الشرعي يطلق على معنيين و المنطق والعلوم العربية من العلم الشرعي باحدهما ومن الآلات بالمعنى الآخر[ثم لفظ الشرعي يجيئ لمعنيين الاول ما يتوقف على الشرع اي لا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوٰة و الصوم و الزكوٰة و الحج و امثالها ويخرج من هذا مثل وجوب الايمان بوجود الله تعالى وعلمه وقدرته وكلامه ووجوب تصديق النبي عليه الصلوٰة و السلام فان امثالها لا تتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليها لان ثبوت الشرع موقوف عليها فلو توقف شيئ من تلك الاحكام على الشرع لزم الدور و الثاني ما ورد به خطاب الشرع اي ما يثبت بالشرع سواء كان موقوفا على الشرع اولا فيتداول الكل لان وجوب الايمان بوجود الله تعالى و امثاله ورد به الشرع و ثبت بالشرع وان كان لم يتوقف على الشرع هكذا في التوضيح و التلويح •]

الشريعة هي الائتمار بالتزام العبودية • و قيل هي الطريق في الدين و حينئذ الشرع والشريعة مترادفان كذا في الجرجاني •]

التشريع كالتصريف عند اهل البديع من المحسنات اللفظية و يسمى ايضا بالتوشيح و بذى القافيتين و سماه ابن الاصبع التوأم و سماه اهل الفرس بالمتلون كما يجيئ في فصل النون من باب اللام و هو ان يبني الشاعر بيتا ذاقافيتين على بحرين او ضربين من بحر واحد فعلى اي قافية وقعت كان شعرا مستقيما و الاقتصار على القافيتين من قبيل الاقتصار على الاقل اذ يجوز ان يبنى على اكثر من قافيتين فمثال ما بني على القافيتين • شعر• يا خاطب الدنيا الدنية انها • شرك الردى و قرارة الاكدار • دار متىما اضحكت في يومها • ابكت غدا بعدا لها من دار • فان البيتين من الكامل و القافية الاولى الردى و حينئذ قرارة الاكدار مستزاد وابتداء المصراع الثاني من قوله دار وانتهاؤه غدا و بعدا لها من دار مستزاد و القافية الثانية الاكدار و ابتداء الثاني من قوله دار و انتهاؤه من دار ومثال ما بني على الاكثر من القافيتين قول الحريري • شعر• جودي على المستنهر الصب الجوي • و تعطفي بوصاله و ترحمي • ذا المبتلى المتفكر القلب الشجي• ثم اكشفي عن حاله لاتظلمي • فالقافية الاولى الجوي والشجي والثانية تعطفي وثم اكشفي و الثالثة ترحمي وتظلمي• و اعلم انه زعم قوم اختصاص التشريع بالشعر على مايشعر على ذلك التعريف المذكور وتسميته بذى القافيتين و قيل بل يكون في النثر ايضا بان يبنى على سجعتين لو اقتصر على الاولى منهما كان الكلام تاما مفيدا و ان الحقت به السجعة الثانية كان في التامية والافادة على حاله مع زيادة معنى ماراد من اللفظ ومنه الآيات التي في اثنائها ما يصلح ان تكون فاصلة كقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شيئ قدير و ان الله قد احاط بكل شيئ علما و اشباه ذلك هكذا يستفاد من المطول و الاتقان في نوع الفواصل •

الشعاع بالضم و تخفيف العين المهملة هو ضوء الشمس كما في المنتخب • وقيل هو شيئ

مترقق غير ضوء و يجيئ في فصل الهمزة من باب الضاد المعجمة • و تحت الشعاع نزد منجمان عبارتست از بودن کوکب زیر نور آفتاب مختفي • و حد تحت الشعاع مختلف می شود هر کوکب را بسبب اختلاف عرض و اختلاف منظر در هر شهر و هر برج و هر جهت و نیز کفته که حد تحت الشعاع عطارد و زهره را دوازده درجه است و زحل و مشتري را پانزده درجه و مریخ را سیزده درجه اگرچه درین مقدار بعد پنهان نشوند زیر نور آفتاب ولکن اگر بعد کم از نصف جرم باشد گویند محترق است و اگر کم از نصف قطر باشد تصمیم است • و حد احتراق نزد جمهور شش درجه است و حد تصمیم شانزده دقیقه کذا في كفاية التعليم •

الشفاعة بالفتح و تخفيف الفاء هي سؤال فعل الخير و ترك الضرر عن الغير لاجل الغير على سبيل التضرع قال النووي هي خمسة اقسام اولها مختصة بنبينا محمد صلى الله عليه و سلم وهي الاراحة من هول الموقف و طول الوقوف و هي شفاعة عامة تكون في المحشر حين تفزع الخلائق اليه عليه السلام والثانية في ادخال قوم في الجنة بغير حساب الثالثة الشفاعة لقوم استوجبوا النار والرابعة فيمن ادخل النار من المذنبين الخامسة الشفاعة في زيادة الدرجات لاهل الجنة في الجنة كذا في الكرماني شرح صحيح البخاري في كتاب التيمم [دانستني است که شفاعت بر چند نوع است وهمه انواع شفاعات ثابت است مر سيد المرسلين را صلى الله عليه وسلم بعضی بخصوص وي و بعضی بمشارکت و اول کسیکه فتح باب شفاعت کند آنحضرت باشد پس در حقیقت شفاعات همه راجع بحضرت وي شود و اوست صاحب شفاعات على الاطلاق نوع اول شفاعت عظمی است که عام است مر تمام خلائق را مخصوص است به پیغمبر ما صلى الله عليه و سلم که هیچکس را از انبیاء علیهم السلام مجال جرأت و اقدام بران نباشد و آن براي اراحت و تخلیص از طول وقوف در عرصات و تعجیل حساب و حکم کردگار تعالی و برآوردن ازان شدت و محنت دوم از برای در آوردن قومی در بهشت بغیر حساب و ثبوت آن نیز وارد شده براي پیغمبر ما و نزد بعضی مخصوص بحضرت اوست سیوم در اقوامی که حسنات و سیئات ایشان برابر باشد و بامداد شفاعت او به بهشت در آیند چهارم قومی که مستحق و مستوجب دوزخ شده باشند پس شفاعت کند وایشان را در بهشت درآورد پنجم براي رفع درجات و زیادت کرامات ششم در گناهکاران که بدوزخ در آمده باشند و بشفاعت برآیند و این شفاعت مشترک است میان سائر انبیاء و ملائکه و علماء و شهداء هفتم در استفتاح جنت هشتم در تخفیف عذاب ازانها که مستحق عذاب مخلد شده باشند نهم براي اهل مدینه خاصة دهم براي زیارت کنندگان قبر شریف و مکثرین صلوات برانحضرت صلى الله عليه و سلم • في المشكوة في باب الحوض و الشفاعة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يحبس المؤمنون يوم القيامة حتى يهموا بذلك فيقولون لو استشفعنا الى ربنا فيريحنا من مكاننا فيأتون آدم

فيقولون انت آدم ابو الناس خلقك الله بيده و اسكنك جنته واسجد لك ملائكته و علمك اسماء كل شيئ اشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا فيقول لست هناكم و يذكر خطيّته التي اصاب اكله من الشجرة و قد نهي و لكن ائتوا نوحا اول نبي بعثه الله الى الارض فيأتون نوحا فيقول لست هناكم و يذكر خطيّته التي اصاب سوأله ربه بغير علم و لكن ائتوا ابراهيم خليل الرحمٰن قال فيأتون ابراهيم فيقول اني لست هناكم و يذكر ثلث كذبات كذبهن و لكن ائتوا موسى عبدا اتاه الله تعالى التوراة و كلمه و قربه نجيّا قال فيأتون موسى فيقول اني لست هناكم و يذكر خطيّته التي اصاب قتله النفس و لكن ائتوا عيسى عبد الله و رسوله و روح الله و كلمته فيأتون عيسى فيقول لست هناكم و لكن ائتوا محمدا عبدا غفر الله له ماتقدم من ذنبه و ما تأخر قال فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان يدعني فيقول ارفع محمد و قل تسمع و اشفع تشفع و سل تُعطَه قال فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء و تحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحدّلي حدا فاخرُج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة ثم اعود الثانية فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد و قل تسمع و اشفع تشفع وسل تُعطَه قال فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء و تحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحدلي حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة ثم اعود الثالثة فاستأذن ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد وقل تسمع و اشفع تشفع وسل تُعطَه قال فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء و تحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحدلي حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة حتى ما بقي في النار الا من قد حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا ٭ و هذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم متفق عليه ٭ و عن عبد الله بن عمر بن العاص ان النبي صلى الله عليه و سلم تلا قول الله تعالى في ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني و من عصاني فانك غفور رحيم وقال عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فرفع يديه فقال اللّٰهم امتي امتي و بكى فقال الله تعالى يا جبرئيل اذهب الى محمد و ربك اعلم فسله ما يبكيه فاتاه جبرئيل فسأله فاخبر رسول الله صلى الله عليه و سلم بما قال فقال الله بجبرئيل اذهب الى محمد فقل انا سنرضيك في امتك ولا نسوئك رواه مسلم ٭ و در روايات آمده است كه آنحضرت گفت كه من هرگز راضي نشوم تا يكيك از امتان من بمن نه بخشند هكذا في شرح الشيخ عبد الحق الدهلوي على المشكوة في باب الحوض و الشفاعة ٭]

الشفعة بالضم و سكون الفاء من الشفع تقول شفعت الشيئ بكذا اذا جعلته شفعا اي زوجا ٭ و قيل من الشفاعة و شرعا تملك العقار على مشتريه جبرا بمثل ثمنه فالعقار احترازعن المنقول كالشجر و البناء

فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الابتبعية العقار كالدار و الكرم و الرحى و غيرهاء و المتبادر ان يتملك ملكا طيبا فخرج الخبث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكراه فانه تصرف فاسد ويشترط الصحة للشفعة و قوله على مشتريه اى المتجدد الملك ظرف جبرا و قوله بمثل ثمنه احترز به عما يملكه بلا عوض كما بالهبة و الارث و الصدقة او بعوض غير ثمن كالمهر و الاجارة و الخلع والصلح عن دم عمد فانه لاشفعة في شيئ منها و دخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء و انتهاء و قيد جبرا بناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى فى الاكثر بتملك الشفيع و قولنا بمثل ثمنه اي بمثل ثمن العقار المشترى به فى المثلية و القيمية و مالزم بالحط و البناء و نحوهما فعارض و احترز به عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لابالشفعة و بهذا اندفع ماقيل انه لا يشتمل ما اذا كان الثمن غير مثلي و ما اذا صنع المشتري المشفوعة باشياء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل بمازاد الصنع فيها و الا يتركها هكذا في جامع الرموز [ثم اعلم ان الشفعة على ثلثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا في عين المبيع و الثانية كون الشفيع شريكا في حقوق المبيع كالشرب و الطريق و يسمى هذا الشفيع خليطا و الثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع و يسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط و الخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط و ان سلم الخليط ثبتت للجار هكذا فى الهداية و غيرها •]

الشمع بالميم عند الصوفية هو النور الالٰهي كما وقع في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد شمع بالفتح در اصطلاح سالكان اشارت از پرتو الهي است كه ميسوزد دل سالك را باطوار مينمايد ونيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند • و شمع الهي قرآن مجيد را گويند و آفتاب و ماهتاب را نيز •

الشيعة بالكسر و سكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا و قالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم بالنص الجلي او الخفي و اعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه و عن اولاده و ان خرجت فبظلم او تقية منه او من اولاده وهم اثنان و عشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة و زيدية و امامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية و الكاملية و البنانية و المغيرية و الجناحية و المنصورية و الخطابية و الغرابية والذمية و الهشامية و الزرارية و اليونسية و الشيطانية والزرامية والمفوضة و البدائية و النصرية و الاسماعيلية و اما الزيدية فثلث فرق الجارودية و السليمانية و البتيرية كذا في شرح المواقف •

فصل الفاء

الشرف هو عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجيئ •

الاشرف نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع و سائط هرچند ميان موجِد و موجَد وسائط كمتر و احكام وجوبش بر احكام امكانش اغلب آن شيئ اشرف و اگر وسائط اكثر ميان وي وحق آن شيئ اخس

از بهرهمين عقل اول و ملائكة مقربون از انسان كامل اشرف باشند و انسان از ايشان اكمل * نظم *
ميان اشرف و اكمل تميز است * ترا كردم خبر درياب نيكو * ملك اشرف بود زانسان كامل * ولى انسان
كامل اكمل آز او * كذا نقل عن عبد الرزاق الكاشي *

الشغف بفتح الشين و الغين المعجمة عند السالكين هو من مراتب المحبة كما سبق في فصل الباء
الموحدة من باب الحاء المهملة * در صحائف گويد شغف را پنج درجه است اول امتثال امر محبوب طوعا و رغبة
دوم محافظت باطن از غير محبوب درين مقام اسرار خود از غير محبوب نگاهدارد قال عليه السلام أستر
ذهبك و ذهابك و مذهبك مذهب عبارتست از كمال مرد در محبت و ذهاب مسافرتست سوي
دوست نه بيني كه رسول صلى الله عليه و سلم مذهب شريعت بهركس نمود و مذهب عشق جز بر من
ظاهر نكرد ميگويد استرني بسرك الجميل سيوم معادات اعداي دوست قال عليه السلام نعادي بعد اوتك من
خالفك من خلقك چهارم محبت محبان محبوب قال عليه السلام اسألك حبك و حب من احبك پنجم
اخفاي احوال كه ميان عاشق و معشوق رود قيل لولا الدموع الفاضحة فكتمان الحال من منازل الرجال انتهى *

الشفاف بالفتح و تشديد الفاء هو ما لا لون له و لا ضوء كالهواء كذا قال السيد السند في حواشي
شرح التجريد و فسره الشيخ في الشفاء بما لا يمنع الشعاع عن النفوذ و لغة الصحاح تساعده شف
عليه ثوبه يشف شفوفا و شفيفا اي رق حتى يرى ماخلفه و ثوب شفوف و شف اي رقيق كذا في بعض
حواشي شرح هداية الحكمة *

فصل القاف * الشرق بالفتح و سكون الراء جاي بر آمدن آفتاب مشرق كذلك * و دائرة المشرق
و المغرب هي دائرة اول السموات و قد سبق * و نقطة المشرق هي الاعتدال الربيعي و يسمى مشرق الاعتدال
ايضا و قد سبق في بيان دائرة البروج في فصل الراء من باب الدال * كوكب مشرقي آن باشد كه پيش از آفتاب
برآيد و چون بعد از آفتاب فروشود اورا مغربي خوانند * و حد تشريق و تغريب علويات شصت درجه است
و حد زهره چهل و پنج درجه و عطارد بيست و يكدرجه كذا في الشجرة و اگر بُعد ايشان از آفتاب زياده ازين
گردد ظهور و اخفاي ايشان را تشريق و تغريب نگويند و بدايت تشريق و تغريب حد رؤيت است
و اگر بُعد كم از حد رؤيت باشد آنرا هم تشريق و تغريب نگويند كذا في كفاية التعليم *

[**التشريق** تقديد اللحم و منه ايام التشريق و هو ثلثة ايام بعد يوم الاضحى و ايام النحر ثلثة ايام
من يوم الاضحى و الكل يمضي باربعة اولها نحر لا غير و آخرها تشريق لا غير و المتوسطان نحر و تشريق كذا
في الهداية * و تكبيرات التشريق هي هذه الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله و الله اكبر الله اكبر و لله الحمد
وهي واجبة مرة عقيب كل صلوة بجماعة مستحبة من صلوة الفجر من يوم عرفة الى صلوة العصر من
آخر ايام التشريق كذا في شرح الوقاية و غيرها *]

فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الابتبعية العقار كالدار و الكرم و الرحى و غيرهاء و المتبادران يتملك ملكا طيبا فخرج الخبث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكراه فانه تصرف فاسد ويشترط الصحة للشفعة و قوله على مشتريه اى المتجدد الملك ظرف جبرا و قوله بمثل ثمنه احترزبه عما يملكه بلا عوض كما بالهبة و الارث و الصدقة او بعوض غير ثمن كالمهرو الاجارة و الخلع والصلح عن دم عمد فانه لاشفعة في شيء منها و دخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء و انتهاء و قيد جبرا بناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى فى الاكثر بتملك الشفيع و قولنا بمثل ثمنه اي بمثل ثمن العقار المشترى به فى المثلية و القيمية و مالزم بالحط و البناء و نحو هما فعارض و احترز به عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لابالشفعة و بهذا اندفع ماقيل انه لا يشتمل ما اذا كان الثمن غير مثلي و ما اذا صنع المشتري المشفوعة باشياء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل بمازاد الصنع فيها و الا يتركها هكذا في جامع الرموز [ثم اعلم ان الشفعة على ثلثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا في عين المبيع و الثانية كون الشفيع شريكا في حقوق المبيع كالشرب و الطريق و يسمى هذا الشفيع خليطا و الثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع و يسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط و الخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط و ان سلم الخليط ثبتت للجار هكذا فى الهداية و غيرها •]

الشمع بالميم عند الصوفية هو النور الالهي كما وقع في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد شمع بالفتح در اصطلاح سالكان اشارت از پرتو الهي است كه ميسوزد دل سالك را باطوار مينمايد و نيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند • و شمع الهي قرآن مجيد را گويند و آفتاب و ماهتاب را نيز •

الشيعة بالكسر و سكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا و قالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم بالنص الجلي او الخفي و اعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه و عن اولاده و ان خرجت فبظلم او تقية منه او من اولاده وهم اثنان و عشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة و زيدية و امامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية و الكاملية و البنانية و المغيرية و الجناحية و المنصورية و الخطابية و الغرابية والذمية و الهشامية و الزرارية و اليونسية و الشيطانية والزرامية والمفوضة و البدائية و النصرية و الاسماعيلية و اما الزيدية فثلث فرق الجارودية و السليمانية و البتيرية كذا في شرح المواقف •

فصل الفاء

الشرف هو عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجيء •

الاشرف نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع و سائط هرچند ميان موجِد و موجَد وسائط كمتر و احكام و جوبش بر احكام امكانش اغلب آن شيء اشرف و اگر وسائط اكثر ميان وي وحق آن شيء اخس.

از بهرهمين عقل اول و ملائكة مقربون از انسان كامل اشرف باشند و انسان از ايشان اكمل • نظم • ميان اشرف و اكمل تميز است • ترا كردم خبر درباب نيكو • ملك اشرف بود زانسان كامل • ولى انسان كامل اكمل أز او • كذا نقل عن عبد الرزاق الكاشي •

الشغف بفتح الشين و الغين المعجمة عند السالكين هو من مراتب المحبة كما سبق في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • درصحائف گويد شغف را پنج درجه است اول امتثال امر محبوب طوعا و رغبة دوم محافظت باطن از غير محبوب درين مقام اسرار خود از غير محبوب نگاهدارد قال عليه السلام أستر ذهبك و ذهابك و مذهبك مذهب عبارتست از كمال مرد در محبت و ذهاب مسافرتست سوي دوست نه بيني كه رسول صلى الله عليه و سلم مذهب شريعت بهركس نمود و مذهب عشق جزبر من ظاهر نكرد ميگويد استرني بسرك الجميل سيوم معادات اعداي دوست قال عليه السلام نعادي بعد اوتك من خالفك من خلقك چهارم محبت محبان محبوب قال عليه السلام اسألك حبك و حب من احبك پنجم اخفاي احوال كه ميان عاشق و معشوق رود قيل لولا الدموع الفاضحة فكتمان الحال من منازل الرجال انتهى •

الشفاف بالفتح و تشديد الفاء هو ما لا لون له و لا ضوء كالهواء كذا قال السيد السند في حواشي شرح التجريد و فسره الشيخ فى الشفاء بما لا يمنع الشعاع عن النفوذ و لغة الصحاح تساعده شف عليه ثوبه يشف شفوفا و شفيفا اي رق حتى يرى ماخلفه و ثوب شفوف و شف اي رقيق كذا في بعض حواشي شرح هداية الحكمة •

فصل القاف * الشرق بالفتح و سكون الراء جاي برآمدن آفتاب مشرق كذلك • و دائرة المشرق و المغرب هي دائرة اول السموات و قد سبق • و نقطة المشرق هي الاعتدال الربيعي و يسمى مشرق الاعتدال ايضا وقد سبق في بيان دائرة البروج في فصل الراء من باب الدال • كوكب مشرقي آن باشد كه پيش از آفتاب برآيد و چون بعد از آفتاب فروشود اورا مغربي خوانند • و حد تشريق و تغريب علويات شصت درجه است و حد زهره چهل و پنج درجه و عطارد بيست و يكدرجه كذا فى الشجرة و اگر بُعد ايشان از آفتاب زياده ازين گردد ظهور و اخفاي ايشان را تشريق و تغريب نگويند و بدايت تشريق و تغريب حد رؤيت است و اگر بُعد كم از حد رؤيت باشد آنرا هم تشريق و تغريب نگويند كذا في كفاية التعليم •

[**التشريق** تقديد اللحم و منه ايام التشريق و هو ثلثة ايام بعد يوم الاضحى و ايام النحر ثلثة ايام من يوم الاضحى و الكل يمضي باربعة اولها نحر لا غير و آخرها تشريق لا غير و المتوسطان نحر و تشريق كذا فى الهداية • و تكبيرات التشريق هي هذه الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله و الله اكبر الله اكبر و لله الحمد وهي واجبة مرة عقيب كل صلوة بجماعة مستحبة من صلوة الفجر من يوم عرفة الى صلوة العصر من آخر ايام التشريق كذا في شرح الوقاية و غيرها •]

الشق بالفتح عند الاطباء هو تفرق اتصال في طول العصب كذا في شرح القانونچة •

الشقيقة كالسفينة مشتق من الشق و هي عند الاطباء قسم من الصداع و هو الوجع في احد جانبي الرأس • و في الصحاح هي وجع يأخذ نصف الرأس و الوجه • و قال النفيس قد تكون الشقيقة عامة تعم جميع الرأس و الفرق بينها وبين البيضة انه اذا انضغطت الشرائين و منعت من الضربان قل تصاعد الفضول ان الابخرة منها تتصاعد الى الدماغ بخلاف البيضة كذا في بحر الجواهر • و في الموجز هي كالبيضة الا انها تختص شقا من الرأس و تدبيرها تدبيرها انتهى قال الاقسرائي هذا الكلام يدل على اشتراط الشروط المذكورة في البيضة في الشقيقة ايضا لكن المشهور عدم اشتراطها •

الاشتقاق عند اهل العربية يحد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى و التركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق و المردود اليه مشتق منه و تارة باعتبار العمل كما يقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق و المأخوذ منه مشتق منه كذا في التلويح في التقسيم الاول مثلا الضارب يناسب الضرب في الحروف و المعنى و قد اخذ منه بناء على ان الواضع لما وجد في المعاني ما هو اصل تتفرع منه معان كثيرة بانضمام زيادات اليه عيّن بازائه حروفا و فرع منها الفاظا كثيرة بازاء المعاني المتفرعة على ما تقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ و المعاني فالاشتقاق هو هذا الاخذ و التفريع لا المناسبة المذكورة و ان كانت ملازمة له فالاشتقاق عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني و الحاصل منه العلم بالاشتقاق فكانه قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى و التركيب فتعرف ارتداد احدهما الى الآخر و اخذه منه و ان اعتبرناه من حيث انه يحتاج اخذُنا الى عمله عرّفناه باعتبار العمل فنقول هو ان تأخذ الخ هذا حاصل ما حققه السيد الشريف في حاشية العضدي في المبادي اللغوية • اعلم انه لابد في المشتق اسما كان او فعلا من امور احدها ان يكون له اصل فان المشتق فرع مأخوذ من لفظ آخر ولو كان اصلا في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا وثانيها ان يناسب المشتق الاصل في الحروف اذ الاصالة و الفرعية باعتبار الاخذ لا تتحققان بدون التناسب بينهما و المعتبر المناسبة في جميع الحروف الاصلية فان الاستسباق من السبق مثلا يناسب الاستعجال من العجل في حروفه الزائدة و المعنى و ليس بمشتق منه بل من السبق وثالثها المناسبة في المعنى سواء لم يتفقا فيه او اتفقا فيه و ذلك الاتفاق بان يكون في المشتق معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب فانه للحدث المخصوص و الضارب فانه لذات ما له ذلك الحدث واما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما في اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين اولا بل يتحدان في المعنى كالمقتل مصدر من القتل

و البعض يمنع نقصان اصل المعنى في المشتق وهذا هو المذهب الصحيح * وقال البعض لابد في التناسب من التغاير من وجه فلايجعل المقتل مصدرا مشتقامن القتل لعدم التغاير بين المعنيين و تعريف الاشتقاق يمكن حمله على جميع هذه المذاهب * التقسيم * الاشتقاق اي مطلقا ان جعل مشتركا معنويا او ما يسمى به ان جعل مشتركا لفظيا ثلثة اقسام لانه ان اعتبرت فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب بينها يسمى بالاشتقاق الاصغر و ان اعتبرت فيه الموافقة فيها بدون الترتيب يسمى بالاشتقاق الصغير و ان اعتبرت فيه المناسبة في الحروف الاصول في النوعية او المخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الحبس مع المنع و القعود مع الجلوس يسمى بالاكبر مثال الاصغر الضارب و الضرب و مثال الصغير كنى وناك و مثال الاكبر ثلم و ثلب فالمعتبر في الاصغر الترتيب و في الصغير عدم الترتيب و في الاكبر عدم الموافقة في جميع الحروف الاصول بل المناسبة فيها فتكون الثلاثة اقساما متباينة * و ايضا المعتبر في الاصغر موافقة المشتق للاصل في معناه و في الصغير و الاكبر مناسبة فيه بان يكون المعنيان متناسبين في الجملة هكذا ذكر صاحب مختصر الاصول و المشهور تسمية الاول بالصغير و الثاني بالكبير و الثالث بالاكبر و الاشتقاق عند الاطلاق يراد به الاصغر و تعريف الاشتقاق المذكور سابقا كما يمكن ان يكون تعريفا لمطلق الاشتقاق كما هو الظاهر لكون المناسبة اعم من الموافقة كذلك يمكن حمله على تعريف الاشتقاق الاصغر بان يراد بالتناسب التوافق * و في تعريفات الجرجاني و الاشتقاق نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنى و تركيبا ومغايرتهما في الصيغة * الاشتقاق الصغير و هو ان يكون بين اللفظين تناسب في الحروف و الترتيب نحو ضرب من الضرب و الاشتقاق الكبير و هو ان يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ و المعنى دون الترتيب نحو جبذ من الجذب و الاشتقاق الاكبر و هو ان يكون بين اللفظين تناسب في المخرج نحو نعق من النهق انتهى اعلم ان من اشترط التغير في المعنى نظر الى ان المقاصد الاصلية من الالفاظ معانيها و اذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع و اخذ بحسبه و ان امكن بحسب اللفظ فالمناسب ان يكون كل واحد اصلا في الوضع و عرف المشتق بما ناسب اصلا بحروفه الاصول و معناه بتغير ما اي في المعنى و من لم يشترط اكتفى بالتفرع والاخذ من حيث اللفظ فحذف قيد التغير من هذا التعريف * فان قلت نحو أسد مع آسد يندرج في التعريفين فما تقول في ذلك جمعا ومفردا * قلت يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق و يمكن ان يعتبر التغير تقديرا فيندرج فيهما ويكون من نقصان حركة و زيادة مثلها و اما الحلْب والحلَب بمعنى واحد فيمكن ان يقال باشتقاق احدهما عن الآخر كالمقتل مع القتل و ان يجعل كل واحد اصلا في الوضع لعدم الاعتداد بهذا التغير القليل * فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق و العدل المعتبر في منع الصرف * قلت المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى و الاشتقاق ان اشترط فيه الاختلاف في المعنى كانا متباينين

و الا فالاشتقاق اعم الا ان الشيخ ابن الحاجب قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى فى العدل فالاولى ان يقال انه صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها و الاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه و لذلك قال في شرحه للكافية عن الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثُلث مشتقة من ثلثة ثلثة هذا كله خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية العضدي * اعلم ان المشتق قد يطرد كاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و افعل التفضيل وظرفي الزمان و المكان و الآلة وقد لا يطرد كالقارورة فانها مشتقة من القرار لانها لا تطلق على كل مستقر للمائع و كالدبران مشتق من الدبر و لا يطلق مما يتصف به الاعلى خمسة كواكب في الثور و كالخمر مشتق من المخامرة مختص بماء العنب اذا غلى و اشتد و قذف بالزبد و لا يطلق على كل ما توجد فيه المخامرة و نحو ذلك وتحقيقه ان وجود معنى الاصل فى المشتق قد يعتبر بحيث يكون داخلا فى التسمية و جزأ من المسمى و المراد ذات مّا باعتبار نسبة معنى الاصل اليها بالصدور عنها او الوقوع عليها او فيها او نحو ذلك فهذا المشتق يطرد في كل ذات كذلك كالاحمر فانه لذات مّا لها حمرة فاعتبرت فى المسمى خصوصية صفة اعنى الحمرة مع ذات مّا في جميع محاله و قد يعتبر وجود معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين سائرالاسماء من غير دخول المعنى فى التسمية و كونه جزأ من المسمى و المراد بالمشتق حينئذ ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو اي ذلك المعنى في تلك الذات بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق لا يطرد في جميع الذوات المخصوصة التي يوجد فيها ذلك المعنى اذ مسماه تلك الذات المخصوصة التي لا توجد في غيرها كلفظ الاحمر اذا جعل علما لولد له حمرة وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك الغير و المعنى سببا للتسمية به كما فى القسم الثاني فلا يطرد في مواضع وجود المعنى و بين تسميته لوجوده اي مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا فى المسمى كما فى القسم الاول فيطرد في جميعها فاعتبار الصفة في احدهما مصحح للاطلاق و فى الآخر موضح للتسمية * فائدة * المشتق عند وجود معنى المشتق منه حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب و قبل وجوده مجاز اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب و سيضرب و بعد وجوده منه و انقضائه كالضارب لمن قد ضرب و هو الآن لا يضرب فقد اختلف فيه على اقوال اولها مجاز مطلقا و ثانيها حقيقة مطلقا و ثالثها انه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام و القعود فمجاز و ان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة نحو التكلم و الاخبار فحقيقة و دلائل الفرق الثلث تطلب من العضدي و حواشيه * فائدة * قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مبحث الماهية اعلم ان في معنى المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات و الصفة و النسبة و هو القول المشهور الثاني انه مركب من النسبة و المشتق منه فقط و اختاره السيد السند و استدل عليه بان مفهوم الشيء غير معتبر فى الناطق و الا لكان العرض العام داخلا فى الفصل

و لا ما يصدق هو عليه و الا انقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشيئ الذي له الضحك هو الانسان و ثبوت الشيئ لنفسه ضروري * و انت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر عن الفصل و ما ذكر من لزوم الانقلاب ففيه ذهول عن القيد مع ان دخول النسبة التي هي معنى غير مستقل بالمفهومية في حقيقة من غير دخول احد المنتسبين فيها مما لا يعقل و الثالث ما ذهب اليه المحقق الدواني من انه امر بسيط لا يشتمل على النسبة فانه يعبر عن الاسود و الابيض و نحوهما بالفارسية بسياه و سفيد و نظايرهما و لا يدخل فيه الموصوف لا عاما و لا خاصا و الا كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيئ الابيض او الثوب الثوب الابيض و كلاهما معلوم الانتفاء بل معناه اي معنى المشتق هو القدر الناعت المحمول بالعرض مواطاة وحده اي من غير ان يعتبر فيه الموصوف و لا النسبة بل الامر البسيط الذي هو مفهوم المبدء اي المشتق منه بحيث يصح كونه نعتا لشيئ هكذا في شرح السلم للمولوي مبين * وليس بينه و بين المشتق منه تغاير حقيقة فالابيض اذا اخذ لا بشرط شيئ فهو عرضي و مشتق و اذا اخذ بشرط لا شيئ فهو عرض و مشتق منه و اذا اخذ بشرط شيئ فهو ثوب ابيض مثلا [فحاصل كلام المحقق انه لا فرق بين العرض و العرضي و الحمل حقيقة و انما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس و المادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو هو اي لا بشرط شيئ فهو يحمل على الجسم و يتحد معه و يحمل على البياض و يتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضي بان مبدءه كان قائما به فبهذه الجهة يتحد معه و يحمل عليه و اتحاده مع البياض اتحاد ذاتي لان الشيء لا يكون خارجا عن نفسه بل اتحاده معه ذاتي بانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ابيض بالذات فالابيض عند هذا المحقق معنى بسيط لا تركيب فيه اصلا و لا مدخل فيه للموصوف لا عاما و لا خاصا و لهذا قال ذلك المحقق ان المشتق بجميع اقسامه لا يدل على النسبة و لا على الموصوف لا عاما و لا خاصا هكذا في شرح السلم للمولوي مبين] و انت تعلم ان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القائم بالثوب صحيحا و ذلك باطل بالضرورة مع انه مستبعد جدا كيف و يعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي و عن الابيض بسفيد و الحق ان حقيقة معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف و الوصف و النسبة كل منها ليس علة و لا داخلا فيه بل منشأ لانتزاعه و هو يصدق عليه و ربما يصدق على الوصف و النسبة فتدبر * **فائدة** * قال في الاحكام هل يشترط قيام الصفة المشتق منها بماله الاشتقاق فذلك مما اوجبه اصحابنا و نفاه المعتزلة و كانه اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن و تامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بماله الاشتقاق فان المعتزلة جعلوا المتكلم لا باعتبار كلام هو له بل باعتبار كلام حاصل بجسم كاللوح المحفوظ

و غيره و يقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم و توضيح ذلك يطلب من العضدي و حواشيه * اعلم ان الاشتقاق كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على قسم من التجنيس عند اهل البديع و قد سبق و بعضي گويند كه اشتقاق آنست كه از نظم يا نثر كلماتي جمع كرده شود كه حروف آنها در گفتار متقارب باشند و متجانس يكديگر و بهتر آنست كه از يک كلمه مشتق باشند نحو قوله تعالى فروح و ريحان و جنة نعيم * [و در حديث الظلم ظلمات يوم القيمة و مثل البدعة شرك الشرك * و در نثر فارسي آفرين فراوان آفريننده را كه چندين عوارف عرفان درحق من ناسپاس نا حق شناس ارزاني فرموده * و درنظم فارسي اميرخسرو دهلوي فرموده * بيت * گر ذرهٔ زمهر قبولت بمن رسد * در ثروت از ثرى به ثريا برد مرا * و در شعرعربي نيز آمده * شعر * انما الدنيا الدواهي و الدواهي * قط لا تنجو بلاهي و البلاهي *] و در جامع الصنائع گويد كه اين خاصهٔ كلمات عربي است مثاله حكيم آنست كز حكم بداند كه حكم محكم حق كسى نيست *

[**شبيه الاشتقاق** نوعي است از انواع رد العجز على الصدر و آن آوردن دو لفظ است در صدر بيت و عجز كه باهم متجانس باشند و از يك كلمه مشتق نبوند و در معني متغاير باشند * شعر * حصر جفاي عشق وبيان جمال تو * نتوان گماشت بر فلک نيلگون حصار * كذا في مجمع الصنائع] *

الشوق بالفتح و سكون الواو حدّه عند اهل السلوك هيجان القلب عند ذكر المحبوب و قال بعض اهل الرياضة الشوق في قلب المحب كالفتيلة في المصباح و العشق كالدهن في النار و قال عالم الشوق جوهر المحبة و العشق جسمها * قيل من اشتاق الى الله انس الله و من انس طرب و من طرب وصل و من وصل اتصل و من اتصل طوبى له و حسن مآب * و سئل ابو علي ما الفرق بين الشوق و الاشتياق فقال الشوق يسكن باللقاء و الاشتياق لا يزول باللقاء بل يزيد و يتضاعف كذا في خلاصة السلوك * و درمجمع السلوك مي آرد يكي از احوال محبت شوق است كه نزد محب حادث شود و حدوث شوق بعد از محبت از مواهب الٰهيه است كسب را درو دخلي نيست شوق از محبت همچون زهد از توبه است چون توبه قرار ميگيرد زهد ظاهر ميگردد و چون محبت قرار گيرد شوق ظاهر مى‌شود * قال ابو عثمان الشوق ثمرة المحبة من احب الله اشتاق الى لقائه * و قال النصرآبادي للخلق كلهم مقام الشوق لا مقام الاشتياق و من دخل مقام الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له اثر و لا قرار و آن اشارت است بر آنكه اشتياق اعلى از شوق است كه شوق بلقاء سكون مى گيرد و اشتياق بلقاء سكون نمى‌گيرد *

فصل الكاف * **الشرك** بالكسر انباز شدن و اعتقاد انباز بخدائى بى انباز كما في المنتخب

قال العلماء الشرك على اربعة انحاء الشرك في الالوهية و الشرك في وجوب الوجود و الشرك في التدبير و الشرك في العبادة و ليس احد اثبت لله تعالى شريكا يساويه في الالوهية و الوجوب و القدرة و الحكمة الا الثنوية فانهم يثبتون الٰهين احدهما حكيم يفعل الخير و الثاني سفيه يفعل الشر و يسمون الاول باسم يزدان و الثاني باسم اهرمن و هو الشيطان بزعمهم و اما الشريك في العبادة و التدبير ففي الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب و هم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب وفوض تدبير العالم السفلي اليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب تعبدا لله و نطيعه و هٰؤلاء هم الفلاسفة * و منهم قوم غلاة ينكرون الصانع و يقولون هذه الافلاك و الكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها و يمتنع عليها العدم فهي المدبرة لاحوال العالم السفلي وهٰؤلاء هم الدهرية الخالصة * وممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح و منهم ايضا عبدة الاوثان * ولابد من بيان سبب عبادة الاوثان اذ عبادة الاحجار من جم غفير عقلاء ظاهر البطلان و قد ذكروا لها وجوها * الوجه الاول ان الناس لما رأوا تغيرات هذا العالم منوطة و مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول الاربعة التي بسببها تحدث الاحوال المختلفة في هذا العالم ثم ان الناس رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا انبساط السعادات و النحوسات بكيفية وقوعها في طوالع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلبت على ظنونهم ان مبدء الحوادث هو الاتصالات الكوكبية فبالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقدها واجبة الوجود لذواتها وهي خلقت هذا العالم * ومنهم من اعتقد حدوثها و كونها مخلوقة للاٰله الاكبر الا انها هي المدبرة لاحوال هذا العالم وهٰؤلاء هم الذين اثبتوا الوسائط بين الاٰله الاكبر و بين احوال هذا العالم ثم انهم لما رأوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار في اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه كاتخاذهم صنم الشمس من الذهب و الياقوت و الالماس ثم اشتغلوا بعبادة تلك الاصنام و غرضهم منها عبادة تلك الكواكب و التقرب اليها واما الانبياء فلهم مقامان احدهما اقامة الدليل على ان هذه الكواكب لا تأثير لها البتة في احوال هذا العالم لما قال الله تعالى ألا له الخلق و الامر بعد ان بين انها مسخرات * و ثانيهما ان بتقدير تأثيرها دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة و الاشتغال بعبادة الخالق اولى من الاشتغال بعبادة المخلوق * في الكشاف في تفسير قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون الند المماثل في الذات المخالف في الصفات * فان قلت كانوا يسمون اصنامهم باسمه و يعظمونها بما يعظم به من القرب وما كانوا يزعمون انها تخالف الله و تناديه قلت لما تقربوا اليها و عظموها و سموها آلهة اشتبهت حالهم حال من يعتقد انها آلهة مثله قادرة على مخالفته و مضادته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم *

الوجه الثاني ما ذكره ابو معشر و هو ان كثيرا من اهل الصين و الهند كانوا يثبتون الآله و الملائكة

الا انهم يعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة حسنة و كذا الملائكة لكنهم احتجبوا عنا بالسموٰت فاتخذوا صورا و تماثيل فيتخذون صورة في غاية الحسن و يقولون انها هيكل الاله و صورة اخرى دونها في الحسن و يجعلونها صورة الملائكة ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة الزلفى من الله و ملائكته فالسبب على عبادة الاوثان على هذا اعتقاد ان الله سبحانه جسم و في مكان الوجه الثالث ان القوم يعتقدون ان الله فوض تدبير كل من الاقاليم الى ملك معين و فوض تدبير كل قسم من اقسام العالم الى روح سماوي بعينه فيقولون مدبر البحار ملك و مدبر الجبال ملك آخر و هٰكذا فاتخذوا لكل واحد من الملائكة المدبرة صنما مخصوصا و يطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الكلي و للقوم هٰهنا تأويلات آخر ذكرناها لمخافة الاطناب • اعلم انهم اختلفوا في ان لفظ المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك و قال اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان [لقوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب و المشركين في نار جهنم خالدين فيها اولٰئك هم شر البرية الآية فالله تعالى عطف المشركين على اهل الكتاب والعطف يقتضي المغايرة بين المعطوف و المعطوف عليه] و الاكثرون من العلماء على ان المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب ايضا و هو المختار • قال ابوبكر الاصم كل من جحد رسالته فهو مشرك قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقد دلت الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفر الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهود و النصارى ليس بشرك لوجب ان يغفرهم الله تعالى في الجملة و ذلك باطل [و الجواب عن الآية بوجهين الاول ان لفظ المشركين عطف على الذين الخ والمعنى ان الذين كانوا مؤمنين بنبي من الانبياء او كانوا من اهل الكتاب ثم كفروا بمحمد صلى الله عليه و آله و اصحابه و سلم و لم يؤمنوا به فاشركوا به و ان الذين كانوا مشركين من الابتداء كلاهما في نار جهنم الخ و الثاني ان عطف المشركين على اهل الكتاب من قبيل عطف العام على الخاص و المعنى ان الذين كفروا من اهل الكتاب و جميع المشركين سوا كانوا من اهل الكتاب كاليهود و النصارى و عبدة الاوثان كلهم في نار جهنم] ثم القائلون بدخول اليهود والنصارى تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليها من حيث اللغة و قال الجبائي و القاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية لانه تواتر النقل عن رسول الله صلى الله عليه و سلم انه كان يسمي كل من كان كافرا بالمشرك و قد كان في الكفار من لا يثبت الٰها اصلا او كان شاكا في وجوده او كان شاكا في وجود الشريك و قد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا للبعث و القيمة فلا جرم كان منكرا للبعثة و للتكليف و ما كان يعبد شيئا من الاوثان و عابدوا الاوثان فيهم من كانوا لا يقولون انهم شركاء الله في الخلق و تدبير العالم بل كانوا يقولون هٰؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثر منهم كانوا مقرين بان اٰله العالم واحد و انه ليس له في الالٰهية بمعنى خلق العالم و تدبيره شريك و نظير

کما يدل عليه قوله تعالى لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم فاذا ثبت ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالزكوة و الصلوة و غيرهما وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم هذا كله خلاصة ما في التفسير الكبير في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى و اذ قال ابراهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة و في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى و لا تنكحو المشركات و المفهوم من الانسان الكامل ايضا ان المشرک لايتناول الكفار باجمعهم قال ما في الوجود حيوان الا و هو يعبد الله اما على التقييد بمحدث و مظهر و هو المشرک و اما على الاطلاق و هو الموحّد و كلهم عباد الله على الحقيقة لاجل الوجود الحق فان الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي ان لا يظهر في شيئ الا و يعبد ذلك الشيئ و قد ظهرت في ذات الوجود فمن الناس من عبد الطبائع اي العناصر وهي اصل العالم ومنهم من عبد الكواكب و منهم من عبد المعدن و منهم من عبد النار و لم يبق شيئ في الوجود و الا و قد عبد شيئا من العالم الا المحمديون فانهم عبدوه من حيث الاطلاق بغير تقييد بشيئ آخر من المحدثات انتهى [بايد دانست كه علماء فرموده اند كه شرک بر چهار وجه مى شود گاهى در عدد ميباشد و آن را بلفظ احد نفي فرموده و گاهى در مرتبه ميباشد و آنرا بلفظ صمد نفي فرموده وگاهى به نسبت مى باشد و آنرا بلفظ لم يلد و لم يولد نفي فرموده و گاهى در كار و تأثير مىباشد و آنرا بلفظ لم يكن له كفوا احد نفي فرموده و نيز گفته اند كه ارباب مذاهب باطله پنج فرقه اند اول دهريه گويند كه عالم را صانع نيست كيف ما اتفق مواد مجتمع شده و صورتها پذيرفته موجود ميشود پس چون مسلمان لفظ هو بر زبان راند از عقائد دهريان بيزار شد دوم فلاسفه برآنند كه عالم را صانعى است اما صفت ندارد يعني تأثيرات كه در عالم است از و سائط است نه ازآن ذات و درحقيقت مذهب هنود نيز همين است و چون مرد مؤمن لفظ الله خواند كه دلالت بر استجماع جميع صفات كمال دارد از عقيدهٔ اين فرقها خلاص يافت سيوم ثنويه گويند كه يك صانع تمام عالم را كفايت نميكند زيراچه در اين عالم بعضى خير و بعضى شر است و خالق خير را خير ضرور است و خالق شر را شر ضرور است لابد دو صانع بايد خالق خير يزدان است و خالق شر اهرمن پس مؤمن از لفظ احد ازين شرك نجات يافت چهارم بت پرستان كه عبادت بتان را وسيلهٔ رواي حاجات دنيوي و ديني خود اعتقاد ميكنند مؤمن بلفظ صمد ازين عقيده صاف شد و همچنين گمراهان اهل كتاب از يهود كه حضرت عزير را فرزند و نصارى حضرت عيسى را فرزند خدا ميگويند پس مؤمن بلفظ لم يلد و لم يولد ازين عقيده پاك شد پنجم مجوسيان مى گويند كه اهرمن در قوت تأثيرات و ايجاد همسر يزدان است و هميشه در جنود يزدان و اهرمن منازعت مى باشد در بعضى وقت حكم يزدان جاري مى شود در عالم خير و نيكي غالب مى آيد و دربعضى وقت لشكر اهرمن زور مى كند و در عالم بدي و قبيح پيدا مى شود پس مؤمن بلفظ

لم یکن له کفوا احد ازین عقیدهٔ خالص شد و لهذا این سوره را اخلاص نامیدند پستر دانستنی است که تفصیل انواع شرک که در عالم واقع است این است که فرقهٔ دو صانع اعتقاد می کنند یکی حکیمی که مصدر خیر و نیکوئیها است و آنرا یزدان می گویند و دیگر سفیهی که مصدر شر و بدیها است و آنرا اهرمن می نامند و این جماعه را ثنویه می گویند و بطلان مذهب ایشان هم بزبان ایشان ظاهر است زیراکه آن صانع سفیه اگر پیدا کردهٔ صانع حکیم است پس صادر شدن شر از حکیم لازم آمد و اگر بخودی خود پیدا شده است پس واجب الوجود شد و واجب الوجود را کمال علم و کمال قدرت و کمال حکمت لازم است پس این واجب الوجود جاهل و سفیه گردید * و فرقهٔ دوم که خود را صابئین نامند گویند که هرچند وجوب وجود و علم و قدرت و حکمت خاص بخدا است لیکن او تعالی کارهای این عالم را بستارهای آسمانی وابسته گردانیده و تدبیر خیر و شر را بایشان تفویض فرموده پس ما را باید که ارواح این ستارها را بغایت تعظیم پیش آئیم تا کار روائی ما کنند و مذهب اینسان نیز بزبان ایشان باطل می شود زیرا که اگر خدای تعالی عبادت ما را می‌داند پس این عبادت کواکب لغو و بیحاصل شد زیراکه تقربی که مارا بسبب عبادت بجناب او تعالی حاصل شد مستغنی خواهد کرد مارا از توسل بارواح این کواکب و اگر او تعالی عبادت مارا نمی داند پس در علم او قصور افتاد پس واجب الوجود نشد و نیز آن کواکب که کارروائی ما میکنند اگر بخودی خود میکنند پس در قدرت برابر شدند و شرک در قدرت لازم آمد و اگر بقدرت دادن خدا میکنند پس چنانچه او تعالی آنها را وسائط کارروائی ما ساخته است همچنان داعیهٔ فیضرسانی ما را در دلهای آنها می اندازد و خواهد انداخت و نیز هرگاه عبادت آنها مثل عبادت خدا می کنند پس آنها را برابر خدا کردند پس شرکت در عبادت لازم آمد * و فرقهٔ سیوم هنودند گویند که روحانیات غیبیه که مدبر امور عالم اند صورتهای رنگارنگ دارند و از مایان در پرده و حجاب اند پس ما را میباید که صورتهای آن روحانیات را از اجسام خوشنما مثل زر و سیم ساخته بتعظیم پیش آئیم که تعظیم این صورتها در حقیقت تعظیم آنها است تا این روحانیات از ما راضی شوند و کارروائیهای ما کنند و ابطال مذهب فرقهٔ دوم عین ابطال مذهب این فرقه است * و فرقهٔ چهارم پیرپرستانند که گویند چون مرد بزرگی که بسبب کمال ریاضت و مجاهدت مستجاب الدعوات و مقبول الشفاعات شده ازین جهان می گذرد در روح او قوتی عظیم و وسعتی بس فخیم بهم میرسد هرکه صورت اورا برزخ سازد یا بر گور او سجود و تذلل کند یا در مکان عبادت او و اورا یاد کند یا بنام او نذر و نیاز کند وامثال آن پس روح او بسبب کمال او بران مطلع می شود و در دنیا و آخرت در حق او شفاعت می کند * و فرقهٔ پنجم جماعهٔ از عوام هنودند گویند که حق تعالی در ذات خود منزه است ازآنکه کسی او را عبادت تواند کرد زیرا چه او تعالی در عقل و ذهن مایان نمی آید و بسبب تنزه او از جسم و تمکن بمکان تصور نمی تواند شد پس سبیل

عبادت او همین است که مخلوقی از مخلوقات او که مقبول و مقرب او باشد آنرا قبلهٔ توجه خود ساخته شود تا آنکه توجه ما بسوي آن قبله عین توجه بسوي خدا گردد و مخلوقی که قابلیت این کار دارد خاص بیک جنس نیست بلکه هرکه مقبول درگاه او باشد یا هرکه بر امر عجیب واثر غریب مشتمل باشد قبله می تواند شد مثل آب گنگ دریا و درخت عظیم الشان و امثال آنها و این اقوام دیگران را در عبادت با خدا برابر می کنند • اما همسر کنندگان در غیر عبادت پس بسیار اند ازآنجمله کسانی که در ذکر دیگران را با خدا همسر می‌کنند و دیگران را مانند نام خدا ذکر میکنند چنانچه پاشاهان را مالك الملك و مالك رقاب الامم و شهنشاه اعظم و احکم الحاکمین و امثال آنها گویند و ازآنجمله اند کسانی که نذر بغیر خدا و ذبح و قرباني به نیت تعظیم غیر خدا و یا به نیت تقرب بسوي غیر خدا میکنند و ایشانرا دران امور با خدا همسر می نمایند و ازآنجمله اند کسانی که در نام نهادن خود را بندهٔ فلان و عبد فلان و غلام فلان می گویند و این شرك در تسمیه است چنانچه ترمذي در حدیث و حاکم در تفسیر قوله تعالی و جعلوا له شرکاء فتعالی الله عما یشرکون در سورهٔ اعراف آورده که چون فرزند در خانهٔ حضرت هود علیه السلام نمی زیست پس ابلیس بصورت بزرگی متمثل شد و گفت که این بار چون فرزندی بیدا شود نامش عبد الحارث کن تا زنده ماند پس این چنین کردند و زنده ماند و ازآنجمله اند کسانی که در دفع بلا دیگران را میخوانند و همچنین در تحصیل منافع بدیگران رجوع می کنند و دیگران را بالاستقلال عالم الغیوب و قادر مطلق می‌دانند و این شرك در علم و قدرت است و ازآنجمله اند کسانی که نام دیگری را با نام خدا در مقام عموم علم و یا شمول مشیت یا اطلاق ارادت برابر می کنند چنانکه نسائي و ابن ماجه روایت کرده اند که شخصی آنحضرت علیه السلام را گفت که ما شاء الله و شئت آنحضرت فرمود جعلتني لله ندًا بل ماشاء الله وحده و درین جا باید دانست که چنانکه عبادت غیر خدا شرك و کفر است اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر است و معني اطاعت غیر بالاستقلال آن است که او را مبلغ احکام خدا ندانسته ربقهٔ اطاعت اودر گردن اندازد و اتباع او را لازم شمارد و باوجود ظهور مخالفت حکم اوبا حکم او تعالی دست از اتباع او بر ندارد و این هم نوعی است از اتخاذ انداد که درآیت کریمه وارد است اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسیح ابن مریم • و همچنین است که حکم حاکم و پادشاه را که مخالف حکم خدا باشد آنرا مثل حکم خدا حق دانند یا عدل شمارند و یا برابر حکم خدا واجب الاتباع دانند این نیز مثل او است که درآیت شریفه وارد است و من لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون هٰکذا قال مولانا عبد العزیز الدهلوي فی التفسیر العزیزي في تفسیر سورة الاخلاص و سورة البقرة و غیرها •]

الشركة بالكسر او الضم لغة اسم مصدر شَرِكَ في كذا بالكسر فهو شريك اي مشارك فهي كالمشاركة

خلط الملکين و يطلق علی العقد کما فی النهاية و شريعة اختصاص من اثنين او اکثر بمحل واحد کما فی المضمرات و هو قريب من المعنی اللغوي و هي نوعان الاولی شرکة ملک اي شرکة بسبب الملک و هي ان يملک اثنان فصاعدا عينا و هي ضربان اختيارية بان يشتريا عينا او يستوليا عينا في دار الحرب او يخلطا مالا أو غير ذلک و جبرية بان اختلط مالهما بحيث يتعذر او يتعسر التمييز بينهما او ورثا مالا او غيره وهذا باعتبار الغالب فان من الجبرية الشرکة فی الحفظ کما اذا ذهب الريح بثوب في دار بينهما فانهما شريکان فی الحفظ فلو بدل لفظ عينا بامر لکان اولی و الثانية شرکة عقد اي بسبب العقد بان يقول احدهما شارکتک في کذا و يقبل الآخر و هي اربعة اوجه مفاوضة و هي ان يشترک اثنان بالمساواة مالا و تصرفا و دينا و ربحا و عنان و هي ان يشترک اثنان ببعض المال او مع التساوي فی المال او مع فضل مال احدهما مع المساواة فی الربح او الاختلاف فيه و هما مذکوران مفصلا في مقاميهما * و شرکة الصنائع و تسمی شرکة المتحرفة و شرکة التقبل و شرکة الاعمال و شرکة الابدان و شرکة التضمن ايضا کما في جامع الرموز و هي ان يشترک صانعان کخياطين او خياط و صباغ و ان يتقبلا العمل باجر بينهما بتساو او بتفاوت * و شرکة الوجوه و تسمی شرکة المفاليس ايضا و هي ان يشترک اثنان في نوع او اکثر بلا مال و لا عمل ليشتريا بوجوههما و يبيعا نقدا او نسية ويکون الربح بينهما سميت بها لما فيها من ابتذال الوجوه اي الوجاهة بين الناس و شهرتهما بحسب المعاملة او لما انهما انما يشتريان بوجاهتهما اذ ليس لهما مال يشتريان بنقد و لذا سميت بشرکة المفاليس هکذا في مختصر الوقاية و شروحها لکن فی التقسيم نظرا لانه يوهم ان شرکة الصنائع و الوجوه مغايرتان للمفاوضة و العنان و ليس کذلک فالاولی فی التقسيم ما ذکره ابو جعفر الطحاوي و ابو الحسن الکرخي ان الشرکة علی ثلثة اوجه شرکة بالاموال و شرکة بالاعمال المسماة بشرکة الصنائع و شرکة بالوجوه و کل منها علی وجهين مفاوضة و عنان کذا فی الدرر شرح الغرر *

الشريک قد عرف معناه مما سبق و هو عند اهل الرمل عبارة عن الشکل المضروب فيه و يجيء في لفظ الضرب في فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة *

الاشتراک في عرف العلماء کاهل العربية و الاصول و الميزان يطلق بالاشتراک علی معنيين احدهما کون اللفظ المفرد موضوعا لمفهوم عام مشترک بين الافراد و يسمی اشتراکا معنويا و ذلک اللفظ يسمی مشترکا معنويا و ينقسم الی المتواطي و المشکک و ثانيهما کون اللفظ المفرد موضوعا لمعنيين معا علی سبيل البدل من غير ترجيح و يسمی اشتراکا لفظيا و ذلک اللفظ يسمی مشترکا لفظيا فقولهم لمعنيين اي لا لمعنی واحد فيشمل ما وضع لاکثر من معنيين فهو للاحتراز عن اللفظ المنفرد و هو الموضوع لمعنی واحد لکنه اذا وقع في معناه شک بحيث يتردد بين معنيين بان هذا اللفظ موضوع لهذا او لهذا

صدق عليه انه للمعنيين على سبيل البدل من غير ترجيح فزيد قيد معا للاحتراز عن مثل هذا المنفرد اذ لا يصدق عليه انه لهما معا ان قيل انا نقطع ان المنفرد ليس موضوعا للمعنيين فلا حاجة الى الاحتراز قلت لمّا دار وضعه بين المعنيين عند المشكك جاز انتسابه اليهما في الوضع بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه بزيادة معا احتياطا و لذا قيل انه للاحتراز عن المشترك معنًى كالمتواطي و المشكك و قولهم على سبيل البدل احتراز عن الموضوع لمجموع المعنيين او اكثر من حيث المجموع و عن المتواطي لكن بحسب الظاهر لان المتواطي يحمل على افراده بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها و قولهم من غير ترجيح احتراز عن اللفظ بالقياس الى معنييه الحقيقي و المجازي فانه بهذا الاعتبار لا يسمى مشتركا و هذا الاحتراز انما هو على تقدير ان يقال بان في المجاز وضعا ايضا هٰكذا يستفاد من العضدي و حواشيه و بالجملة فالمنقول مطلقا ليس مشتركا لانه لابد ان يكون في احد معنييه حقيقة و في الآخر مجازا و لزم من هذا ان يكون المعنيان بنوع واحد من الواضع حتى لو كان احدهما بوضع اللغة و الآخر بوضع الشرع مثلا كالصلٰوة لا يسمى مشتركا و قد صرح بهذا في بعض حواشي الارشاد ايضا * و في بديع الميزان وَضع المشترك لمعنيين فصاعدا لا يلزم ان يكون من لغة واحدة بل يجوز ان يكون من لغة واحدة كالعين للباصرة و الجارية و الذهب و غيرها او من لغات مختلفة مثل بُر فانه في العربية بمعنى چاه و في الهندية برادر انتهى * وقيل المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اوّلا من حيث انهما مختلفتان فاحترز بالموضوع لحقيقتين عن الاسماء المفردة و بقوله وضعا اولا عن المنقول و بالقيد الاخير عن المشترك معنًى انتهى و اطلاق اللفظ و عدم تقييده بالمفرد لايبعد ان يكون اشارة الى عدم اختصاصه بالمفرد

* فائدة * اختلف في ان المشترك واقع في اللغة ام لا و قد يقال المشترك اما ان يجب وقوعه او يمتنع او يمكن و حينئذ اما ان يكون واقعا او لا فهي اربعة احتمالات عقلية وقد ذهبت الى كل منها طائفة الا ان مرجعها الى اثنين اذ لا يتصور هٰهنا وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع و الممتنع هو الممكن الغير الواقع و الصحيح انه واقع و اختلف ايضا في وقوعه في القرآن و الاصح انه قد وقع ودلائل الفرق تطلب من العضدي وحواشيه [اعلم ان في المشترك اختلافات كثيرة الاختلاف الاول في امكانه قال البعض وقوع الاشتراك ليس بممكن لان المقصود من وضع الالفاظ فهم المعاني و اذا وضع لمعان كثيرة فلايفهم واحد منها عند خفاء القرينة و الا يلزم الترجيح بلامرجح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس و توجهها الى اشياء كثيرة بالتفصيل عند زمان الاطلاق لان ملاحظة المعاني بالاوضاع المتعددة المفصلة لابد ان تكون على التفصيل و هذا باطل لما تقرر في موضعه و اجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل و قد يكون في التفصيل مفسدة و في الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله في وقت الهجرة من مكة الى المدينة حين سأله بعض الكفار عن الرسول صلى الله عليه

وآله وسلم بقوله مَن هذا قدّامك فقال الصديق رجل هادينا فالتفصيل هٰهنا كان موجبا للفساد العظيم فالاصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ الواحد لمعان متعـددة مختلفة باوضاع متعددة و قد يجاب بانه يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترجيح بلامرجح لجواز ان يكون بين بعض المعاني و الذهن مناسبة ينتقل الذهن من اللفظ اليه او يكون بعضها مناسبا للفظ بحيث يتبادر الذهن بسبب تلك المناسبة اليه او يكون بعضها مشهورا بحيث يتسارع الذهن بسبب الشهرة اليه او تكون القرينة مرجحة لبعض المعاني على الآخر و الاختلاف الثاني في وقوع الاشتراك في اللغة قال البعض ليس بواقع لان وقوعه يوجب الاجمـال و الابهام و هو مخل للاستعمال اذا لم يبين و اما اذا بين المراد فالبيان هو الكافي للمقصود لاحاجة الى غيره فيلزم اللغو في وقوع المشترك و لان الواضع ان كان هو الله تعالى فهو متعال عن اللغو و العبث و ان كان غيره تعالى فلابد لصدور الوضع من علة غائية لان الفعل الاختياري لابد له من علة غائية كما تقرر في موضعه و اجيب بان الاجمال و الابهـام قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت و مثل ان يريد المتكلم افهام مقصوده للمخاطب المعين و اخفائه عن غيره فيتكلم بلفظ مشترك يفهم المخاطب مراده منه بسبب كونه معهودا بينهما من قبل او بسبب قرينة خفية بحيث يفهم المخاطب دون غيره و المبين قد يكون ابلغ من البيان وحده و قد يحدث من اجتماعهما لطافة في الكلام لا يحصل من البيان وحده و غير ذلك من الفوائد و اجيب بان الواضع اذا كان الله تعالى فقد يكون المقصود منه ابتلاء العلماء الراسخين و قد يكون المقصود منه توسيع المفاهيم بالنظر الى جماعة العلمـاء المجتهدين و قد يكون المقصود تشويق المخاطبين الى فهم المراد حتى اذا ادركوه بعد التأمل وجدوه لذيذا لان حصول المطلوب بعد الطلب و التعب يكون الذ من المنساق بلا تعب و بغير نصب * و ان كان الواضع غيره تعالى فالمقصود قد يكون واحدا من تلك الاغراض وقد يكون غيرها مثل اخفاء المراد من غير المخاطب و مثل اختبار ذهن المخاطب هل يفهم بالقرائن ام لا او اختبار مقدار فهم المخاطب هل يدرك بالقرائن الخفية ام لا وغيرها من الاغراض وقد يكون الواضع متعددا فشخص وضع لفظا لمعنًى واحد ثم شخص آخر وضعه لمعنًى آخر كما في الاعلام المشتركة فالاصح ان المشترك واقع في اللغة والاختلاف الثالث في كون الاشتراك بين الضدين يعني اختلف بعد تسليم امكانه و وقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشتركا بين معان متضادة متباينة فقال بعضهم ليس بواقع لان الاشتراك يقتضي التوحد و التضاد يقتضي التباين و بينهما منافاة فلا يكون واقعا و اجيب بان التوحد و التباين ليسا من جهة واحدة ليلزم المنافاة لان الاول من جهة اللفـظ و الثاني من جهة المعاني فلامنـافـاة حينئذ لاختلاف المحل فالاصح انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض و الطهر و الاختلاف الرابع في عموم المشترك يعني بعد تسليم امكانه ووقوعه وتحققه بين الضدين اختلف في عموم المشترك بان يراد بلفظ المشترك اكثر من معنًى واحد معا اولا الاول مذهب الشافعي و الثاني مذهب الامام الاعظم

ثم بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة او المجاز فذهبت طائفة منهم الى انه حقيقة لان كلا من معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له و هذا هو الحقيقة، و قال الآخرون منهم انه مجاز و ان لفظ المشترك ليس بموضوع لمجموع المعنيين و الا لما كان استعماله في احدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه و اللازم باطل بالاتفاق فثبت انه ليس بموضوع للمجموع فلم يكن حقيقة و استدل الشافعي على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما الخ بان الصلوة مشتركة بين الرحمة و الاستغفار و الدعاء و في الآية الرحمة و الاستغفار كلاهما مرادان من لفظ واحد و هو يصلون لان الصلوة من الله رحمة و من الملائكة استغفار و الجواب عن هذا الاستدلال ان الآية سيقت لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله و ملائكته ولا يصح ذلك الا باخذ معنى عام شامل للكل و هو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه و سلم فيكون المعنى الله و ملائكته يعتنون بشأن النبي يا ايها المؤمنون اعتنوا انتم ايضا بشأنه و ذلك الاعتناء من الله رحمة و من الملائكة استغفار و من المؤمنين دعاء فالصلوة ههنا لمعنى الاعتناء سواء كان حقيقة او مجازا و هو مفهوم واحد و معنى عام لكن يختلف باختلاف المحال فكانت لها افراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلوة اليها و عند الامام لا يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لما مر و لان الوضع تخصيص اللفظ للمعنى فكل وضع في المشترك يوجب ان لا يراد به الا هذا المعنى الموضوع له و يوجب ان يكون هذا المعنى تمام الموضوع له فارادة المعنى الآخر ينافي الوضع للمعنى الاول فلا يكون استعماله في كلا المعنيين بالوضع فلم يكن حقيقة و لا مجازا لانه اذا استعمل في اكثر من معنى واحد فقد استعمل في الموضوع له و غير الموضوع له ايضا لان كل واحد من المعنيين موضوع له باعتبار وضع اللفظ لذلك المعنى و غير الموضوع له باعتبار وضعه للمعنى الآخر فلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز و هو لا يجوز عند الامام الاعظم فبطل استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد هذا خلاصة ما في التوضيح و التلويح و حاشية المبين و الحسن على السلم] * فائدة * اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا او مجازا كالنكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطي مجازا في العقد و انه مشترك بينهما فليحمل على المجاز لانه اقرب * فائدة * جوز الشافعي و ابو بكر الباقلاني و بعض المعتزلة كالجبائي و عبد الجبار و غيرهم ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة و الشمس لا كاستعمال القرء في الحيض و الطهر معا الا ان عند الشافعي و ابي بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الى احد معنييه او معانيه وجب حمله على جميع المعاني كسائر الالفاظ العامة و عند الباقيين لا يجب فصار العام عندهم قسمان قسم متفق الحقيقة و قسم مختلفها ، و عند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة ، و عند الحنفية و بعض المحققين

و جميع اهل اللغة و ابي هاشم و ابي عبد الله البصري لا يصح ذلك لا حقيقة و لا مجازا •

المشترك يطلق على معنيين على ما عرفت و قد يطلق ايضا على مقابل الفارق كما يجيئ في فصل القاف من باب الفاء و الاعداد المشتركة و المتشاركة و كذا المقادير هي الغير المتباينة و قد سبقت في فصل النون من باب الباء الموحدة [و في الجرجاني المشترك ما وضع لمعنًى كثير كالعين لاشتراكه بين المعاني و معنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط كالقرء و الشفق فيكون مشتركا بالنسبة الى الجمع و مجملا بالنسبة الى كلواحد و الاشتراك بين الشيئين ان كان بالنوع يسمى مماثلة كاشتراك زيد و عمرو في الانسانية و ان كان بالجنس يسمى مجانسة كاشتراك انسان و فرس في الحيوانية و ان كان بالعرض فانكان في الكم يسمى مادة كاشتراك ذراع من خشب و ذراع من ثوب في الطول و انكان في الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الانسان و الحجر في السواد و ان كان بالمضاف يسمى مناسبة كاشتراك زيد و عمرو في بنوة بكرو ان كان بالشكل يسمى مشاكلة كاشتراك الارض والهواء في الكرية و ان كان بالوضع المخصوص يسمى موازنة و هو ان لا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك و ان كان بالاطراف يسمى مطابقة كاشتراك الاجانين في الاطراف انتهى •]

الشك بالفتح و تشديد الكاف هو تجويز امرين لا مزية لاحدهما على الآخر [و قيل اعتدال النقيضين عند الانسان و تساويهما و ذلك قد يكون لوجود امارتين متساويتين عنده بالنقيضين او لعدم الامارة فيهما و الشك ضرب من الجهل و اخص منه لان الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأسا فكل شك جهل و لا عكس و الشك كما يطلق على ما لا يترجح احد طرفيه على الآخر كذلك يطلق على مطلق التردد كقوله تعالى لفي شك منه و على ما يقابل العلم • قال الجويني الشك ما استوى فيه اعتقادان او لم يستويا و لكن لم ينته احدهما الى درجة الظهور الذي يبني عليه العاقل الامور المعتبرة و الريب ما لم يبلغ درجة اليقين و ان ظهر نوع ظهور و يقال شك مريب و لا يقال ريب مشكك و الشك سبب الريب كانه شك اولا فيوقعه الشك في الريب فالشك مبدء الريب كما ان العلم مبدء اليقين و الريب قد يجيئ بمعنى القلب والاضطراب و في الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك هكذا في كليات ابى البقاء] و يجيئ في لفظ الظن ايضا في فصل النون من باب الظاء المعجمة •

المشكوك يقال لما يستوي طرفاه في النفس و لما لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه و قد سبق تحقيقه في لفظ الجائز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم •

التشكيك عند المنطقيين كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد لا على السواء بل على التفاوت و ذلك اللفظ يسمى مشككا بكسر الكاف المشددة و يقابله التواطؤ و هو كون اللفظ موضوعا لامر عام بين الافراد على السواء و ذلك اللفظ يسمى متواطئا ثم التشكيك قد يكون بالتقدم و التأخر بان يكون

حصول معناه في بعض الافراد متقدما بالذات على حصوله في البعض الآخر كالوجود فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن قبلية ذاتية لانه مبدء لما عداه ولا عبرة بالتقدم الزماني في باب التشكيك كما في افراد الانسان لرجوعه الى اجزاء الزمان لا الى حصول معناه في افراده فلا يقال ان زيدا اقدم او اولى او اشد من عمرو على ما نقل عن بهمنيار ان معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل وقد يكون بالاولوية و عدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم و اثبت و اقوى منه في الممكن و الفرق بين هذا و الاول ان المتـأخر قد يكون اثبت و اقوى من المتقدم فان الوجود في الاجسام الكائنة الحادثة في عالمنا هذا اثبت و اقوى منه في الحركة الفلكية المتقـدمة عليها تقدما بالذات و قد يكون اي التشكيك بالشدة و الضعف كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج اذ تفريق البصر في الثلج اكثر و اكمل منه في العاج و كالوجود ايضا فان آثاره في الواجب اكثر منه في الممكن * اعلم ان منهم من نفى التشكيك مستدلا بان التفاوت الذي بين افراد المشكك ان كان مأخوذا في الماهية اي في مسمى المشكك كان مشتركا لفظيا و ان لم يكن فيها بل في عوارضها كان مفهوم اللفظ حاصلا في الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك العارض الخارج فيكون متواطئا * و الجواب ان التفاوت مأخوذ في ماهية ما صدق ذلك المسمى عليه من الافراد دون ماهية مسماه و مفهومه فلا يلزم التواطؤ لاعتباره في الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتباره في ماهية المسمى و الحاصل ان التفاوت ليس في الماهية ولا في العوارض بل في اتصاف الافراد بها اي بتلك الماهية فلا تشكيك في الجسم ولا في السواد بل في اسود و معنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف و يحلله اليها حتى ان الاوهام العامية تذهب الى انه متألف منها و بيان ان المراد بما صدق عليه هل هو الحصص التي هي افراد اعتبارية له او الافراد الحقيقية و ان مسمى المشكك هل يجوز ان يكون ذاتيا لماهية الافراد الحقيقية اولا و ان وجوه التفاوت داخلة في ماهية الافراد او الحصص او في هوية احدهما و ان التشكيك ينحصر بالاستقراء في ثلثة اقسام مما يحتاج الى الاطناب وتعمق الانظار هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للسيد السند و شرح المطالع و غيرها [اعلم انه لا تشكيك في الماهيات بان تكون الماهية من حيث هي هي متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان افراد الماهية كلها سواء بالنسبة الى تلك الماهية كالانسان بالنسبة الى زيد و عمرو و بكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنحو من الانحاء الاربعة المذكورة و ان كانت متفاوتة باعتبار الاوصاف المختلفة و المتباينة فان التفاوت بالنسبة الى ما وراء الانواع الاربعة المذكورة من الاوصاف و العوارض لا اعتبار له في امر التشكيك فالتفاوت المعتبر في التشكيك منحصر في امور اربعة و كلها منتف في الماهيات اما انتفاء الاولين فللزوم المجعولية الذاتية فلان صدق الماهية اذا كان على بعض الافراد علة لبعض آخر فثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلة مع انها ذاتية له و هذا هو المجعولية الذاتية و كذا اذا كان صدقها في البعض

اولى من غير افتقار الى امر خارج و في الآخر يفتقر الى الخارج فصارت في ثبوتها لما هي ذاتية محتاجة الى شيء آخر و هذا عين معنى المجعولية الذاتية و اما انتفاء الاخيرين فلان الاشد و الا زيد اما ان يشتملا على شيء لا يكون في الاضعف و الا نقص اولا فعلى الثاني لا يكون الفرق بينهما فما وجه كون احدهما اشد و ازيد و الآخر اضعف و انقص و على الاول لا يخلو اما ان يكون الشيء الذي يشتمل عليه الاشد و الازيد معتبرا في ماهيتهما اولا فعلى الاول تكون ماهيتهما مشتملة على شيء ليس في ما هيتي الاضعف و الانقص فلا تكون ماهيتهما من ماهية الاشد و الا زيد لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فصارا مختلفي الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة في الصدق فلم يوجد التشكيك فيها و على الثاني يكون التشكيك في الامر الخارج من الماهية لا في الماهية * و اقول ايضا لا تشكيك في العوارض فان العارض هو المبدء القائم بالشيء كالسواد مثلا لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التي هي هذا العارض ذاتي لها كالسوادات الخاصة في المحال المختلفة فذلك باطل لما مر في بطلان تشكيك الماهية و اما بالنظر الى معروضه الذي هو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه لان المعنى المصدري لا يحمل بحمل المواطاة على المعروضات و الكلي المشكك محمول على افراده بالمواطاة فلا يكون التشكيك الا في العرضي اي الكلي الخارج المحمول كالاسود مثلا و هذا هو مذهب المشائين * و خلاصة كلامهم انه لا تشكيك في الماهية بالنسبة الى افرادها بنحو من الانحاء الاربعة للزوم المجعولية الذاتية على تقدير الاولية و الاولوية كما عرفت و للزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة و الزيادة مع ان التشكيك لابد له من ان تكون ماهية واحدة لما مر و كذلك التشكيك في العوارض لانه اما بالنسبة الى حصصها فحالها كحال الماهية بالنسبة الى افرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها و اما بالنسبة الى معروضاتها فهو باطل لعدم حملها عليها و المشكك لابد ان يكون محمولا فلا تشكيك الا في اتصاف الماهية بالعوارض و هو المعتبر بالاسودية مثلا فالتشكيك ليس في الجسم بالنسبة الى افراده و لا في السواد مثلا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في اتصاف الجسم بالسواد و هو كونه اسود مثلا هكذا في حاشية سلم العلوم للمولوي مبين الكهنوي *]

فصل اللام * الشاقول بالقاف چوبی که کشاورزان بصره دارند و درسر آن آهن خمیده میکنند و در کتب اهل هندسه سنگی را گویند که بریسمان از کونیا بیاویزند تا همواري زمین بدان معلوم کنند کذا في المنتخب و در شرح خلاصة الحساب می گوید که شاقول ریسمانیست که در یکطرف او چیزی ثقیل مثل سنگ و غیره بندند *

الشكل بالفتح و سكون الكاف مانند و بکسر شین نیز آمده و آنچه لائق و شایسته و موافق کسی باشد و صورت چیزی اشكال وشُكول جمع * وپاي چارپا برسن بستن وحرف را اعراب دادن چنانچه اشكال

بدان برطرف شود كذا في المنتخب * و عند الصوفية هو وجود الحق كما في بعض الرسائل * و عند اهل العروض هو اجتماع الخبن و الكف كحذف الالف و النون من فاعلاتن فيبقى فعلاتُ بالضم و الركن الذي فيه الشكل يسمى مشكولا و وجه تسمية آنكه چون الف و نون از دو طرف فاعلاتن افتاد آن مد صوت كه پيش ازين بود درو نماند همچنانكه اسپ را بعد از شكيل كردن آن رفتار كه دارد نمى ماند هكذا في عروض سيفي و عنوان الشرف * و عند الحكماء و المهندسين هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي الجسم التعليمي او السطح فالاول كشكل الكرة فانها ليس لها الا حد واحد و الثاني كشكل المثلث و المراد بالاحاطة التامة فخرجت الزاوية فانها على الاصح هيئة للمقدار من جهة انه محاط بحد واحد او اكثر احاطة غير تامة فاذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بثلثة خطوط مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بها فالهيئة العارضة له هي الشكل و اذا اعتبر منها خطان متلاقيان على نقطة منه كانت الهيئة هي الزاوية هذا هو المشهور و يلزم منه ان لا يكون لمحيط الكرة شكل توضيحه انهم صرحوا بان حد الخط اي نهايته نقطة وحد السطح خط و حد الجسم سطح و لا شك ان محيط المضلعات حدود و هي الخطوط بالفعل بخلاف محيط الكرة و امثالها كالشكل البيضي فانها سطح واحد و ليس لها حد ان ليس لها خط بالفعل و الخط المفروض لا يجدي ثبوت الحد بالفعل فلا يكون لها شكل لعدم صدق تعريفه عليها فالانسب ان يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار ليشتمل ذلك محيط الكرة و امثالها * و هو قسمان مسطح ان كان ما احاط به خط واحد كالدائرة او اكثر كالمثلث و مجسم انكان محيطه سطحا واحدا كالكرة او اكثر كالمكعب و قد يطلق الشكل بمعنى المشكل و لهذا عرف اقليدس بانه ما احاط به حد او حدود و يؤيد ما ذكر ما في شرح حكمة العين من ان الشكل مفسر بتفسيرين احدهما ما يحيط به حد او حدود كالمربع و المثلث و هو الشكل الذي يستعمله المهندسون الذين يقولون انه مساو لشكل آخر او نصفه او ثلثه و يعنون بذلك مقدارا مشكلا و هو بهذا المعنى من مقولة الكم فان ما احاط به سطح او جسم و ثانيهما الهيئة الحاصلة من وجود الحد او الحدود كالتربيع و التثليث و نحوهما و هو بهذا المعنى من مقولة الكيف انتهى * فائدة * قال الحكماء كل جسم له شكل طبيعي و الجسم البسيط بمعنى ما لا يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الحقائق ليس له شكل الا الكرة و معنى الشكل الطبيعي على قياس ما عرفت في لفظ الحيز مع اضطراب كلام القوم فيه هكذا ذكر العلمي * و عند المنطقيين هو وضع الاوسط عند الحدين الآخرين اي الاصغر و الاكبر و هذا يستعمله الاصوليون ايضا و الوضع ههنا بمعنى المقولة و لذا قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي الشكل هو الهيئة الحاصلة من نسبة الاوسط الى الاصغر و الاكبر انتهى * ثم الاشكال اربعة لان الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقول النبي صلى الله عليه و سلم كل بدعة ضلالة

وكل ضلالة في النار ونتيجته كل بدعة في النار * وشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وهو يختص بانه ينتج الموجبة الكلية وباقي الاشكال لاينتج الموجبة الكية بل اما موجبة جزئية اوسالبة وان كان محمولا فيهما اي في الصغرى والكبرى فهو الشكل الثاني كقول البعض كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول ونتيجته كل غائب لايصح بيعه * وشرط انتاجه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب وكلية كبرته ومن خواصه انه لاينتج الا السالبة وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث كقول البعض كل بر مقتات وكل بر ربوي ونتيجته بعض المقتات ربوي * وشرط انتاجه ان تكون صغرته موجبة وان تكون احدى مقدمتيه كلية ومن خواصه ان نتيجته لا تكون الاجزئية وان كان عكس الاول بان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع وسماه البعض بالسياق البعيد ايضا كما في شرح اشراق الحكمة كقولنا كل عبادة لا تستغني عن النية وكل وضوء عبادة ونتيجته بعض مستغن عن النية ليس بوضوء هكذا في العضدي * وفي شرح المطالع هذا مختص بالقياس الحملي ومن الواجب ان يعتبر بحيث يعمه وغيره فقال الوسط ان كان محكوما به في الصغرى محكوما عليه في الكبرى فهو الشكل الاول وهكذا الى آخر التقسيم انتهى * وقد يطلق الشكل على نفس القياس باعتبار اشتماله على الهيئة المذكورة صرح بذلك نصيرالدين في حاشية القطبي والصادق الحلوائي في حاشية الطيبي * وعند اهل الرمل هو هيئة ذات اربع مراتب حاصلة من اجتماع الافراد والازواج او من اجتماع احدهما مثل ⚏ و ⁝ و ☷ و مرتبهٔ اول ازين مراتب آتش است و دوم باد و سيم آب و چهارم خاك و اين اشكال منحصرند در شانزده يكي از آنها طريق است كه ابوالرمل خوانند و دوم جماعت كه بتضعيف نقاط طريق حاصل مي شود و اورا ام الرمل گويند وباقي اشكال از مسدودات ومفتوحات ونباترا متولدات گويند چنانكه در لفظ مسدود گذشت درفصل دال مهمله از باب سين مهمله * بدانكه هر شكلي كه مرتبهٔ آتش و خاك او هردو فرد باشند آنرا منقلب خوانند مثل ⁝ و هر شكلي كه مرتبهٔ آتش وخاك او هردو زوج باشند آنرا ثابت خوانند چون ⚏ وهر شكلي كه مرتبهٔ آتش او فرد باشد و خاك او زوج آنرا خارج گويند چون ⚏ واگر بعكس اين باشد آن را داخل گويند چون ☷ و نيز مي گويند آتش خارج و باد داخل و آب منقلب و خاك ثابت و نيز گويند اگر آتش در خانهٔ باد بود يا باد درخانهٔ آتش منقلب وخارج دانند واگر آتش درخانهٔ آب يا آب درخانهٔ آتش داخل نامند وآتش درخانهٔ خاك يا خاك در خانهٔ آتش ثابت نامند و باد درخانهٔ آب يا آب در خانهٔ باد ثابت و داخل نامند وباد در خانهٔ خاك يا خاك در خانهٔ باد منقلب نامند و اينكه مذكور شد از داخلي و خارجي وثابتي و منقلبي در نقاط است هكذا في السرخاب *

الشكل الحماري عند المهندسين هوان كل ضلعي مثلث فهما معا اطول من ثالث سمي به لظهوره

شكل العروس عندهم هو ان شكل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة يساوي مربعي ضلعيها و انما سمي به لحسنه و جماله •

الشكل المغني بالغين المعجمة بعدها نون عندهم هو كل مثلث من قسي دوائر عظام تكون فيه زاوية قائمة و اخرى اصغر من قائمة فان نسبة جيب وتر القائمة الى جيب وتر الزاوية الاصغر كنسبة الجيب الاعظم الى جيب الزاوية الاول •

الشكل الماموني هو ان الزاويتين اللتين على قاعدة المثلث المتساوى الساقين متساويتان و كذا الزاويتان الحادثتان تحت القاعدة ان اخرج الساقان و جميع هذه الاشكال مذكورة في اشكال التاسيس و غيره و الظاهر ان الشكل على هذا عبارة عن مسئلة مدللة من المسائل الهندسية و يؤيده ما وقع في شرح اشكال التاسيس من ان المذكور في المتن اما ان يكون مقصودا بالذات و هو الاشكال او يكون المقصود متوقفا عليه و هو المقدمة المذكورة في المتن نسب الى المامون و هو احد الخلفاء العباسية لانه زاد ذلك الشكل على اكمام بعض الملبوسات لما كان يحبه •

المشاكلة عند المتكلمين و الحكماء هي الاتحاد في الشكل و يرادفه التشاكل كما في شرح المواقف و غيره • و عند اهل البديع هي من المحسنات المعنوية و هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقا او تقديرا اي لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير وقوعا محققا او مقدرا فالاول كقوله تعالى تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في نفسك و قوله و مكروا و مكر الله فان اطلاق النفس و المكر في جانب الباري تعالى انما هو لمشاكلة ما معه و الثاني كقوله تعالى صبغة الله اي تطهير الله لان الايمان يطهر النفوس و الاصل فيه ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية و يقولون انه تطهير لهم فعبر عن الايمان بصبغة الله للمشاكلة بهذه القرينة هكذا في المطول والاتقان • و قال الچلپي ان كان بين الشيء و بين غيره علاقة مجوزة للتجوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال و تكون المشاكلة موجبة لمزيد حسن كما بين السيئة و جزائها في قوله تعالى و جزاء سيئة سيئة مثلها [و قوله تعالى اعتدوا مثل ما اعتدى عليكم لما بين الفعل و جزائه من المشاكلة المعنوية و المماثلة الباطنية و قد قيل بالفارسية • بيت • كند گر بر تو ظلم از كين بد انديش • تو هم آن ظلم كن بر روي ميند يش •] و ان لم تكن كما بين الطبخ و الخياطة في قول الشاعر • شعر • قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه • قلت اطبخوا لي جبة و قميصا • فلابد ان يجعل الوقوع في الصحبة علاقة مصححة للمجاز في الجملة و الا فلا وجه للتعبير به عنه فان قيل كان ينبغي ان تعد المشاكلة من البدائع اللفظية لانها تتعلق باللفظ اجيب بانها انما صوحبت مع المطابقة و المقابلة لتجانسهما و من ثم سماها صاحب الكشاف بالمطابقة و المقابلة في قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب الآية حيث قال جاءت على سبيل المقابلة واطباق الجواب على السؤال انتهى •

المشاكل نزد اهل عروض اسم بحريست از بحور خاصه بعجم و اصل آن فاعلاتن مفاعيلن مفاعيلن دو بار و مشاكل مكفوف فاعلات مفاعيل مفاعيل دو بار و وجه تسمية اين بحر بدان آنكه مشابه و موافق بحر قريب است در اركان و اختلاف نيست مگر بتقديم و تأخير كذا في عروض سيفي •

المشكل اسم فاعل من الاشكال و هو الداخل في اشكاله و امثاله • و عند الاصوليين اسم للفظ يشتبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد منه الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال كذا قال شمس الائمة و يقرب منه ما قيل المشكل ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله و معنى التأمل والطلب ان ينظر اولا في مفهوم اللفظ ثم يتأمل في استخراج المراد كما اذا نظرنا في كلمة انّى الواقعة في قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فوجدناها مشتركة بين معنيين بمعنى اين و بمعنى كيف فهذا هو الطلب ثم تأملنا فوجدناها بمعنى كيف في هذا المقام لقرينة الحرث فخرج الخفي و المجمل و المتشابه اذ في الخفي يحصل المراد بمجرد الطلب و في المجمل يحصل بالطلب و التأمل و الاستفسار و في المتشابه لا يحصل المراد اصلا • قال القاضي الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقته في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل و كثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما اي بين المشكل و المجمل و بالجملة فالمشكل لفظ خفي المراد منه بنفس ذلك اللفظ خفاء يدرك بالعقل هكذا يستفاد من كشف البزدوي و التلويح و غيرهما من الكتب الحنفية •

الشمائل عند الصوفية هي امتزاج الجماليات و الجلاليات كما وقع في بعض الرسائل •

فصل الميم * الشلجمي عند المهندسين هو شكل مسطح يحيط به قوسان متساويتان مختلفتا التحدب كل منهما اعظم من نصف الدائرة و يسمى عدسيا ايضا سمي بذلك تشبيها له بالشلجم و هو معرب شلغم و تشبيها له بالعدس • و الشبيه بالشلجمي شكل يحيط به قوسان غير متساويتين مختلفتا التحدب احدٰهما نصف الدائرة و الاخرى اعظم منه • و الجسم الشلجمي و العدسي جسم يحدث من ادارة المسطح العدسي على قطره الاصغر نصف دورة فان للشلجمي قطرين احدهما الخط الواصل بين زاويتيه و هو القطر الاطول و ثانيهما الخط المنصف للقوسين العمود على القطر الاطول و هو القطر الاصغر هٰكذا في ضابط قواعد الحساب و على هذا فقس الجسم الشبيه بالشلجمي •

الشم عند المتكلمين و الحكماء نوع من الحواس الظاهرة و هي قوة مستودعة في زائدتي مقدم الدماغ مثل حلمتي الثدي و الجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة و ذي الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها من غير ان يخالطه شيء من اجزاء ذي الرائحة و أيّد ذلك بان الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء

انما ينفعل بالرائحة من مجاورتها ولاشك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر • و قال بعضهم سببه انفصال اجزاء من ذى الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة فتدركها و رد بان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة و يدوم ذلك مدة بقائه ولايقلّ وزنه ولو كان ذلك بتخلل منه لامتنع ذلك • و قيل انه يفعل ذو الرائحة فى الشامة من غير استحالته فى الهواء و لا بتجزّ و انفصال و رد بان المسك قد يذهب به الى المسافة البعيدة و يحرق بالكلية مع ان رائحته مدركة فى الهواء ازمنة متطاولة ثم اعلم ان ما يدرك بالشم يسمى مشموما ولا اسم له عند المتكلمين الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملايمة و المنافرة فيقال للملايم طيب وللمنافر منتن الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او حامضة الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد و التفاح كذا في شرح المواقف وغيره •

الاشمام هو عند القراء و النحاة عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت • و قيل ان تجعل شفتيك على صورتها و كلاهما واحد و يختص بالضم سواء كانت حركة اعراب او بناء اذا كانت لازمة و هو بهذا المعنى من اقسام الوقف كما فى الاتقان و اما الاشمام بمعنى ان تنحو الكسرة نحو الضمة فتميل الياء الساكنة بعدها نحو الواو قليلا اذ هي تابعة لحركة ما قبلها فيستعمله النحاة و القراء في نحو قيل و بيع • و قيل الاشمام في نحو قيل و بيع كالاشمام حالة الوقف اعني ضم الشفتين مع كسرة الفاء خالصا هذا خلاف المشهور عند الفريقين • وقيل الاشمام ان تأتي الضمة خالصة بعدها ياء ساكنة و هذا ايضا غير مشهور عندهم و الغرض من الاشمام في نحو قيل و بيع الايذان بان الاصل الضم في اوائل هذه الحروف هكذا فى الفوائد الضيائية في بحث الفعل المجهول •

فصل النون * الشأن بالفتح وسكون الهمزة الامر و الشئون الجمع • و الشئون عند الصوفية هي صور العالم في مرتبة التعين الاول • و فى التحفة المرسلة للعالم ثلث مواطن احدها التعين الاول و يسمى فيه شئونا و ثانيها التعين الثاني و يسمى فيه اعيانا ثابتة و ثالثها التعين فى الخارج و يسمى فيه اعيانا خارجية انتهى •

[**الشئون الذاتية** اعتبار نقوش الاعيان و الحقائق فى الذات الاحدية كالشجرة و اغصانها و اوراقها و ازهارها و ثمارها فى النواة و هي التي تظهر فى الحضرة الواحدية و ينفصل بالعلم كذا فى الاصطلاحات الصوفية •]

الشيطانية فرقة من غلاة الشيعة منسوبة الى محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى نور غير جسماني و مع ذلك هو على صورة انسان و انما يعلم الاشياء بعد كونها كذا في شرح المواقف •

الشيطان بالفتح وسكون المثناة التحتانية ماخوذ من شطن شطونا اي بعد بعدا وزنه فيعال سمي

الشيطان شيطانا لبعده من الله • وقيل مأخوذ من شاط شيطا اي هلك هلاكا فعلى هذا وزنه فعلان و وجه التسمية ظاهر و قد سبق معناه في لفظ الجن و يجيء في لفظ المفارق ايضا • وفي مجمع السلوك و اما الشيطـــان فهو نار غير صافية ممتزجة بظلمات الكفر تجري من ابن آدم مجرى الدم انتهى • اعلم انهم اختلفوا في معنى قوله تعالى شياطين الانس و الجن على قولين القول الاول ان الشياطين كلهم ولد ابليس الا انه جعل ولده قسمين فارسل احد القسمين الى وسوسة الانس و القسم الآخر الى وسوسة الجن فالقسم الاول شياطين الانس و الثاني شياطين الجن و القول الثاني ان الشياطين كل عات متمرد من الانس و الجن و لذا قال عليه السلام لابي ذر هل تعوذت بالله من شر شيطان الانس و الجن قال قلت هل للانسان شيطان قال نعم هو اشر من شياطين الجن و هذا قول ابن عباس كذا في التفسير الكبير •

فصل الواو * الشفة بفتح الشين و الفاء في الاصل شفو فابدل اللام بالتاء تخفيفا شريعة شرب بني آدم و البهائم والشرب بالضم او الفتح مصدر من حد علم اي استعمالهم الماء لدفع العطش او الطبخ او الوضوء او الغسل او غسل الثياب و نحوها يقال هم اهل الشفة اي الذين لهم حق الشرب بشفاههم و ان يشفو دوابهم فالزرع و الشجر ليسا من اهل الشفـــة كما في المبسوط و البهيمة مالانطق له لكن خص التعارف بما عدا السباع و الطير كما في المضمرات هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي •

[**الشفتان** هر دو لب شفة واحد و لام كلمة او حرف ها است كذا في القاموس • و بيت الشفتين و واصل الشفتين آنكه در هر كلمة او وقت خواندنش لب بلب بهم رسد و آن دو حرف است با و ميم چنانچه امير خسرو ميفرمايد • رباعي • موئي مه ما ببوى ما بويا به • بي او مويم و موئى ويم ماوا به • مائيم و مهى و آن مه با ما به • ما با مه و موي مه ما با ما به • و واسع الشفتين آنست كه در خواندنش لب بلب نمى رسد چنانچه درين رباعي است • رباعي • اي ديده رخ نگار ديدن خطر است • اي دل سر اين رشته كشيدن خطر است • هان تا نچشي ز ساغر عشق دگر • زنهار دلا زهر چشيدن خطر است • كذا في مجمع الصنائع و شرحه •]

الشهوة بالفتح و سكون الهاء هي توقان النفس الى المستلذات و قد تطلق على الجوع ايضا • و الشهـــوة الكلبية هي زيادة الشهـــوة و امتدادها و الحرص على المأكولات كما هو في طبع الكلاب كذا في بحر الجواهر •

المشتهاة عند الفقهاء امرأة يرغب فيها الرجال و هي بنت تسع سنين و عليه الفتوى • وعن الشيخين ان بنت خمس سنين مشتهاة اذا اشتهت مثلهـــا و عن محمد ان بنت ثمان او تسع مشتهاة اذا كانت ضخمة كما في المحيط كذا في جامع المرز •

فصل الهاء * الشبه بالكسر و سكون الموحدة و بفتحتين ايضا المثل كما في المنتخب •

وعند الاصوليين هو من مسالك اثبات العلية • قالوا الوصف اما ان تعلم مناسبته بالنظر الى ذاته اولا و الاول المناسب و الثاني اما ان يكون مما اعتبره الشرع في بعض الاحكام و التفت اليه اولا و الاول الشبه و الثـــاني الطرد و علية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع و النص و السير و هل تثبت بمجرد المناسبة اي تخريج المناط فيه نظر و الا يخرج عن كونه شبيها الى كونه مناسبا مع ان ما بينهما من التقابل • و من اجل انه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريف الشبه تارة هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل و قيل تارة هو مايوهم المناسبة و ليس بمناسب فبناء كلا التعريفين على ان الشبه لا يثبت بمجرد المناسبة بل لابد في مناسبته للحكم من دليل زائد عليه اذ لو ثبت بالنظر الى ذاته لما كان شبيها بل مناسبا و قيل اثباته بتخريج المناط مبني على تفسيره فمن فسره بمـــا يوهم المناسبة منعه لان تخريج المناط يوجب المناسبة و من فسره بالمناسب الذي مناسبته لذاته جوزه لجوازان يكون الوصف الشبهي مناسبا يتبع المناسب بالذات و هذا فاسد لان تخريج المناط يقتضي كون الوصف مناسبا بالنظر الى ذاته مثاله ان يقـــال في عدم جواز ازالة الخبث بالمـــائع ان ازالة الخبث طهارة تراد للصلٰوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث بجامع الطهارة و هو وصف شبهي لان مناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة لكن الشارع لما اثبت الحكم و هو تعيين المـــاء في بعض الصور وجودها كالصلٰوة و الطواف و مس المصحف اوهم ذلك مناسبتها • ثم الشبه حجة عند جماعة و هو مذهب الشافعي رح و ليس بحجة عند الحنفية و جماعة كالقاضي ابي بكر الباقلاني لانه اما مطلع على المناسب المؤثر فيكون حاكما به اولا و هو حكم بغير دليل • اعلم ان لفظ الشبه يقال على معان أخر ايضا بالاشتراك حتى قال امام الحرمين لا تتحرر فى الشبه عبـــارة مستمرة في صناعة الحدود فمنهم من فســـره بماتردد فيه الفرع بين الاصلين يشاركهما فى الجامع الا انه يشارك احدهما في اوصاف اكثر فيسمى الحاقه به شبها كالحاق العبد المقتول بالحر فان له شبها بالفرس من حيث المـــالية و شبهـــا بالحر لكن مشابهته بالحر فى الاوصاف و الاحكام اكثر فالحق بالحر لذلك و حاصل هذا المعنى تعارض مناسبتين ترجح احدٰهما و منهم من فسره بما يعرف فيه المناط قطعـــا الا انه يفتقر في آحاد الصور الى تحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل و منهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم فى اللعان بانه يمين لا شهادة و ان وجدا فيه • و قال القاضي هو الجمع بين الاصل و الفرع بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب و هو قياس الدلالة فليس شيئ من تلك المعاني معنى من الشبه المعدود في مسالك العلة هٰكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للمحقق التفتازاني و غيرهما •

[**الشبيه بالمعين**] هو شكل ذو اربعة اضلاع لا تكون اضلاعه متســـاوية و لا زواياه قائمـــة و لكن

يتساوى كل متقابلين من اضلاعة و زواياه هكذا في حدود تحرير اقليدس •]

شبيهة القوس عند اهل الهيئة هي القوس التي توتر زاوية عند المركز مساوية لزاوية توترها تلك القوس عند مركزها و الظاهر انه يشترط في الشبيهة ان تكون من دائرة اما اصغر من دائرة القوس الأخرى او اعظم منها اما اذا تساوى زاويتا قوسين من دائرتين متساويتين فلا يقال للقوسين انهما شبيهتان بل متساويتان و لو اطلق المتشابهتان عليهما لكان على سبيل التجوز و ان قيل شبيهة القوس هي القوس التي تكون نسبتها الى دائرتها كنسبة تلك القوس الى دائرة نفسها يكون اعم منه لانه يشتمل ايضا لما اذا كان كل من القوسين نصف دائرة او اكثر منه و لو اعتبر زاوية المحيط بدل زاوية المركز لكان ايضا اعم بان يقال شبيهة كل قوس هي التي توتر زاوية عند محيط دائرتها مساوية للزاوية التي توترها عند محيط دائرتها و ان شئت قلت شبيهة كل قوس هي التي تكون زاوية قطعتها مساوية لزاوية قطعة تلك القوس و المراد بزاوية القطعة زاوية تحدث عند نقطة من محيط تلك القطعة من خطين يخرجان من طرفي المحيط الى تلك النقطة هكذا ذكر في شرح الچغميني و حاشيته لعبد العلي البرجندي في آخر الباب الرابع من المقالة الاولى •

الشبهة بالضم و سكون الموحدة پوشيدگي كار اشتباه پوشيده شدن كار مشتبهات كارهاي مانند كذا في بحر الجواهر • و في جامع الرموز في بيان حد الزنا في كتاب الحدود ان الشبهة اسم من الاشتباه و هي ما بين الحلال و الحرام و الخطاء و الصواب كما في خزانة الادب و به يشعر ما في الكافي من انها ما يشبه الثابت و ليس بثابت و ما في شرح المواقف من ان الشبهة ما يشتبه الدليل و ليست به كادلة المبتدعين و في القاموس و غيره انها الالتباس كما عرفت سابقا • و هي على ما في جامع الرموز و فتح القدير و غيرهما من التلويح و معدن الغرائب انواع منها شبهة العقد كما اذا تزوج امرأة بلا شهود او امة بغير اذن مولاها او تزوج محرمة بالنسب او الرضاع او المصاهرة فلاحد في هذه الشبهة عند ابي حنيفة رح و ان علم بالحرمة لصورة العقد لكنه يعزر و اما عندهما فكذلك الا اذا علم بالحرمة و الصحيح الاول كما في الاول و منها شبهة في الفعل و يسمى بشبهة الاشتباه و شبهة مشابهة و شبهة في الظن اي شبهة في حق من اشتبه عليه دون من لم يشتبه عليه و هي ان يظن ما ليس بدليل الحل او الحرمة دليلا و لابد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه فاذا زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط و ان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه سقط بها الحد لكن لا يثبت النسب و لا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا و منها شبهة في المحل و يسمى شبهة حكمية و شبهة ملك و شبهة الدليل و هي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة او الحل مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث هذا الدليل شبهة في حل ما ليس بحلال و عكسه و هذا النوع لا يتوقف

تحققه على الظن و لذا كان اقوى من الشبهة في الظن اي في الفعل فانها ناشية عن النص في المحل بخلاف الشبهة في الظن فانها ناشيـة عن الراي و الظن فاذا وطى جارية الابن فانه يسقط الحد و يثبت النسب والعـدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليـل و هو قوله عليـه السلام انت و مالك لابيك و كذا وطى معتدة الكنايات لقـول بعض الصحـابة ان الكنايات رواجع و اما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتبـاه بشبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد ٭ قال في فتح القدير تقسيم الشبهة الى الشبهة في العقد و المحل و الفعل انما هو عند ابي حنيفة رح و اما عند غيره من اصحابه فلا تعتبر شبهة العقد ثم قال و الشافعية قسموا الشبهة ثلثة اقسام شبهة في المحل و هو وطى زوجته الحائض و الصائمة و المحرمة و امته قبل الاستبراء و جارية ولده و لاحد فيه و شبهة في الفاعل مثل ان يجد امرأة على فراشه فيطأها ظانا انه امرأته فلاحد و اذا ادعى انه ظن ذلك صدق بيمينه و شبهة في الجهة قال الاصحاب كل جهة صححها بعض العلماء واباح الوطى بها لاحد فيها و ان كان الواطى يعتقد الحرمة كالوطى في النكاح بلا شهود و لاولي انتهى ٭ و قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس المشتبه بمعنى ما ليس بواضح الحل و الحرمة اربعة اقسام الاول الشك في المحل و المحرم فان تعادلا استصحب السابق و ان كان احدهما اقوى لصدوره عن دلالة معتبرة في اليقين فالحكم له و الثاني الشك في طرؤ محرم على الحل المتيقن فالاصل الحل والثالث ان يكون الاصل التحريم ثم بطرؤ مايقتضي الحل بظن غالب فان اعتبر سبب الظن شرعا حل و الغي النظر لذلك الاصل و الافلا و الرابع ان يعلم الحل و يغلب على الظن طرؤ محرم فان لم تستند غلبته لعلامة تتعلق بعينه لم يعتبر و ان استندت لعلامة تتعلق بعينه اعتبرت و الغي اصل الحل لانها اقوى منه و التفصيل يطلب منه و قد سبق بيان المشتبه في لفظ الحل في فصل اللام من باب الحاء ٭

[**المشتبه** و هو كل ما ليس بواضح الحل و الحرمة مما تعارضته الادلة و تنازعته النصوص و تجاذبته المعاني و الاوصاف فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال و قيل المشتبه ما اختلف في حله كالخيل و النبيذ و قيل ما اختلط الحلال و الحرام و التفصيل ان الاشياء ثلثة الاول الحلال المطلق و هو ما انتفى عن ذاته الصفات المحرمة و هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على حلته و الثاني الحرام و هو ما في ذاته صفة محرمة و هو ما نص الله و رسوله او اجمع المسلمـون على حرمته و الثالث المشتبه و هو الذي يتجاذبه سببان متعارضان يؤديان الى وقوع التردد في حله و حرمته كما مر و الحاصل انه اذا تعارض اصلان اواصل و ظاهر فقال جماعة من المتأخرين ان في كل مسئلة من ذلك قولين ومرادهم التخيير في الفعل و الترك اما الصحيح ان هذا الاطلاق ليس على ظاهره بل الصواب انه اذا تعارض اصلان اواصل و ظاهر يجب النظر في الترجيح كما هو الحكم في تعارض الدليلين

فان تردد فى الراجح و لم يظهر الرجحان في احد الجانبين اصلا فهي مسائل القولين و ان ترجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف و ان ترجح دليل الاصل حكم به بلا خلاف فالاقسام حينئذ اربعة اولها ما ترجح فيه الاصل جزما و ضابطه ان يعارضه احتمال مجرد من غير ان يرجع الى دليل كما اذا اصطاد صيدا احتمل انه صيد صائد انفلت من يده فهذا مجرد تجويز عقلي غير منسوب الى سبب خارجي و غير مستند الى دليل و مثل هذا و هم محض لا عبرة له فى الشرع و لا ورع فى العمل بمثل هذا الاحتمال بل هذا يعد من الوسواس و ثانيها ما ترجح فيه الظاهر جزما و ضابطه ان يستند الى سبب نصبه الشارع كشهادة العدلين و اليد فى الدعوى و رواية الثقة و ثالثها ما ترجح فيه الاصل على الاصح و ضابطه ان يسند الاحتمال فيه الى سبب ضعيف و امثلته تنحصر منها ما لو ادخل كلب رأسه في اناء و اخرجه و فمه رطب و لم يعلم ولوغه فهو طاهر و منها لو امتشط المحرم فرأى شعرا فشك هل نتفه او انتتف فلا فدية عليه لان النتف لم يتحقق و الاصل براءة الذمة و رابعها ما ترجح فيه الظاهر على الاصل و ضابطه ان يكون سببا قويا منضبطا فلو شك بعد الصلوة في ترك ركن غير النية او شرط كان تيقن بالطهارة و شك في ناقضها لم يلزمه الاعادة لان الظاهر مضت عبادته على الصحة و كذا لو اختلفا في صحة العقد و فساده صدق مدعي الصحة لان الظاهر جريان العقود بين المسلمين على قانون الشرع هكذا فى فتح المبين شرح الاربعين لابن الحجر *]

[**شبهة العمد** فى القتل ان يتعمد الضرب بما ليس بسلاح وضعا و لا ما اجري مجرى السلاح هذا عند ابي حنيفة و عندهما اذا ضرب بما يقتل غالبا كالحجر العظيم و الخشبة العظيمة و العصا الكبير فهو عمد و شبهة العمد يتعمد ضربه بما لا يقتل به غالبا كالسوط و العصا الصغير و الحجر الصغير هكذا فى الهداية و غيرها *]

التشابه عند المتكلمين هو الاتحاد فى الكيف و يسمى مشابهة ايضا كذا في شرح المواقف في مقصد الوحدة و الكثرة * و فى الاطول التشابه فى الاصطلاح الكلامي الاتحاد فى العرضي انتهى * و تشابه الاطراف عند البلغاء قسم من التناسب و يجيء في فصل الباء الموحدة من باب النون *

المتشابه اسم فاعل من التشابه فى اللغة هو كون احد المثلين متشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا و منه يقال اشتبه الامر علي كما فى التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات و أخر متشابهات الآية * و المتشابه من السطوح و المجسمات و الاعداد مذكورة في مواضعها اي في لفظ السطح و المجسم و العدد * و المتشابه من الحركة قد سبق في فصل الكاف من باب الحاء المهملة * و المتشابه عند المتكلمين هو المتحد فى الكيف * و عند البلغاء يطلق على قسم من التجنيس * و عند الاصوليين و الفقهاء هو ضد المحكم قالوا القرآن بعضه محكم و بعضه متشابه على ما تدل عليه الآية المذكورة و قيل ان القرآن كله محكم لقوله تعالى كتاب احكمت آياته

وأجيب بان معناه احكمت آياته بكونها كلاما حقا فصيحا بالغا حد الاعجاز * وقيل كله متشابه لقوله تعالى كتابا متشابها واجيب بانه متشابه بمعنى ان بعضه يشبه بعضا في الحق والصدق والاعجاز * ثم انهم اختلفوا في تعيينهما على اقوال فقيل المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور او التأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه ولايرجى دركه اصلا كقيام الساعة وخروج الدجّال والحروف المقطعة في اوائل السور وبهذا المعنى قيل كل ما امكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلي او خفي فهو المحكم وكل مالا سبيل الى معرفته فهو المتشابه وقيل المحكم ما وضح معناه والمتشابه نقيضه وقيل المحكم مالا يحتمل من التأويل الاوجها واحدا والمتشابه ما احتمل اوجها وقيل ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان قاله الماوردي وقيل المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه مالا يستقل بنفسه الا برده الى غيره وقيل المحكم ما يدرى تأويله وتنزيله والمتشابه مالايدرى الا بالتأويل وقيل المحكم مالم يتكرر الفاظه ومقابله المتشابه وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص والامثال * ونقل عن ابن عباس ان المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به والمتشابه منسوخه ومقدمه ومؤخره وامثاله واقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به ونقل عنه ايضا انه قال المحكمات هي ثلث آيات في سورة الانعام قل تعالوا الى آخر الآيات الثلث والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي اسماء حروف التهجي المذكورة في اوائل السور وذلك انهم اوّلوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا مدة هذه الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه وقيل المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابهات يصدق بعضها بعضا * واخرج ابن ابي حاتم عن الربيع قال المحكمات هي الآمرة الزاجرة واخرج عن اسحاق بن سويد ان يحيى بن يعمر وابا فاختة تراجعا في هذه الآية فقال ابو فاختة فواتح السور وقال يحيى الفرائض والامر والنهي والحلال وقيل المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ * وقال مقاتل بن حيان المتشابه فيما بلغنا الم والمص والمر والر وقيل المحكم هو الذي يعمل به والمتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل به وقيل المحكم ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه بخلافه * اعلم انهم اختلفوا في ان المتشابه مما يمكن الاطلاع على تأويله او لايعلم تأويله الا الله على قولين منشأهما الاختلاف في قوله والراسخون في العلم هل هو معطوف على الله ويقولون حال او هو مبتدأ وخبره يقولون والواو للاستيناف فعلى الاول طائفة قليلة منهم المجاهد والنووي وابن الحاجب وعلى الثاني الاكثرون من الصحابة والتابعين واتباعهم ومن بعدهم خصوصا اهل السنة وهو الصحيح ولذا قال الحنفية المتشابه ما لا يرجى بيانه [اعلم ان مذهب السلف في حكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى به بناء على قرءة الوقف على قوله الا الله الدالة على ان تأويله لا يعلمه غير الله تعالى واليه ذهب الامام الاعظم وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم

بمنعهم عن التفكر فيه و الوصول الى غاية متمناهم من العلم باسراره كما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير المطلوب عندهم من العلم و الامعان في الطلب فكذلك العلماء مبتلون بالوقف و ترك ما هو محبوب عندهم اذ لا يمكن تكليف العالم بطلب العلم لان العلم غاية متمناه اذ ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف هواه و عكس متمناه و ابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان التكليف في ترك المحبوب اشد و اكثر من التكليف في تحصيل غير المراد و هذا البلوى اعمهما جدوى لانه اشق و اكبر فثوابه اعظم و اكثر هٰكذا في التلويح •] و قال الطيبي المراد بالمحكم ما اتضح معناه و المتشابه بخلافه لان اللفظ الموضوع لمعنًى اما ان يحتمل غير ذلك المعنى اولا و الثاني النص و الاول اما ان تكون دلالته على ذلك الغير ارجح اولا و الاول هو الظاهر و الثاني اما ان تكون مساوية اولا و الاول المجمل و الثاني المأول فالقدر المشترك بين النص و الظاهر هو المحكم و بين المجمل و المأول هو المتشابه و علم المتشابه مختص بالله فالوقف على قوله تعالى الا الله تام • وقال بعضهم العقل مبتلى باعتقاد حقية المتشابه كابتلاء البدن باداء العبادة كالحكيم اذا صنف كتابا اجمل فيه احيانا ليكون موضع خضوع المتعلم للاستاذ • وقال الامام الرازي اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين و كان بالنسبة الى احدهما راجحا و بالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لابد فيه من دليل منفصل و هو اما لفظي او عقلي و الاول لا يمكن اعتباره في المسائل الاصولية الاعتقادية القطعية لتوقفه على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة و انتفاؤها مظنون و الموقوف على المظنون مظنون و الظني لا يكتفى و انما العقلي يفيد صرف اللفظ عن الظاهر لكون الظاهر محالا و اما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لان طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز و تأويل على تأويل و ذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل اللفظي و الدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد الا الظن و لذا اختار الائمة المحققون من السلف و الخلف ان بعد اقامة الدليل القاطع على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل • وقال الخطابي المتشابه على ضربين الاول ما اذا رد الى المحكم و اعتبر به عرف معناه و الآخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته و هو الذي يتبعه اهل الزيغ • وقال الراغب الآيات ثلثة اضرب محكم على الاطلاق و متشابه على الاطلاق و محكم من وجه متشابه من وجه فالمتشابه بالجملة ثلثة اضرب متشابه من جهة اللفظ فقط و هو ضربان احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابة نحو يزفون او الاشتراك كاليد و الوجه و ثانيهما يرجع الى الكلام المركب و ذلك ثلثة اضرب ضرب لاختصار الكلام نحو و ان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم و ضرب لبسطه نحو ليس كمثله شيئ لانه لو قيل ليس مثله شيئ كان اظهر للسامع و ضرب لنظم الكلام نحو انزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا قيما اذ تقديره انزل على عبده الكتاب قيما و لم يجعل له عوجا و متشابه من جهة المعنى فقط و هو اوصاف الله تعالى و اوصاف القيامة فان

تلك الصفات لا تتصور لنا اذ لا تحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسّه و متشابه من جهتهما اي من جهة اللفظ و المعنى و هو خمسة اضرب الاول من جهة الكمية كالعموم و الخصوص نحو اقتلوا المشركين و الثاني من جهة الكيفية كالوجوب و الندب نحو فانكحوا ما طاب لكم و الثالث من جهة الزمان و المكان كالناسخ و المنسوخ و الرابع من جهة المكان و الامور التي نزلت فيها نحو و ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها فان من لا يعرف في الجاهلية يتعذر عليه تفسير مثل هذه الآية و الخامس من جهة الشروط التي بها يصح الفعل و يفسد كشرط الصلوٰة و النكاح قال و هذه اذا تصورت علمت ان كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم * ثم جميع المتشابه على ثلثة اضرب ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة و خروج الدابة و نحو ذلك و ضرب للانسان سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة و الاحكام الغلقة و ضرب متردد بين امرين يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم و يخفى على من دونهم و هو المشار اليه بقوله صلى الله عليه و آله وسلم لابن عباس اللّٰهم فقهه في الدين و علّمه التأويل و اذا عرفت هذه الجملة عرفت ان الوقف على قوله و ما يعلم تأويله الا الله و وصله بقوله و الراسخون في العلم كلاهما جائزان و ان لكل منهما وجها انتهى و اكثر ما حررناه منقول من الاتقان و بعضه من كشف البزدوي * و اما المتشابه عند المحدثين فقد قالوا ان اتفقت اسماء الرواة خطا و نطقا اي تلفظا و اختلفت الآباء نطقا مع ايتلافها خطا او بالعكس كان تختلف اسماء الرواة نطقا و تأ تلف خطا او يتفق الآباء خطا و نطقا فهو النوع الذي يقال له المتشابه فالاول كمحمد بن عقيل بفتح العين و محمد بن عقيل بضمها و الثاني كشريح بن النعمان بالشين المعجمة و الحاء المهملة و سريج بن النعمان بالسين المهملة و الجيم و كذا ان وقع ذلك الاتفاق في اسم و اسم اب و الاختلاف في النسبة و المراد بالاسم العلم ليشتمل الكنية و اللقب فالمتشابه يتركب من المؤتلف و المختلف و من المتفق و المفترق و من انواعه ان يحصل الاتفاق او الاشتباه في الاسم و اسم الاب مثلا الا في حرف او حرفين فاكثر من احدهما او منهما و هو على قسمين اما ان يكون الاختلاف بالتغير مع ان عدد الحروف ثابت في الجهتين او يكون الاختلاف بالتغير مع نقصان عدد الحروف في بعض الاسماء عن بعض فمن امثلة الاول محمد بن سنان بكسر السين المهملة و نونين بينهما الف و محمد بن سيار بفتح السين المهملة و تشديد المثناة التحتانية و بعد الالف راء مهملة و من امثلة الثاني عبد الله بن زيد و عبد الله بن يزيد و منه ان يحصل الاتفاق في الخط و النطق لكن يحصل الاختلاف او الاشتباه بالتقديم و التأخير اما في الاسمين و يسمى المتشابه المقلوب او نحو ذلك كان يقع التقديم و التأخير في الاسم الواحد في بعض حروفه بالنسبة الى مايشتبه به مثال الاول اسود بن يزيد و يزيد بن اسود و مثال الثاني ايوب بن سيار و ايوب بن يسار هكذا في شرح النخبة و شرحه و شرح الالفية للسخاوي *

التشبيه لغة الدلالة على مشاركة امرلامر آخر و ظاهر هذا شامل لنحو قولنا قاتل زيد عمروا و جاءني

زيد و عمرو و ما اشبه ذلك مع انها ليست من التشبيه • و اجيب بان المدلول المطابقي في هذه الامثلة ثبوت المسند لكل من الامرين و يلزمه مشاركتهما في المسند فالمتكلم ان قصد المعنى المطابقي فلم يدل على المشاركة اذ المتبادر من اسناد الافعال الى ذوي الاختيار ما صدر بالقصد فلم يندرج في التفسير المذكور و ان قصد المعنى الالتزامي فقد دل على المشاركة فهو داخل في التشبيه وما وقع في عبارة ائمة التصريف ان باب فاعل و تفاعل للمشاركة و التشارك فمسامحة و المراد انه يلزمهما فمنشأ الاعتراض اما ظاهر عبارة ائمة التصريف او عدم الفرق بين ثبوت حكم لشيئ و بين مشاركة احدهما لآخر او الغفلة عن اعتبار القصد فيما يسند الى ذوي الاختيار و التحقيق ان هذه الامثلة على تقدير قصد المشاركة فيهما تدل على التشابه و فرق بين التشابه و التشبيه كما ستعرف • و عند اهل البيان هو الدلالة على مشاركة امر لامر آخر في معنى لا على وجه الاستعارة التحقيقية و الاستعارة بالكناية و التجريد وكثيرا ما يطلق في اصطلاحهم على الكلام الدال على المشاركة المذكورة ايضا فالامر الاول هو المشبه على صيغة اسم المفعول و الثاني هو المشبه به و المعنى هو وجه التشبيه و المتكلم هو المشبه على صيغة اسم الفاعل • قيل و ينبغي ان يزاد فيه قولنا بالكاف و نحوه ليخرج عنه نحو قاتل زيد عمروا و جاءني زيد و عمرو • و فيه انه ليس تشبيها كما عرفت فدخل في هذا التفسير ما يسمى تشبيها بلا خلاف و هو ما ذكرت فيه اداة التشبيه نحو زيد كالاسد او كالاسد بحذف زيد لقيام قرينة وما يسمى تشبيها على القول المختار و هو ما حذفت فيه اداة التشبيه و جعل المشبه به خبرا عن المشبه او في حكم الخبر سواء كان مع ذكر المشبه او مع حذفه فالاول كقولنا زيد اسد و الثاني كقوله تعالى صم بكم عمي اي هم صم بكم عمي فان المحققين على انه يسمى تشبيها بليغا لا استعارة • ثم ان هذا التعريف عرف به الخطيب على ما هو مذهبه فان مذهبه ان الاستعارة مشتركة لفظا بين الاستعارة التحقيقية و الاستعارة بالكناية و لذا لم يقل لا على وجه الاستعارة مع كونه اخصر اذ لا يصح ارادة المعنيين من المشترك في اطلاق واحد و لم يذكر الاستعارة التخييلية لانها عنده و كذا عند السلف اثبات لوازم المشبه به للمشبه بطريق المجاز العقلي و ليست فيه دلالة على مشاركة امر لامر فهي خارجة بقوله الدلالة على مشاركة امر لامر بل لم يدخل في التفسير حتى يحتاج الى اخراجه بقيد و اما على مذهب السكاكي و هو ان الاستعارة مشتركة معنى بين الكل و التخييلية استعارة اللفظ لمفهوم شبه المحقق فيجب الاكتفاء بقوله ما لم يكن على وجه الاستعارة. لان في التقييد تطويلا و كذا عند السلف فان لفظ الاستعارة عندهم مشترك معنى بين التحقيقية و المكنية و قوله و التجريد اي لا على وجه التجريد ليخرج تشبيه يتضمنه التجريد و هو التجريد الذي لم يكن تجريد الشيئ عن نفسه لانه حينئذ لا تشبيه نحو لهم فيها دار الخلد فانه لانزاع ان دار الانتزاع دار الخلد من جهنم و هي عين دار الخلد لا مشبه به بخلاف لقيت من زيد اسدا فانه لتجريد اسد من زيد و اسد مشبه به لزيد لا عينه ففيه تشبيه مضمر في النفس.

فمن احترزبه عن نحو قولهم لهم فيها دار الخلد فلم يجرد عقله عن غواشي الوهم و كان حبالة الوهم فيه تعريف التجريد بالانتزاع من امر ذي صفة الخ ثم انهم زعموا ان اخراج التجريد من التشبيه مخالفة من الخطيب مع المفتاح حيث صرح بجعل التجريد من التشبيه و فيه ماستعرفه في خاتمة لفظ الاستعارة * فائدة * اذا اريد الجمع بين شيئين في امر مركبا كان او مفردا حسيا كان او عقليا واحدا كان او متعددا فالاحسن ان يسمى تشابها لا تشبيها و يجوز التشبيه ايضا و ذلك تارة يكون في المتساويين في وجه الشبه و تارة يكون في المتفاوتين من غير قصد افادة التفاوت قال الشاعر * شعر * رق الزجاج و رقت الخمر * فتشابها و تشاكل الامر * فكانه خمر و لا قدح * و كانها قدح و لا خمر * فائدة * اركان التشبيه اربعة طرفاه يعني المشبه و المشبه به و اداته كالكاف و كان و مثل و شبه و نحوها و وجهه و هو ما يشتركان فيه تحقيقا او تخييلا اي وجه التشبيه ما يشترك الطرفان فيه بحكم التشبيه فيؤول المعنى الى مادل على اشتراكهما فيه فلا يرد نحو ما اشبهه بالاسد للجبان لان الشجاعة ليست مشتركة بينهما مع انها وجه التشبيه للدلالة على مشاركتهما فيها و لا يلزم ان يكون من وجوه التشبيه في زيد كالاسد الوجود و الجسمية و الحيوانية * و يتجه انه يلزم ان يكون الطرفان قبل الدلالة على الاشتراك فيه طرفين الا ان يتجوز و اخرج التعريف مخرج من قتل قتيلا وفي قولنا تحقيقا او تخييلا اشارة الى ان وجه الشبه لا يجب ان يكون من اوصاف الشيء في نفسه من غير اعتبار معتبر و المراد بالتخييل هو ان لا يوجد في احد الطرفين او كليهما الا على سبيل التخييل و التأويل * فائدة * الغرض من التشبيه في الاغلب يعود الى المشبه لبيان امكان وجوده او لبيان حاله بانه على اي وصف من الاوصاف كما في تشبيه ثوب بآخر في السواد او لبيان مقدار حاله كما في تشبيه الثوب بالغراب في شدة السواد او لبيان تقريرها اي تقرير حال المشبه في نفس السامع و تقوية شأنه كما في تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء و هذه الاغراض الاربعة تقتضي ان يكون وجه الشبه في المشبه به اتم و هو به اشهر او لبيان تزيينه في عين السامع كما في تشبيه وجه اسود بمقلة الظبي او لبيان تشويهه اي تقبيحه كما في تشبيه وجه مجدور بسجلة جامدة قد نقرتها الديكة او لبيان استطرافه اي عد المشبه طريفا حديثا كما في تشبيه فحم فيه جمر * شعر * كانما الفحم و الجمار به * بحر من المسك موجه الذهب * اي لابراز المشبه في صورة الممتنع عادة و له اي للاستطراف وجه آخر غير الابراز في صورة الممتنع عادة و هو ان يكون المشبه به نادر الحضور في الذهن اما مطلقا كما في المثال المذكور و اما عند حضور المشبه كما في قوله في البنفسج * شعر * ولا زوردية تزهو بزرقتها * بين الرياض على حمر اليواقيت * كانها فوق قامات ضعفن بها * اوائل النار في اطراف كبريت * فان صورة اتصال النار باطراف الكبريت لا تندر كندرة بحر من المسك موجه الذهب لكن تندر عند حضور صورة البنفسج و قد يعود الغرض الى المشبه به و هو ضربان الضرب الاول ايهام انه اتم في وجه التشبيه من المشبه

وذلك في التشبيه المقلوب وهو ان يجعل الناقص في وجه الشبه مشبها به قصدا الى ادعاء انه زائد في وجه الشبه كقوله * شعر * بدأ الصباح كأن غرته * وجه الخليفة حين يمتدح * فانه قصد ايهام ان وجه الخليفة اتم من الصباح في الوضوح و الضياء * قال في الاطول و لا يخفى انه يجوز ان يكون التشبيه المقلوب مبنيا على تسليم انه اتم من المشبه اذا كان بينك وبين مخاطبك نزاع في ذلك و انت جاريت معه و انه يصح التشبيه المقلوب في تشبيه التزيين و التشوية و الاستطراف لادعاء ان الزينة في المشبه به اتم او القبح اكثر او ادعاء ان المشبه اندر و اخفى و لا يظهر اختصاصه بصورة الحاق الناقص بالكامل و الضرب الثاني بيان الاهتمام به اي بالمشبه به كتشبيه الجائع وجها كالبدر في الاشراق و الاستدارة بالرغيف و يسمى هذا النوع من الغرض اظهار المطلوب * قال في الاطول و يمكن تربيع قسمة الغرض و يجعل ثالث الاقسام ان يعود الغرض الى ثالث و هو تحصيل العناق اي الاتصال بين صورتين متباعدتين غاية التباعد فانه امر مستطرف مرغوب للطباع جدا ورابعها ان يعود الغرض الى المشبه والمشبه به جميعا وهو جعلهما مستطرفين بجميعهما لان كلا من المتباعدين مستطرف اذا تعانقا * **التقسيم الاول** *
و للتشبيه تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار الطرفين الى اربعة اقسام لانهما اما حسيان نحو كانهم اعجاز نخل منقعر او عقليان نحو ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة كذا مثل في البرهان وكانه ظن ان التشبيه واقع في القسوة و هو غيرظاهر بل هو واقع بين القلوب و الحجارة فمثاله العلم و الحيوة او مختلفان بان يكون المشبه عقليا و المشبه به حسيا كالمنية و السبع او بالعكس مثل العطر وخلق رجل كريم و لم يقع هذا القسم في القرآن بل قيل ان تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز لان العلوم العقلية مستفادة من الحواس و منتهية اليها و لذا قيل من فقد حسا فقد علما يعني العلم المستفاد من ذلك الحس و اذا كان المحسوس اصلا للمعقول فتشبيهه به يكون جعلا للفرع اصلا و الاصل فرعا وهو غير جائز و المراد بالحسي المدرك هو او مادته بالحس اي باحدى الحواس الخمس الظاهرة فدخل فيه الخيالي و بالعقلي ماعدا ذلك وهو ما لا يكون هو و لا مادته مدركا باحدى الحواس الظاهرة فدخل فيه الوهمي الذي لا يكون للحس مدخل فيه لكونه غير منتزع منه بخلاف الخيالي فانه منتزع منه وكذا دخل الوجدانيات كاللذة و الالم * و ايضا التشبيه باعتبار الطرفين اما تشبيه مفرد بمفرد و يسمى بالتشبيه المفرق و المفردان اما مقيدان بان يكون للمقيد بهما مدخل في التشبيه كقولهم لمن لا يحصل من سعيه على طائل هو كالراقم على الماء فان المشبه به هو الراقم المقيد بكون رقمه على الماء لان وجه الشبه فيه التسوية بين الفعل و عدمه و هو موقوف على اعتبارهذين القيدين * ثم ان القيد يشتمل الصلة و المفعول و لا يخص بالاضافة و الوصف كما هو المشهور و من القيود الحال او غير مقيدين كتشبيه الخد بالورد او مختلفان في التقييد وعدمه كقوله و الشمس كالمرآة في كف الاشل * فان المشبه وهو الشمس

غير مقيد و المشبه به و هو المرآة مقيد بكونها في كف الاشل وعكسه اي تشبيه المرآة في كف الاشل بالشمس فيما يكون المشبه مقيدا و المشبه به غير مقيد و اما تشبيه مركب بمركب و حينئذ يجب ان يكون كل من المشبه و المشبه به هيئة حاصلة من عدة امور و هو قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر كقوله * شعر * كان اجرام النجوم لوامعا * دُرر نثرن على بساط ازرق * فان تشبيه النجوم بالدرر و تشبيه السماء ببساط ازرق تشبيه حسن و قد لا يكون بهذه الحيثية كقوله * شعر * فكانما المريخ و المشتري * قدامه في شامخ الرفعة * منصرف بالليل عن دعوة * قد اسرجت قد امه شمعة * فانه لا يصح تشبيه المريخ بالمنصرف بالليل عن دعوة وقد يكون بحيث لا يمكن ان يعتبر لكل جزء من اجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف الآخر الا بعد تكلف نحو مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الآية فان الصحيح ان هذين التشبيهين من التشبيهات المركبة التي لا يتكلف لواحد و احد شيئ يقدر تشبيهه به فان جعلتهما من المفرقة فلابد من تكلف و هو ان يقال في الاول شبه المنافق بالمستوقد نارا و اظهاره الايمان بالاضاءة و انقطاع انتفاعه بانطفاء النار و في الثاني شبه دين الاسلام بالصيب و ما يتعلق به من شبه الكفر بالظلمات و ما فيه من الوعد و الوعيد بالبرق و الرعد و ما يصيب الكفرة من الافزاع و البلايا و الفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق و اما تشبيه مفرد بمركب كتشبيه الشاة الجبلي بحمار ابتر مشقوق الشفة و الحوافر نابت على رأسه شجرتا غضا و الفرق بين المفرد المقيد و بين المركب يحتاج الى تأمل فان المشبه به في قولنا هو كالراقم على الماء انما هو الراقم بشرط ان يكون رقمه على الماء و في الشاة الجبلي هو المجموع المركب من الامور المتعددة بل الهيئة الحاصلة منها و اما تشبيه مركب بمفرد * وايضا التشبيه باعتبار الطرفين ان تعدد طرفاه فاما ملفوف و هو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات او لا ثم بالمشبه بها او بالعكس كقولنا كالشمس والقمر زيد و عمرو و قولنا كالقمرين زيد و عمرو اذا اريد تشبيه احدهما بالشمس و الآخر بالقمر او مفروق و هو ان يؤتى بمشبه و مشبه به ثم آخر و آخر كقوله النشر مسك و الوجوه دنانير * و لا يخفى ان الملفوف و المفروق لا يختص بالطرف بل يجري في الوجه ايضا و ان تعدد طرفه الاول يعني المشبه يسمى تشبيه التسوية لانه سوى بين المشبهين كقوله * شعر * صدغ الحبيب وحالي كلاهما كالليالي * ثغوره في صفاء ودمعي كاللآلي * و ان تعدد طرفه الثاني اعني المشبه به فتشبيه الجمع لانه يجمع للمشبه وجوه تشبيه او يجمع له امور مشبهات كقوله * شعر * كانما تبسم عن لؤلؤ * منضد او برد او اقاح * [و قيل شعر آخر مشتملا على عدة تشبيهات و هو * شعر * نفسي الفداء لثغر راق مبسمه * و زانه شنب ناهيك من شنب * يفتر عن لؤلؤ رطب و عن برد * و عن اقاح وعن طلع و عن حبب هكذا في مقامات الحريري] * التقسيم الثاني * باعتبار الاداة الى مؤكد و هو ما حذفت اداته نحو زيد اسد و مرسل و هو بخلافه * و في جعل زيد في

جواب من قال من يشبه الشمس تشبيها مؤكدا نظرا لان حذف الاداة على هذا الوجه لا يشعر بان المشبه عين المشبه به فالوجه ان يفرق بين الحذف و التقدير و يجعل الحذف كناية عن الترك بالكلية بحيث لا تكون مقدرة في نظم الكلام و يجعل الكلام خلوا عنها مشعرا بان المشبه عين المشبه به في الواقع بحسب الظاهر فعلى هذا قوله تعالى و هي تمر مر السحاب اذا كان تقديره مثل مر السحاب بالقرينة فتشبيه مرسل و بدعوى ان مرور الجبال عين مر السحاب تشبيه مؤكد فاعرفه فانه من المواهب فالمرسل ما قصد اداته لفظا او تقديرا لعدم تقييده بالتأكيد المستفاد من اجراء المشبه به على المشبه * فان قلت ان زيدا كالاسد مشتمل على تأكيد التشبيه فكيف يجعل مرسلا * قلت اعتبر في المؤكد و المرسل التأكيد بالنظر الى نفس اركان التشبيه مع قطع النظر عما هو خارج عما يفيد التشبيه * التقسيم الثالث * باعتبار الوجه فالوجه اما غير خارج عن حقيقة الطرفين سواء كان نفس الحقيقة او نوعا او جنسا او فصلا و سواء كان حسيا مدركا بالحس او عقليا و اما خارج عن حقيقتهما * ولا يخفى ان تشبيه الانسان بالفرس في الحيوانية لا في الحيوان كما هو دأب ارباب اللسان و كون الشيء حيوانا ليس جنسا فكانه اريد بالوجه الداخل ما يوجد بالنظر الى الداخل * ثم الخارج لابد ان يكون صفة اي معنى قائما بالطرفين لان الخارج الذي ليس كذلك غير صالح لكونه وجه شبه * و الصفة اما حقيقية اي موجودة في الطرفين لا بالقياس الى الشيء سواء كانت حسية اي مدركة بالحس او عقلية و اما اضافية * و ايضا باعتبار الوجه وجه التشبيه اما واحد و هو ما لا جزء له و اما بمنزلة الواحد لكونه مركبا من متعدد اما تركيبا حقيقيا بان يكون وجه التشبيه حقيقة ملتئمة من متعدد او تركيبا اعتباريا بان يكون هيئة منتزعة انتزعها العقل من متعدد و اما متعدد بان يقصد بالتشبيه تشريك الطرفين في كلواحد من متعدد بخلاف المركب من وجه الشبه فان القصد فيه الى تشريكهما في مجموع الامور او في الهيئة المنتزعة عنها هذا ثم الظاهر ان يخص التركيب في هذا العرف بالمركب الاعتباري و يجعل المركب الحقيقي داخلا في الواحد اذ ليس المراد بتركيب المشبه او المشبه به ان يكون حقيقته مركبة من اجزاء مختلفة ضرورة ان الطرفين في قولنا زيد كالاسد مفردان لا مركبان و كذا في وجه الشبه ضرورة ان وجه الشبه في قولنا زيد كعمرو في الانسانية واحد لا منزل منزلة الواحد بل المراد بالتركيب ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة او الى عدة اوصاف لشيء واحد فتنتزع منها هيئة و تجعلها مشبها و مشبها به او وجه تشبيه و لذلك ترى صاحب المفتاح يصرح في تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه و المشبه به هيئة منتزعة * اعلم انه لا يخفى ان هذا التقسيم يجري في الطرفين فان المشبه او المشبه به قد يكون واحدا و قد يكون بمنزلة الواحد و قد يكون متعددا فالقول بان تعدد الطرف يوجب تعدد التشبيه عرفا دون تعدد وجه الشبه لوتم لتم وجه التخصيص * و اعلم ايضا ان كلا من الواحد و ما هو بمنزلته اما حسي او عقلي و المتعدد اما حسي او عقلي

او مختلف اي بعضه حسي و بعضه عقلي و الحسي و كذا المختلف طرفاه حسيان لا غير و العقلي اعم و بالجملة فوجه الشبه اما واحد او مركب او متعدد و كل من الاولين اما حسي او عقلي و الاخير اما حسي او عقلي او مختلف فصارت سبعة اقسـام و كل منه اما طرفاه حسيان او عقليان و اما المشبه حسي و المشبـه به عقلي او بالعكس فتصير ثمانية و عشرين لكن بوجوب كون طرفي الحسي حسيين يسقط اثنا عشر و يبقى ستة عشر هذا ما قالوا و الحق ان يقسم ما هو بمنزلة الواحد ايضا ثلاثيا كتقسيم المتعدد فعلى هذا يبلغ الاقسام الى اثنين و ثلثين و الباقي بعد الاسقاط سبعة عشر كما يشهد به التأمل هكذا في الاطول • و ايضا باعتبار الوجه اما تمثيل او غير تمثيل و التمثيل تشبيه وجه منتزع من متعدد و غير التمثيل بخلافه و يجيئ في فصل اللام من باب الميم • و ايضا باعتبار الوجه اما مفصل او مجمل فالمفصل ما ذكر وجهه و هو على قسمين احدهما ان يكون المذكور حقيقـة وجه الشبه نحو زيد كالاسد في الشجاعة و ثانيهما ان يكون المذكور امرا مستلزما له كقولهم الكلام الفصيح هو كالعسل في الحلاوة فان الجامع فيـه هو لازم الحلاوة و هو ميل الطبع لانه المشترك بين الكلام و العسل و المجمل ما لم يذكر وجهه فمنه ظاهر يفهم وجهه كل احد ممن له مدخل في ذلك نحو زيد كالاسد و منه خفي لا يدرك وجهه الا الخاصة سواء ادركه بالبديهة او بالتامل كقولك هم كالحلقة المفرغة لا يدرى اين طرفاها اي هم متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة متناسبة في الاجزاء صورة • و لا يخفى ان المراد بالخفي الخفي في حد ذاته فلا يخرجه عن الخفـاء عروض ما يوجب ظهوره كما في هذا المثال فان وصف الحلقة بالمفرغة يظهر وجه الشبه فلا اختصاص لهذا التقسيم بالمجمل بل يجري في المفصل ايضا كانهم خصوا به للتنبيه على انه مع خفاء التشبيه فيه يحذف الوجه و ايضا من المجمل ما لم يذكر فيـه وصف احد الطرفين اي وصف يذكر له من حيث انه طرف و هو وصف يشعر بوجه الشبه فلا يخرج منه زيد الفاضل اسد لان زيدا لا يثبت له الفضل من حيث انه كالاسد و منه ما ذكر فيه وصف المشبه به فقط كقولك هم كالحلقة المفرغة الخ فان وصف الحلقة بالمفرغة مشعر بوجه الشبه و منه ما ذكر فيه وصف المشبه فقط و كانهـم لم يذكروا هذا القسم لعدم الظفر به في كلامهم و منه ما ذكر فيه وصفهما اي وصف المشبه و المشبـه به كليهما نحو فلان كثير المواهب اعرضت عنه لو لم تعرض كالغيث فانه يصيبك جئته او لم تجئ و هذان الوصفان مشعران بوجه الشبه اي الافاضة حالتي الطلب و عدمه و حالتي الاقبـال و الاعراض • اعلم انه لا يخفى جريان هذا التقسيم في المفصل و كانهم لم يتعرضوا له لانه لم يوجد اذ لا معنى لا يراد ما يشعر بالوجه مع ذكره او لان ذكره في المجمل لدفع توهم انه ليس التقسيم مجملا مع ما يشعر بالوجه و لا داعي لذكره في المفصل • و ايضا باعتبار الوجه اما قريب مبتذل و هو التشبيه الذي ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به من غير تدقيق نظر لظهور وجهه في بادي الراي • و لا ينتقض التعريف بتشبيه يكون المشبه به لازما ذهنيا للمشبه مع خفاء وجهه لانه ليس انتقالا

لظهور وجهه في بادي الراي وقولنا لظهور وجهه قيد للتعريف * وتحقيقه ان يكون بحيث اذا نظر العقل فيه ظهر المفهوم الكلي الذي يشترك بينه و بين المشبه به من غير تدقيق نظر و التفتت النفس الى المشبه به من غير توقف * و لم يكتف بما ظهر وجهه في بادي الراي لانه يتبادر منه الظهور بعد التشبيه و احضار الطرفين و هو لا يكفي في الابتذال بل لابد ان يكون الانتقال من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه بمجرد ملاحظة المشبه كتشبيه الشمس بالمرآة المجلوة في الاستدارة و الاستنارة فان وجه الشبه فيه لكونه تفصيليا ظاهر و اما غريب بعيد وهو ما لاينتقل فيه من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه في بادي الراي سواء انتقل فيه من المشبه الى المشبه به من بادي الراي لكون المشبه به لازما ذهنيا لا لظهور وجهه او لاينتقل منه اليه كذلك اصلا كقوله و الشمس كالمرآة في كف الاشل و كلما كان تركيب وجه التشبيه خياليا كان او عقليا من امور اكثر كان التشبيه ابعد لكون تفاصيله اكثر كقوله تعالى انما مثل الحيوٰة كماء الآية وقد يتصرف في التشبيه القريب بما يجعله غريبا نحو قوله * شعر * عزماته مثل النجوم ثواقبا * لو لم يكن للثاقبات افول * اي غروب و هذا التشبيه يسمى بالتشبيه المشروط و هو التشبيه الذي يقيد فيه المشبه او المشبه به او كلاهما بشرط وجودي او عدمي او مختلف يدل عليه بصريح اللفظ كما في البيت السابق او بسياق الكلام نحو هو بدر يسكن الارض فانه في قوة ولو كان البدر يسكن الارض وهذه القبة فلك ساكن اي لو كان الفلك ساكنا

* **التقسيم الرابع** * باعتبار الغرض فالتشبيه بهذا الاعتبار اما مقبول و هو الوافي بافادة الغرض كان يكون المشبه به اعرف الطرفين بوجه الشبه في بيان الحال او اتمهما فيه اي في وجه الشبه في الحاق الناقص بالكامل او كان يكون مسلم الحكم فيه اي في وجه الشبه معروفاً عند المخاطب في بيان الامكان او التزيين او التشويه و اما مردود و هو بخلافه اي ما يكون قاصرا عن افادة الغرض وقد سبق في بيان الغرض * ثم التسمية بالمقبول و المردود بالنظر الى وجه الشبه فقط مجرد اصطلاح و الا فكلما انتفى شرط من شرائط التشبيه باعتبار الوجه او الطرف فمردود لكن بعد الاصطلاح على جعل فائت شرط الوجه او الطرف مقبولا لافادة الغرض لا يقال الوفاء بالغرض لا يوجد بدون اجتماع شرائط التشبيه مطلقا هٰذا كله خلاصة ما في الاطول و المطول * **فائدة** * القاعدة في المدح تشبيه الادنى بالاعلى و في الذم تشبيه الاعلى بالادنى لان الذم مقام الاعلى و الادنى طار عليه فيقال في المدح فص كالياقوت و في الذم ياقوت كالزجاج وكذا في السلب و منه قوله تعالى يانساء النبي لستن كاحد من النساء اي في النزول لا في العلو وقوله تعالى ام نجعل المتقين كالفجار اي في سوء الحال اي لا نجعلهم كذلك نعم اورد على ذلك مثل نوره كمشكوة فانه شبه فيه الاعلى بالادنى لا في مقام السلب واجيب بانه للتقرب الى اذهان المخاطبين اذ لا اعلى من نوره فيشبه به كذا في الاتقان [اقول هٰكذا اورد في تشبيه الصلوٰة على نبينا و آله صلى الله عليه و عليهم و سلم بالصلوٰة على ابراهيم و آله بان الصلوٰة على نبينا اكمل و اعلى لقوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون

على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه و سلموا تسليما و لقوله تعالى و هو الذي يصلي عليكم و ملائكته الآية و لان نبينا عليه الصلوٰة و السلام سيد المرسلين بالاجماع لا خلاف ايه لاحد من المؤمنين فالصلوٰة عليه اشرف و اكمل و اعلى بلا ريب فيلزم تشبيه الاعلى بغير الاعلى و اجيب عن ذلك بوجوه اولها ان ابراهيم على نبينا و عليه الصلوٰة و السلام دعا لنبينا حيث قال ربنا و ابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتک الآية و قال النبي صلى الله عليه و سلم انا دعوة ابراهيم الحديث فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه قضى الله تعالى عنه حقه بان اجرى ذكره على السنة امته الى يوم القيمة و ثانيها ان ابراهيم سأل ربه بقوله و اجعل لي لسان صدق في الآخرين يعني ابق لي ثناء حسنا في امة محمد عليه الصلوٰة و السلام فاجابه الله تعالى اليه و قرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته و ثالثها ان ابراهيم ابو الملة لقوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم الآية و لقوله تعالى قل بل ملة ابراهيم حنيفا الآية و غيرها من الآيات و نبينا عليه السلام كان ابا الرحمة لقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم الآية فلما وجب لكل واحد منهما عليهما السلام حق الابوة و حق الرحمة قرن بين ذكريهما في باب الصلوٰة و الثناء و رابعها ان ابراهيم كان منادي الشريعة في الحج و كان نبينا عليه السلام منادي الدين لقوله تعالى سمعنا مناديا ينادي للايمان الآية فجمع بينهما في الصلوٰة و خامسها ان الشهرة و الظهور في المشبه به كاف للتشبيه ولا يشترط كون المشبه به اكمل و اتم في وجه التشبيه و كان اهل مكة يدينون ملة ابراهيم على زعمهم و كان اكثرهم من اولاد اسمٰعيل و اسمٰعيل بن ابراهيم و كان ابراهيم مشهورا عندهم و كذلك عند اليهود و النصارى لانهم من اولاد اسحٰق و هو ابن ابراهيم ايضا فكلهم ينسبون الى ابراهيم عليهم السلام و سادسها بعد تسليم الاشتراط المذكور يكفي ان يكون المشبه به اتم و اكمل ممن سبق او من غيره ولا يشترط كونه اتم من المشبه كما في قوله تعالى الله نور السموات و الارض مثل نوره كمشكوٰة فيها مصباح و المصباح في زجاجة الآية هكذا في التفسير الكبير و شرح المشكوٰة و مدارج النبوة ٭] بدآنكه در جامع الصنائع گويد جملهٔ تشبيهات بر دو نوع است يكى مرعي كه مشبه و مشبه به هر دو از اعيان يعنى از موجودات باشند چون تشبيهٔ زلف بشب و لب بشكر دوم غير مرعي كه مشبه به از موجودات نباشد فاما امكان وجود دارد چون تشبيه گرز بكوه مبين و مشعل آتش بدريائي زرين ٭ و نيز تشبيه هفت نوعست يكى تشبيه مطلق يعنى آنكه دروي حرف تشبيه آرد و آن در عربي كاف و كأنّ و مثل و نحو و مانند آن و در فارسي چون و مانند و گوئي و مشابه آن مثاله ٭ بيت ٭ چشم تو قاهر چو نار جود تو سائل چو آب ٭ طبع تو صافي چو باد حلم تو ثابت چو طين ٭ دوم تشبيه مشروط كه چيزيرا بچيزى مانند كند و موقوف بر شرط دارد مثاله ٭ شعر ٭ سرو خوانم قد زيباي ترا ٭ ليک اگر در سرو رعنائي بود ٭ مثال ديگر ٭ شعر ٭ چون تو بباغ بگذري گل نرسد ببوي تو ٭ ليك رسد بقامتت سرو اگر روان بود ٭ سيوم تشبيه بعكس كه چيزيرا مانند كند

بچیزی درصفتی باز مشبه به را درصفتی بمشبه تشبیه کند مثاله * شعر * از نعل مرکبانش زمین مه نما چو چرخ * وز گرد لشکرش چو زمین چرخ پر غبار * مثال دیگر * شعر * گرد زمین ز فر قدومت فلك مجال * گرد فلك زگرد سمندت زمین شعار * چهارم تشبیه اضمار که دو چیز قابل تشبیه آرد و ذکر تشبیه نکند و درمیان سخنی آرد و سامع را چنان معلوم شود که مقصود ازین غرض دیگر است آنکه ربط الفاظ فائده میدهد و بغموض دریابد که غرض تشبیه است مثاله * شعر * اگر تو زلف جنبانی برآرم شور درعالم * بلی دیوانه پرسوزد چو کس زنجیر جنباند * پنجم تشبیه بکنایت که چیزیرا بچیزی مانند کند و نام او را صریحا نبرد یعنی بلفظ مشبه به کنایت کند از مشبه و مشبه درعبارت نباشد لیکن بسیاق معلوم گردد مثال آن * شعر * لولو از نرگس فرو بارید و گل را آب داد * وز تگرگ روح پرور مالش عناب داد * ششم تشبیه تفضیل که چیزی را بچیزی تشبیه نماید و باز ازآن رجوع کرده مشبه را بر مشبه به تفضیل دهد مثاله * شعر * توئی چون ماه اما ماه گویا * توئی چون سرو اما سرو رعنا * هفتم تشبیه تسویه که چیزی را با چیزی مانند کند و درصفتی برابرکند انتهی * ودر مجمع الصنائع گوید که تشبیه تسویه بر طریق مشهور آنست که شاعر صفتی از خود و صفتی از محبوب بیک چیز تشبیه دهد و برطریق غیرمشهور آنست که مانند کند دو چیز را بیک شیئ [ومثال تشبیه تسویه بهردو معنی مذکورین درین شعر تازي یافته می شود * شعر * صدغ الحبیب وحالي * کلٰهما کاللیالي * ثغوره في صفاء * ودمعي کاللآلي *] و التشبيه عند اهل التصوف عبارة عن صورة الجمال لان الجمال الالٰهي له معان وهي الاسماء و الاوصاف الالٰهية و له صورة و هي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه من المحسوس او المعقول فالمحسوس كما في قوله عليه السلام رأيت ربي صورة شاب امرد والمعقول كقوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فليظن بي ماشاء وهذه الصورة هي المراد بالتشبيه و هو في ظهوره بصور جماله باق على ما استحقه من تنزيهه فكما اعطيتَ الجناب الالٰهي حقه من التنزيه فكذلك اعطه من التشبيه الالٰهي حقه * واعلم ان التشبيه في حق الله تعالى حكم بخلاف التنزيه فانه في حقه امر عيني ولا يدركه الا الكمل و اما من سوٰهم من العارفين فانما يدرك ما قلنا ايمانا و تقليدا لما تقضيه صور حسنه و جماله اذ كل صورة من صور الموجودات هي صورة حسنه فان شهدت الصورة على الوجه التشبيهي و لم تشهد شيئا من التنزيه فقد اشهدك الحق حسنه من وجه واحد وان اشهدك الصورة التشبيهية وتعلقت فيها التنزيه الالٰهي فقد اشهدك الحق جماله و جلاله من وجهي التشبيه و التنزيه فاينما تولوا فثم وجه الله واعلم ان للحق تشبيهان تشبيه ذاتي و هو ما عليك من صور الموجودات المحسوسة او ما يشبه المحسوسة في الخيال و تشبيه وصفي و هو ما عليه صور المعاني الاسمائية المنتزعة عما يشبه المحسوس و هذه الصورة تتعقل في الذهن ولا تتكيف في الحس فمتى تكيفت التحقت بالتشبيه الذاتي لان التكيف من كمال التشبيه

و الكمال بالذات اولى فبقي التشبيه الوصفي و هو ما لا يمكن التكيف فيه بنوع من الانواع و لا حين يضرب المثل الاترى الحق سبحانه كيف ضرب المثل عن نوره بالمشكوٰة و المصباح و الزجاجة و كان الانسان صورة هذا التشبيه الذاتي لان المراد بالمشكوٰة صدره و الزجاجة قلبه و بالمصباح سره و بالشجرة المباركة الايمان بالغيب و هو ظهور الحق في صورة الخلق لان معنى الحق غيب في صورة شهادة الخلق و الايمان به هو الايمان بالغيب و المراد بالزيتونية الحقيقة المطلقة التي لا تقول بانها من كل الوجوه حق و لا بانها من كل الوجوه خلق فكانت الشجرة الايمانية لا شرقية فنذهب الى التنزيه المطلق بحيث ينفى التشبيه و لا غربية فنقول بالتشبيه المطلق حتى ينفى التنزيه فهي تعصر بين قشر التشبيه و لب التنزيه وحينئذ يكاد زيتها يضيئ الذي هو يغيبها فترتفع ظلمة الزيت بنوره و لولم تمسسه نار المعاينة الذي هو نور عياني و هو نور التشبيه على نور الايمان و هو نور التنزيه يهدي الله لنوره من يشاء فكان هذا التشبيه ذاتيا و هو و انكان ظاهرا بنوع من ضرب المثل فذلك المثل احد صور حسنه فكل مثل ظهر فيه الممثل به فان المثل احد صور الممثل به لظهوره به كذا في الانسان الكامل •

المشبهة على صيغة اسم الفاعل من التشبيه و هو يطلق على فرقة من كبار الفرق الاسلامية شبهوا الله بالمخلوقات و مثلوه بالحادث و لاجل ذلك جعلت فرقة و احدة قائلة بالتشبيه و ان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية و البنانية و المغيرية و الهشامية و غيرهم القائلين بالتجسم و الحركة و الانتقال و الحلول في الاجسام ونحو ذلك و منهم مشبهة الحشوية كمضر وكيمس المشبهة و النجمي قالوا هو جسم لا كالاجسام و هو مركب من لحم ودم لا كاللحوم و الدماء و له الاعضاء و الجوارح و تجوز عليه الملامسة و المصافحة و المعانقة للمخلصين حتى نقل انه قال اعفوني عن اللحية و الفرج و سلوني عما و راءه و منهم مشبهة الكرامية و قيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة رح وحده و الدين دين الكرامية و اقوالهم في التشبيه متعددة لا تنتهي الى من يعبأ به فاقتصرنا على ما قاله زعيهم وهو ان الله على العرش من جهة العلوممـاسة له من الصفحة العلياء و تجوز عليه الحركة و النزول و اختلفوا آيملأ العرش ام لايملأه بل يكون على بعضه و قال بعضهم ليس هو على العرش بل محاذ له و اختلف آبعد متناه او غيره و منهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او من جهة التحت او غير متناه في جميع الجهات و قالوا كل الحوادث في ذاته انما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته و يجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال و قالوا النبوة و الرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي و المعجزة و العصمة و صاحب تلك الصفة رسول من غير ارسال و لايجوز ارسال غيره و هو حينئذ اي حين اذا ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلي و يجوز عزل المرسل دون الرسول و ليس من الحكمة الاقتصار على رسول واحد و جوزوا امامين في عصر كعلي و معوية

الا ان اصامة علي علي وفق السنة بخلاف معوية لكن يجب طاعته وقالوا الايمان قول الذرية فی الازل بلى وهو باق فی الكل على السوية الا المرتدين و ايمان المنافق كايمان الانبياء كذا في شرح المواقف •

المشافهة بالفاء فی اللغة المخاطبة من فيک الى فيه • و المحدثون اطلقوها فی الاجازة المتلفظ بها تجوزا كذا في شرح شرح النخبة •

فصل الياء * الشراء بالكسر و المد و القصر فی اللغة بمعني خريدن و فروختن و هو من لغات الاضداد و قد سبق تحقيقه في لفظ البيع في فصل العين من باب الباء الموحدة •

الشرى بالفتح والقصر ذكر الشيخ انه بثور مغار مسطحة مكربة حكاكة • و قال السمرقندي انه بثور مغار بعضها وكبار بعضها مسطحة حكاكة مكربة مائلة الى حمرة مائية تحدث دفعة في اكثر الامر و قد يعرض ان تسيل منها رطوبة و ليس المراد بالكبر ما لا يطلق عليه البشرة حقيقة بل المراد كون بعض البثور اكبر من بعضها لا انها تكون متساوية و حينئذ لا يكون بين الكلامين خلاف حيث لم يتعرض الشيخ لقيد الصغر و الكبر و تعرض به السمرقندي و يشتد كربها و غمها و سببها بخار دموي في الاكثر و قد يكون بلغميا فيكون اشتداده ليلا اكثر و الشري الدموى اكثر حدة و حمرة من الشرى البلغمي هكذا يستفاد من الاقسرائي و بحر الجواهر •

الشظية در علم اسطرلاب طرف باريك عضاده را گويند كما يجيی •

* باب الصاد *

فصل الالف * الصبائي بالموحدة واحد صابئون است و آن فرقه است كه مى پرستند ملائكه را و ميخوانند زبور و توجه ميكنند قبله را كما في كنز اللغات • و في جامع الرموز في كتاب النكاح الصبائية فرقة من النصارى يعظمون الكواكب كتعظيم المسلمين الكعبة • و فی الغرر الصبائية عابدو كوكب لا كتاب لهم • و في شرحه الدرر اختلف في تفسير الصبائية فعندهما هم عبدة الاوثان لانهم يعبدون النجوم و عند ابي حنيفة رح ليسوا بعبدة الاوثان و انما يعظمون النجوم كتعظيم المسلمين الكعبة انتهى • و في فتح القدير انهم عند ابي حنيفة رح قوم يؤمنون بدين نبي و يقرون بكتاب و يعظمون الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة •

الصداء بالفتح و سكون الدال المهملة زنگ گرفتن آهن و مس وجز آن كما فی الصراح • و در اصطلاح صوفيه پوششی كه از ظلمت هيآت نفس و صور اكوان بر روجه دل باشد و محجوب گرداند دل را از قبول حقايق و تجليات انوار تا اگر در حد رسوخ برسد بحد حرمان آيد • فرد • بماند در حجاب آن دل بكلي • نيابد او ز خود حاصل بكلي • كذا في كشف اللغات •

فصل الباء الموحدة * الصبابة بالموحدة و هو الولع المشتد و قد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب الراء •

الصاحب بالحاء المهملة بمعني يار و خداوند و همراه الصاحبون و الاصحاب و الصَحابة و الصِحاب و الصُحبان و الصُحبة و الصَحب جمع كما في المهذب • و الصاحبان في عرف الحنفية هما ابو يوسف و محمد رح سميا بذلك لانهما صاحبان و تلميذان لابي حنيفة رح و صاحبيه فرقة از متصوفة مبطلة چنانكه در فصل فاء خواهد آمد [صاحب الزمان و صاحب الوقت و الحال هو المتحقق بجمعية البرزخية الاولى المطلع على حقائق الاشياء الخارج عن حكم الزمان و تصرفات ماضيه و مستقبله الى الآن الدائم فهو ظرف احواله و صفاته و افعاله فلذلك يتصرف في الزمان بالطي و النشر و في المكان بالبسط و القبض لانه المتحقق بالحقائق و الطبائع و الحقائق في القليل و الكثير و الطويل و القصير و العظيم و الصغير سواء ان الوحدة و الكثرة و المقادير كلها عوارض و كما يتصرف في الوهم فيها كذلك في العقل فصدق و انهم تصرفه فيها في الشهود و الكشف الصريح فان المتحقق بالحق المتصرف بالحقائق يفعل ما يفعل في طور وراء طور الحس و الوهم و العقل و يتسلط على العوارض بالتغيير و التبديل كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

الصحابي بالفتح منسوب الى الصحابة و هي مصدر بمعنى الصحبة و قد جاءت الصحابة بمعنى الاصحاب و الاصحاب جمع صاحب فان الفاعل يجمع على افعال كما صرح به سيبويه و ارتضاه الزمخشري و الرضي فالقول بانه جمع صحب بالسكون اسم جمع كركب او بالكسر مخفف صاحب انما نشأ من عدم تصفح كتاب سيبويه هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي • و في الصراح اصحاب جمع الصحب مثل فرخ و افراخ وجمع الاصحاب الاصاحيب [و في المنتخب صاحب بمعني يار جمع او صحب و جمع صحب اصحاب وجمع اصحاب اصاحيب •] و عند اهل الشرع هو من لقي النبي صلى الله عليه و آله و سلم من الثقلين مؤمنا به و مات على الاسلام و المراد باللقاء اعم من المجالسة و المماشاة و وصول احدهما الى الآخر و ان لم يكالمه و يدخل فيه رؤية احدهما الآخر سواء كان ذلك اللقاء بنفسه او بغيره كما اذا حمل شخص طفلا و اوصله الى النبي صلى الله عليه و سلم و سواء كان ذلك اللقاء مع التمييز و العقل اولا فدخل فيه من رآه و هو لا يعقل فهذا هو المختار • و قيل كل من روى عنه حديثا او كلمة و رآه رؤية فهو من الصحابة فقد اشترط المكالمة • و قيل كل من ادرك الحلم و قد رأى النبي صلى الله عليه و سلم و عقل امر الدين فهو من الصحابة و لو صحبه عليه السلام ساعة واحدة فقد اشترط العقل و البلوغ و التعبير باللقى اولى من قول بعضهم الصحابي من رأى النبي صلى الله عليه و سلم لانه يخرج به ابن ام مكتوم و نحوه من العميان مع كونهم صحابة بلا تردد

و المراد بالرؤية و اللقاء ما يكون حال حيوته عليه السلام فلو رأى بعد موته قبل دفنه كابي ذويب الهذلي فليس بصحابي على المشهور فقولنا مَنْ جنس و قولنا لقي النبي صلى الله عليه و سلم احتراز عمن لم يلقه كالمخضرمين فانهم على الصحيح من كبار التابعين كما عرفت في فصل الميم من باب الخاء المعجمة قيل ان ثبت ان النبي صلى الله عليه و سلم ليلة الاسراء كشف له عن جميع من في الارض فينبغي ان يعد من كان مؤمنا به في حيوته في هذه الليلة و ان لم يلاقه في الصحابة لحصول الرؤية من جانبه صلى الله عليه وسلم • و قيل لا يعد في الصحابة لان اسناد لقي الى ضمير من دون النبي يخرجه و قولنا من الثقلين يخرج الملائكة لان الثقلين هما الانس و الجن كما في الصراح و غيره و قولنا مؤمنا به يخرج من لقيه صلى الله عليه و سلم حال كونه غير مؤمن به سواء لم يكن مؤمنا باحد من الانبياء كالمشرك او يكون مؤمنا بغيره من الانبياء عليهم السلام كاهل الكتاب لكن هل يخرج من لقيه مؤمنا بانه سيبعث و لم يدرك البعثة كورقة بن نوفل ففيه تردد كما قال النووي فمن اراد اللقاء حال نبوته عليه السلام فيخرج عنه و من اراد اعم من ذلك يدخل فيه و قولنا و مات على الاسلام يخرج من ارتد بعد ان لقيه مؤمنا و مات على الردة مثل عبد الله بن جحش و ابن حظل و اما من لقيه مؤمنا به ثم ارتد ثم اسلم سواء اسلم حال حيوته او بعد موته و سواء لقيه ثانيا ام لا فهو صحابي على الاصح و قيل ليس بصحابي و يرجح الاول قصة الاشعث بن قيس فانه ممن ارتد و أتي به الى ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الى الاسلام فقبل منه ذلك و زوجه اخته و لم يتخلف احد من ذكره في الصحابة و لا عن تخريج احاديثه في المسانيد و غيرها و في عدم تقييد اللقاء بزمان محدود او غير محدود قليلا كان او كثيرا اشارة الى اختيار مذهب جمهور المحدثين و الشافعي و اختاره احمد بن حنبل و لذا قال الصحابي من صحبه عليه السلام صغيرا كان او كبيرا سنة او شهرا او يوما او ساعة اورأه و اختاره ايضا ابن الحاجب لان الصحبة تعم القليل و الكثير بحسب اللغة فاهل الحديث نقلوا على وفق اللغة • و قال سعيد بن المسيب لا يعد صحابيا الا من اقام مع رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم سنة او سنتين و غزا معه غزوة او غزوتين و وجهه ان لصحبته عليه السلام شرفا عظيما فلا ينال الا باجتماع يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتمل على السفر الذي هو قطعة من السقر و السنة المشتملة على الفصول الاربع التي بها يختلف المزاج • و عورض بانه عليه السلام لشرف منزلته اعطى كل من رأه حكم الصحبة • و ايضا يلزم ان لا يعد جويربن عبد الله و نحوه من الصحابة و لاخلاف في انهم صحابة • و قال اصحاب الاصول الصحابي من طالت مجالسته له على طريق التبع له و الاخذ عنه فلا يدخل من وفد عليه و انصرف بدون مكث • و قيل الاصوليون يشترطون في الصحابي ملازمة ستة اشهر فصاعدا • و قيل لاحد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب و يؤيده ما قال ابو منصور الشيباني الصحابي من طالت صحبته و كثر مكثه و جلوسه معه مستفيدا منه • قال النووي مذهب الاصوليين مبني

على مقتضى العرف فان العرف مخصص اسم الصحبة بمن كثرت صحبته و اشتهرت متابعته * فائدة * لا خفاء في رجحان رتبة من لازمه صلى الله عليه و سلم و قاتل معه او قتل تحت رايته على من لم يلازمه او لم يحضر معه مشهدا و على من كلمه يسيرا او ماشاه قليلا او رآه على بعد او في حال الطفولية و ان كان شرف الصحبة حاصلا للجميع و من ليس منهم سماع من النبي عليه السلام فحديثه مرسل من حيث الراوية و هم مع ذلك معدودون في الصحابة لما نالوا من شرف الرؤية * فايدة * يعرف كونه صحابيا بالتواتر او الاستفاضة او الشهرة او باخبار بعض الصحابة او بعض ثقات التابعين او باخباره عن نفسه بانه صحابي اذا كانت دعواه تدخل تحت الامكان بان لا يكون بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه و سلم * و اعلم ان الصحابة كلهم عدول في حق رواية الحديث و ان كان بعضهم غير عدل في امر آخر هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و جامع الرموز و البرجندي و مجمع السلوك و غيره *

الاستصحاب هو عند الاصوليين طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم على الماضي و حاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل و هو حجة عند الشافعي و غيره كالمربي و الصيرفي و الغزالي في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التأمل و الاجتهاد فيه * و عند اكثر الحنفية ليس بحجة موجبة للحكم و لكنها دافعة لالزام الخصم [لان مثبت الحكم ليس بمبق له يعني ان ايجاد شيئ امر و ابقاءه امر آخر فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجده ابتداء في الزمان الماضي مبقيا في زمان الحال لان البقاء عرض حادث بعد الوجود و ليس عينه و لهذا يصح نفي البقاء عن الوجود فيقال وجد فلم يبق فلابد للبقاء من سبب علىحدة فالحكم ببقاء حكم بمجرد الاستصحاب يكون حكما بلا دليل و ذلك باطل هكذا في نور الانوار * و في الحموي حاشية الاشباه في القاعدة الثالثة الاستصحاب و هو الحكم بثبوت امر في وقت آخر و هذا يشمل نوعيه وهما جعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او جعل الحال مصاحبا للحكم الماضي و اختلف في حجيته فقيل حجة مطلقا و نفاه كثير مطلقا و اختير انه حجة للدفع لا للاستحقاق اي لدفع الزام الغير لا لالزام الغير و الوجه الاوجه انه ليس بحجة اصلا لان الدفع استمرار عدمه الاصلي لان المثبت للحكم في الشروع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات و البقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني انه لما كان الايجاد علة للوجود لا للبقاء فلا يثبت به البقاء حتى يصح الافناء بعد الايجاد و لو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع البقاء و لما صح الافناء بعد الايجاد لا يوجب البقاء انتهى] فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات و الدفع و الا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم و عدم الحكم مستند الى عدم دليله و الاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل

الوجود و ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا بيع شقص من الدار و طلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فى السهم الآخر الذي في يده و يقول إنه بالاعارة عندك فعند الحنفية القول قول المشتري و لا تجب الشفعة الا ببينة لان الشفيع يتمسك بالاصل و لان اليد دليل الملك ظاهرا و الظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشتري فى الباقي و عند الشافعي تجب بغير بينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع و الالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح و نحوه •

الصعب بالفتح و سكون العين در لغت بمعني دشوار و تند كما في كنز اللغات و نزد بلغاء آنست كه در ربط طرفه آرد لفظي مثل ترصيع و تجنيس و معنوي مثل ايهام و خيال كذا في جامع الصنائع و وجه التسمية غير مخفي •

الصلابة بالفتح و تخفيف اللام هي عند بعض الحكماء من الكيفيات الملموسة و هي كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية بها يكون الجسم ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره و لا ينغمز تحته و يسمى ذلك الجسم صلبا و يقابلها تقابل العدم و الملكة اللين و هو عدم الصلابة عما من شأنه الصلابة و انما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة و انكان مما لا ينغمز و لا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري • و قيل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فعلى هذا اللين ضد الصلابة لكونه وجوديا ايضا • و قال الامام الرازي ان الصلابة و اللين ليسا من الكيفيات الملموسة لان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك ثلثة امور الاول الحركة الحاصلة في سطحه و الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة و الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين و ليس الا ولان بلين لانهما محسوسان بالبصر و اللين ليس كذلك فتعين الثالث و كذلك الجسم الصلب هو الذي لا ينغمز و هناك امور الاول عدم الانغماز و هو عدمي و الثاني الشكل الباقي على حاله و هو من الكيفيات المختصة بالكميات و الثالث المقاومة المحسوسة باللمس و ليست ايضا صلابة لان الهواء الذي فى الزق المنفوخ فيه له مقاومة و لا صلابة له و كذا الرياح القوية لها مقاومة و لا صلابة فيها و الرابع الاستعداد الشديد نحو الا نفعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية كذا في شرح المواقف فحينئذ ايضا بينهما تقابل التضاد و يجيئ ما يتعلق بذلك في لفظ اليبوسة في فصل السين من باب الياء المثناة التحتانية • و الصلابة عند الاطباء اسم مرض و سبق بيانها في لفظ السرطان في فصل الطاء من باب السين •

الصليب چليپا كه ترسايان بر خود بندند و در اصطلاح شكلي كه از تقاطع خط محور و خط استواء در فلك پديد آيد و آنرا صليب الافلاك نيز گويند و صليب اكبر نيز نامند • و فى المؤيد تقاطع ميل شمالي و تقاطع ميل جنوبي و تقاطع فلك تدوير را نيز توان گفت كذا في كشف اللغات و فيه

ايضا و صليبي خط چهار گوشه و قيل سه گوشه و قيل هيئتي كه از تقاطع خط استواء و خط محور حاصل شود •

الصواب هو يستعمل تارة بمعنى الاولى في مقابلة غير اللائق و تارة بمعنى الحق في مقابلة الخطأ كذا في بعض شروح الشمسية و قد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء [الصواب لغة السداد و اصطلاحا هو الامر الثابت الذي لا يسوغ انكاره • و الفرق بين الصواب و الصدق و الحق ان الصواب هو الامر الثابت في نفس الامر الذي لا يسوغ انكاره و الصدق هو الذي يكون ما في الذهن مطابقا لما في الخارج و الحق هو الذي يكون ما في الخارج مطابقا لما في الذهن كذا في الجرجاني •]

فصل التاء المثناة الفوقانية * الصليتية فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب عثمان بن الصلت بن الصامت • و قيل اصحاب الصلت بن الصامت و هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم و استجارنا توليناه و برئنا من اطفاله حتى يبلغو فيدعو الى الاسلام فيقبلو و روي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمؤمنين او للمشركين لا و لاية لهم و لاعداوة بهم حتى يبلغو فيدعو الى الاسلام في قبلوا او ينكروا كذا في شرح الموا قف •

الصامت بالميم قسم من الحروف كما مر في فصل الفاء من باب الحاء •

المصمت هو البيت الذي ليس في عروضه قافية و هو من مصطلحات الشعراء و قد سبق في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الباء الموحدة •

الصوت بالفتح و سكون الواو ما هية بديهية لانه من الكيفيات المحسوسة و قد اشتبه عند البعض ما هيته بسببه القريب او البعيد فقيل الصوت هو تموج الهواء • و قيل هو قلع او قرع و الحق ان ما هيته ليست ما ذكر بل سبب الصوت القريب التموج و ليس التموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم و سكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه و انما كان سببا قريبا لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت و اذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق و الآلات الصناعية و منقطعا بانقطاعه و كذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء و سبب التموج قلع عنيف اي تفريق شديد او قرع عنيف اي امساس شديد اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبتين بعنف و ينقادله اي لذلك الهواء المنقلب بانجاد زمن الهواء الى ان ينتهي الى هواء لاينقاد للتموج فيقطع هناك الصوت كالحجر المرمي في وسط الماء • و ذكر البعض ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروطية قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملا صقا به و رأسه في السماء فاذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتهما و من هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب و انما اعتبر العنف في القلع و القرع لانك لوقرعت جسما كالصوف مثلا

قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت • ثم الصوت كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموجه بالقرع او القطع يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع بذلك الصوت يعني الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت و يوصله الى السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج و يتكيف بالصوت ايضا و هكذا الى ان يتموج و يتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة و انما قلنا ان الاحساس الخ لان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة و وضع طرفه الآخر في صماخ انسان و تكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره و ما هو الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت و منعها من الانتشار و الوصول الى صماخ الغير • واعلم ان الصوت موجود في الخارج اي خارج الصماخ و الا لم تدرك جهة اصلا وتوهم البعض ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ و تحقيق المباحث في شرح المواقف [اعلم ان ما يخرج من الفم ان لم يشتمل على حرف فهو صوت و ان اشتمل ولم يفد معنًى فهو لفظ و ان افاد معنًى فهو قول فان كان مفردا فكلمة او مركبا من اثنين و لم يفد نسبة مقصودة فجملة او افاد فكلام كذا في كليات ابي البقاء] • والصوت عند النحاة لفظ حكي به صوت او صوت به سواء كان التصويت لزجر حيوان او دعائه او غير ذلك او كان للتعجب او تسكين الوجع او تحقيق التحسر فالالفاظ التي يسميها النحاة اصواتا ثلثة اقسام احدها حكاية صوت صادر من الحيوانات العجم او من الجمادات اي لفظ صوت به كصوت بهيمة او طائر او غيرهما ويشبه به انسان بصوت غيرها كما يفعله بعض الصيادين عند الصيد لئلا تنفر الصيد وليس المراد حكاية الصوت في نحو غاق صوت الغراب لانه اسم صوت لا صوت و ثانيها اصوات خارجة عن فم الانسان غير موضوعة وضعا بل تدل طبعا على معان في انفسهم كقول النادم او المتعجب وي و قول المستكره بشيء اف فان النادم والمتعجب يخرج عن صدره صوت شبيه بلفظ وي وكذا المستكره يخرج من فمه صوت شبيه بلفظ اف و ثالثها اصوات يصوت بها الحيوان عند طلب شيء منه كما تقول نخ لا ناخة البعير و جميع هذه الاقسام مبنيات جارية مجرى الاسماء و ليست اسماء حقيقة لعدم كونها دالة بالوضع مع امتناع الحكم بها او عليها ان قلت قد صرح صاحب اللباب بكون الاصوات موضوعة قلت بعض الاصوات من نحو اح الخارجة عن فم الانسان بمقتضى طبعه عند السعال و آوه الخارجة عنه عند الوجع ليس بموضوع البتة فاما نحو نخ فيحتمل ان يكون موضوعا بان اتفقوا على تعيينه لا ناخة البعير و ان يكون خارجة عن فم الانسان عند اناخة البعير خروج اح عند السعال و المحتمل ابدا يحمل على المحكم فيجعل الكل غير موضوع ردا للمحتمل على المحكم هكذا يستفاد من الهداد و شروح الكافية •

المصوتة قسم من الحروف و قد سبق في فصل الفاء من باب الحاء •

فصل الحاء المهملة

* [**صبيح الوجه** هو المتحقق بحقيقة اسم الجواد و مظهريته ولتحقق رسول الله صلى الله عليه و سلم به روى جابر رضي الله تعالى عنه انه ما سئل عنه عليه السلام شيئ قط قال لا و من استشفع به الى الله لم يرد سوأله كما اشار اليه امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه اذا كانت لك الى الله سبحانه تعالى حاجة فابدأ بمسألة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اسأل حاجتك فان الله اكرم من ان يسأل حاجتين فيقضي احدٰهما و يمنع الاخرى و المتحقق بوراثته في جوده عليه السلام هو الاشعث من الاخفياء الذي قال فيه عليه السلام رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم على الله لا برّه و انما سمي صبيح الوجه لقوله صلى الله عليه و آله و سلم اطلبوا الحوائج عند صباح الوجوه كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

الصحة بالكسر و تشديد الحاء في اللغة مقابلة للمرض و تطلق ايضا على الثبوت و على مطابقة الشيئ للواقع ذكر ذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث ان الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيئ • قال الحكماء الصحة و المرض من الكيفيات النفسانية و عرّفهما ابن سينا في الفصل الاول من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال الموضوع لها سليمة اي غير مأوفة فقوله ملكة او حالة اشارة الى ان الصحة قد تكون راسخة و قد لا تكون كصحة الناقة و انما قدمت الملكة على الحالة مع ان الحالة متقدمة عليها في الوجود لان الملكة صحة بالاتفاق و الحالة قد اختلف فيها فقيل هي صحة و قيل هي واسطة و قوله تصدر عنها اي لاجلها و بواسطتها فالموضوع اي المحل فاعل للفعل السليم و الصحة آلة في صدوره عنه و اما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع و فاعل سلامة هو الحالة او الملكة فليس بشيئ الا ان يأول بما ذكرنا و السليم هو الصحيح و لا يلزم الدور لان السلامة المأخوذة في التعريف هو صحة الافعال و الصحة في الافعال محسوسة و الصحة في البدن غير محسوسة نعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى و هذا التعريف يعم صحة الانسان و سائر الحيوانات و النباتات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدرت عنه افعاله من الجذب و الهضم و التغذية و التنمية و التوليد سليمةً وجب ان يكون صحيحا و ربما تخص الصحة بالحيوان او الانسان فيقال هي كيفية لبدن الحيوان او الانسان الخ كما وقع في كلام ابن سينا حيث قال في الشفاء الصحة ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبعية و غيرها من المجرى الطبيعي غير مأوفة و كانه لم يذكر الحالة هنا اما لاختلاف فيها او لعدم الاعتداد بها و قال في موضع آخر من القانون الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه و تركيبه بحيث تصدر عنه الافعال صحيحة سالمة • ثم المرض خلاف الصحة فهو حالة او ملكة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة

بل ماؤنة و هذا يعم مرض الحيوان و النبات و قد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان فعلى هذا التقابل بينهما تقابل التضاد • و في القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة و في الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمي لست اقول من حيث هو مزاج او الم و هذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة • و في المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلامي ابن سينا اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدأ للافعال السليمة و ثانيهما مبدأ الافعال الماؤفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم و الملكة و ان جعل الثاني مرضا كان التقابل من قبيل التضاد و الاظهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة و ان ثبتت هناك آفة وجودية فلابد من اثبات هيئة تقتضيها فكأن ابن سينا كان مترددا في ذلك • و اعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال و لا شيئ منها بداخل تحت الكيفية النفسانية اما سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل اذ اصار احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفيات و كونها غريبة منافرة و اتصاف البدن بها فان جعل سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة و ان جعل عبارة عن كون تلك الكيفيات غريبة كان من باب المضاف و ان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال و اما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرىً يخل بالافعال و ليس شيئ منها من الكيفيات النفسانية و كون هذه الامور غريبة من قبيل المضاف و اتصاف البدن بها من قبيل الانفعال و اما تفرق الاتصال فظاهر انه عدمي فلا يكون كيفية و اذا لم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانية لم تدخل الصحة تحتها ايضا لكونه ضدا لها و الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى تلك الاقسام تسامح و المقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور و تنتسم باعتبارها و هذا معنى ما قيل انها منوّعات اطلق عليها اسم الانواع * تنبيه * لا واسطة بين الصحة و المرض على هذين التعريفين اذ لاخروج من النفي و الاثبات و من ذهب الى الواسطة كجالينوس و من تبعه و سماها الحالة الثالثة فقد شرط في الصحة كون صدور الافعال كلها من كل عضو في كل وقت سليمة لتخرج عنه صحة من يصح وقتا كالشتاء و يمرض و من غير استعداد قريب لزوالها لتخرج عنه صحة الاطفال و المشايخ و الفاقهين لانها ليست في الغاية و لا ثابتة قوية و كذا في المرض فالنزاع لفظي بين الشيخ و جالينوس منشأه اختلاف تفسيري الصحة و المرض عندهما و معنوي بينه و بين من ظن ان بينهما واسطة في نفس الامر و منشأه نسيان الشرائط التي تنبغي ان تراعى فيما له وسط و ما ليس له وسط و تلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد و تكون الجهة و الاعتبار واحدة و حينئذ

جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة و الا فلا فاذا فرض انسان واحد و اعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلابد اما ان يكون معتدل المزاج و اما ان لا يكون كذلك فلا واسطة هكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف * و عند الصرفيين كون اللفظ بحيث لا يكون شيئ من حروفه الاصلية حرف علة و لا همزة و لا حرف تضعيف و ذلك اللفظ يسمى صحيحا هذا هو المشهور فالمعتل و المضاعف و المهموز ليس واحد منها صحيحا * و قيل الصحة مقابلة للاعلال فالصحيح ما ليس بمعتل فيشتمل المهموز و المضاعف و قد سبق في لفظ البناء ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من باب الباء الموحدة و السالم قيل مرادف للصحيح * و قيل اخص منه و قد سبق في فصل الميم من باب السين * و عند النحاة كون اللفظ بحيث لا يكون في آخره حرف علة * قال في الفوائد الضيائية في بحث الاضافة الى ياء المتكلم الصحيح في عرف النحاة ما ليس في آخره حرف علة [كما قال قائل منهم شعرا ملمعا * بيت * داني صحيح چيست بنزديك نحويان * ما لا يكون آخره حرف علة *] و الملحق بالصحيح ما في آخره واو او ياء ما قبلها ساكن و انما كان ملحقا به لان حرف العلة بعد السكون لاتثقل عليها الحركة انتهى فعلى هذا المضاعف و المهموز و المثال و الاجوف كلها صحيحة * و عند المتكلمين و الفقهاء فهي تستعمل تارة في العبادات و تارة في المعاملات اما في العبادات فعند المتكلمين كون الفعل موافقا لامر الشارع سواء سقط به القضاء به اولا و عند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء و ثمرة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن انه متطهر فبان خلافه فهي صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر على ظنه المعتبر شرعا بقدر وسعه لا عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء به و يرد على تعريف الطائفتين صحة النوافل اذ ليس فيها موافقة الامر لعدم الامر فيها على قول الجمهور و لا سقوط القضاء و يرد على تعريف الفقهاء ان الصلوة المستجمعة بشرائطها و اركانها صحيحة و لم يسقط به القضاء فان السقوط مبني على الرفع و لم يجب القضاء فكيف يسقط و اجيب عن هذا بان المراد من سقوط القضاء رفع وجوبه ثم في الحقيقة لا خلاف بين الفريقين في الحكم لانهم اتفقوا على ان المكلف موافق لامر الشارع فانه مثاب على الفعل و انه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطلع على الحدث و انه يجب عليه القضاء اذا اطلع و انما الخلاف في وضع لفظ الصحة و اما في المعاملات فعند الفريقين كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر المطلوب منه شرعا مثل ترتب الملك على البيع و البينونة على الطلاق لا كحصول الانتفاع في البيع حتى يرد ان مثل حصول الانتفاع من البيع قد يترتب على الفاسد و قد يتخلف عن الصحيح اذ مثل هذا ليس مما يترتب عليه و يطلب منه شرعا * و لا يرد البيع بشرط فانه صحيح مع عدم ترتب الثمرة عليه في الحال لان الاصل في البيع الصحيح ترتب ثمرته عليه و ههنا انما لم يترتب لمانع و هو عارض و قيل لا خلاف في تفسير الصحة في العبادات فانها في العبادات ايضا بمعنى ترتب الاثر المطلوب من الفعل على

الفعل الا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب في العبادات هو موافقة الامر و الفقهاء يجعلونه رفع وجوب القضاء فمن ههنا اختلفوا في صحة الصلوٰة بظن الطهارة و يؤيد هذا القول ما وقع في التوضيح من ان الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي فالمقصود الدنيوي بالذات في العبادات تفريغ الذمة والثواب و ان كان يلزمها و هو المقصود الاخروي الا انه غير معتبر في مفهوم الصحة اولاً و بالذات بخلاف الوجوب فان المعتبر في مفهومه اولاً و بالذات هو الثواب و ان كان يتبعه تفريغ الذمة و المقصود الدنيوي في المعاملات الاختصاصات الشرعية اى الاغراض المترتبة على العقود و الفسوخ كملك الرقبة في البيع و ملك المتعة في النكاح و ملك المنفعة في الاجارة و البينونة في الطلاق فان قيل ليس في صحة النفل تفريغ الذمة قلنا لزم النفل بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة انتهى * اعلم ان نقيض الصحة البطلان فهو في العبادات عبارة عن عدم كون الفعل موافقا لامر الشارع او عن عدم كونه مسقطا للقضاء و في المعاملات عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه و الفساد يرادف البطلان عند الشافعي و اما عند الحنفية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة و كونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا و كونه بحيث يقتضي اركانه و شروطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا فالثلثة معان متقابلة و لذا قالوا الصحيح ما يكون مشروعا باصله و وصفه و الباطل ما لا يكون مشروعا لا باصله ولا بوصفه و الفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وبالجملة فالمعتبر في الصحة عند الحنفية وجود الاركان و الشرائط فما ورد فيه نهي و ثبت فيه قبح و عدم مشروعية فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل اما في العبادات فكالصلوٰة بدون بعض الشرائط و الاركان و اما في المعاملات فكبيع الملاقيح وهي ما في البطن من الاجنّة لا نعدام ركن البيع اعني المبيع و ان كان باعتبار الوصف ففاسد كصوم الايام المنهية في العبادات و كالربوا في المعاملات فانه يشتمل على فضل خال عن العوض والزوائد مرع على المزيد عليه فكان بمنزلة وصف و المراد بالوصف عندهم ما يكون لازما غير منفك و بالمجاور ما يوجد وقتا ولا يوجد حينا و ايضا وجد اصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هى المبادلة التامة و ان كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوٰة في الدار المغصوبة و البيع وقت نداء الجمعة هذا اصل مذهبهم نعم قد يطلق الفاسد عندهم على الباطل كذا ذكر المحقق التفازاني في حاشية العضدي * **فائدة** * المتصف على هذا بالصحة و البطلان و الفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم عليها بمعنى انها تثبت بخطاب الشارع و هكذا الحال في الانعقاد و اللزوم و النفاذ و كثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع و معنى بطلانه حرمة الانتفاع به و بعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيئ بشيئ تعلقا زائدا على التعلق الذي لابد منه في كل حكم و هو تعلقه بالمحكوم عليه و به و ذلك ان الشارع حكم

بتعلق الصحة بهذا الفعل و تعلق البطلان او الفساد بذلك و بعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك و بيّن شرائطه و اركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها و غير موصل عنه عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل كذا في التلويح * و اما عند المحدثين فهي كون الحديث صحيحا و الصحيح هو المرفوع المتصل بنقل عدل ضابط في التحمل و الاداء سالما عن شذوذ و علة فالمرفوع احتراز عن الموقوف على الصحابي او التابعي فان المراد به ما رفع الى النبي صلى الله عليه و سلم و الاتصال بنقل العدل احتراز عما لم يتصل سنده اليه صلى الله عليه و سلم سواء كان الانقطاع من اول الاسناد او اوسطه او آخره فخرج المنقطع و المعضل و المرسل جليا و خفيا و المعلق و تعاليق البخاري في حكم المتصل لكونها مستجمعة لشرائط الصحة و ذلك لانها و ان كانت على صورة المعلق لكن لما كانت معروفة من جهة الثقات الذين علق البخاري عنهم او كانت متصلة في موضع آخر من كتابه لا يضره خلل التعليق و كذا لا يضره خلل الانقطاع لذلك و عما اتصل سنده و لكن لم يكن الاتصال بنقل العدل بل تخلل فيه مجروح او مستور العدالة اذ فيه نوع جرح و الضابط احتراز عن المغفل و الساهي و الشاك لان قصور ضبطهم و علمهم مانع عن الوصول الى الصحة و في التحمل و الاداء احتراز عمن لم يكن موصوفا بالعدالة و الضبط في احد الحالين و السالم عن شذوذ احتراز عن الشاذ و هو ما يخالف فيه الراوي من هو ارجح منه حفظا او عددا او مخالفة لا يمكن الجمع بينهما و علة احتراز عن المعلل و هو فيه علة خفية قادحة لظهور الوهن في هذه الامور فتمنع من الصحة هكذا في خلاصة الخلاصة و لا يحتاج الى زيادة قيد ثقة ليخرج المنكر اما عند من يسوي بينه و بين الشاذ فظاهر و اما عند من يقول ان المنكر هو ما يخالف فيه الجمهور اعم من ان يكون ثقة او لا فقد خرج بقيد العدالة كما في شرح شرح النخبة * و القسطلاني ترك قيد المرفوع و قال الصحيح ما اتصل سنده بعدول ضابطين بلا شذوذ و لا علة * و قال صاحب النخبة خبر الواحد بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معلل و لا شاذ هو الصحيح لذاته فان خف الضبط مع بقية الشروط المعتبرة في الصحيح فهو الحسن لذاته * و في شرح النخبة و شرحه هذا اول تقسيم المقبول لانه اما ان يشتمل من صفات القبول على اعلاها اولا و الاول الصحيح لذاته و الثاني ان وجد امر يجبر ذلك القصور بكثرة الطرق فهو الصحيح ايضا لكن لا لذاته بل لغيره و حيث لا جبر فهو الحسن لذاته و ان قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه فهو الحسن ايضا لكن لا لذاته بل لغيره فقولنا لذاته يخرج ما يسمى صحيحا بامر خارج عنه فاذا روي الحديث الحسن لذاته من غير وجه كانت روايته منحطة عن مرتبة الاول او من وجه واحد مساو له او راجح يرتفع عن درجة الحسن الى درجة الصحيح و صار صحيحا لغيره كمحمد بن عمرو بن علقمة فانه مشهور الصدق و الصيانة و لكنه ليس من اهل الاتقان بحيث ضعفه البعض من جهة سوء حفظه و وثقه بعضهم بصدقه و جلالته فلذا اذا تفرد هو

بسالم يتابع عليه لا يرتقي حديثه عن الحسن فاذا انضم اليه من هو مثله او اعلى منه او جماعة صار حديثه صحيحا وانما حكمنا بالصحة عند تعدد الطرق او طريق واحد مساو له او راجح لان للصورة المجموعة قوة تجبر القدر الذي قصر به ضبط راوى الحسن عن راوى الصحيح ومن ثم تطلق الصحة على الاسناد الذي يكون حسنا لذاته لو تفرد عند تعدد ذلك الاسناد سواء كان التعدد لمجئه من وجه واحد آخر عند التساوي و الرجحان او اكثر عند عدمهما انتهى * اعلم ان المفهوم من دليل الحصر و ظاهر كلام القوم ان القصور فى الحسن يتطرق الى جميع الصفات المذكورة و التحقيق ان المعتبر فى الحسن لذاته هو القصور فى الضبط فقط و فى الحسن لغيره و الضعيف يجوز تطرق القصور فى الصفات الأخر ايضا كذا في مقدمة شرح المشكوة * فائدة * يتفاوت رتبة الصحيح بتفاوت هذه الاوصاف قوة وضعفا فمن المرتبة العليا في ذلك ما اطلق عليه بعض الائمة انه اصح الاسانيد كالزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب و كمحمد بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علي بن ابي طالب و كابراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود و المعتمد عدم الاطلاق لترجمة معينة فلا يقال لترجمة معينة مثلا للترمذي عن سالم الخ انه اصح الاسانيد على الاطلاق من اسانيد جميع الصحابة نعم يستفاد من مجموع ما اطلق عليه الائمة ذلك اي انه اصح الاسانيد ارجحيته على مالم يطلقونه عليه انه اصح الاسانيد و دون تلك المرتبة فى الرتبة كرواية يزيد بن عبد الله عن جده عن ابيه ابي موسى و كحماد بن سلمة عن ثابت عن انس و دونها فى الرتبة كسهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة و كالعلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة فان الجميع يشتملهم اسم العدالة و الضبط الا ان فى المرتبة من الصفات الراجحة ما يقتضي تقديم ما رواهم على التي تليها و كذا الحال فى الثانية بالنسبة الى الثالثة و المرتبة الثالثة مقدمة على رواية من يعد مايتفرد به حسنا بل صحيحا لغيره ايضا كمحمد بن اسحق عن عاصم بن عمر عن جابر و عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده و قس على هذا ما يشبهها للصحة فى الصفات المرجحة من مراتب الحسن و من ثمه قالوا اعلى مراتب الصحيح ما اخرجه البخاري و مسلم و هو الذي يعبر عنه اهل الحديث بقولهم متفق عليه و دونها ما انفرد به البخاري و دونها ما انفرد به مسلم و دونها ما جاء على شرط البخاري وحده ثم ما جاء على شرط المسلم وحده ثم ماليس على شرطهما * فائدة * ليس العزيز شرطا للصحيح خلافا لمن زعمه و هو ابو علي الجبائي من المعتزلة و اليه يومي كلام الحاكم ابي عبد الله في علوم الحديث حيث قال و الصحيح ان يرويه الصحابي الزائل عنه اسم الجهالة بان يكون له راويان ممن يتداوله اهل الحديث فصاعدا الى وقتنا كالشهادة على الشهادة اي كتداول الشهادة على الشهادة بان يكون لكلواحد منهما راويان هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و خلاصة الخلاصة *

الصحيح يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا و منها الجمع السالم و منها العدد الذي ليس بكسر *

التصحيح هو تفعيل من الصحة التي هي ضد السقم فيكون المعنى ازالة السقم من السقيم • وعند اهل الفرائض هو ان يؤخذ السهام من اقل عدد يمكن على وجه لا يقع الكسر على واحد من الورثة كذا فى الشريفي سمي به لان وقوع الكسر على واحد من الورثة بمنزلة السقم فتعالجه بالطريق المذكور المعروف عندهم فانت بمنزلة الطبيب و الطريق المذكور بمنزلة الدواء و الحاصل ازالة الكسر الواقعة بين السهام و الروس • وعند المحدثين هو كتابة صح على كلام يحتمل الشك بان كرر لفظ مثلا لا يخل تركه كذا في خلاصة الخلاصة والارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

الصريح بالراء المهملة عند الاصوليين لفظ انكشف المراد منه في نفسه بسبب كثرة الاستعمال حقيقة كان او مجازا و حكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى النية او القرينة و تقابله الكناية و تجيئ في فصل الياء من باب الكاف هذا هو المـــذكور في كتب الحنفية [قوله في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا و الكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيها معنى حقيقيا او مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك و ايضا احتراز عن انكشاف المراد فى الكناية بواسطة التفسير و البيان فمثل المفسر و المحكم داخل فى الصريح و مثل المجمل و المشكل داخل فى الكناية كذا فى التلويح] و اما فى العضدي فقال هو من اقسام المنطوق فانه ينقسم الى صريح و غير صريح و يجيئ في فصل القاف من باب النون • وعند النحاة يطلق على التأكيد اللفظي • فى العباب التأكيد باعادة لفظ الاول يسمى صريحا و بغير لفظ الاول يسمى غير صريح و معنويا و يطلق ايضا على قسم من الاعراب • و التصريحة عند اهل البيان قسم من الاستعارة مقابلة للمكنية و تجيئ في لفظ الاستعارة في فصل الراء من باب العين •

[**المصافحة و التصافح** دست يكديگر را گرفتن و آن سنت است نزد ملاقات و بايد كه بهر دو دست بود و آنكه بعض مردم بعد نماز فجر و يا بعد نماز جمعه مى كنند چيزى نيست و بدعت است از جهت تخصيص وقت اما سنيت مصافحه كه على الاطلاق است باقي است پس اگر از سابق ملاقات نشده باشد سنت است و اگر ملاقات شده باشد بدعت است و با زن جوان مصافحه حرام است و با پير زن كه مشتهات نبود لاباس است و روايت كرده اند كه ابوبكر صديق رضي الله عنه در خلافت خود بعجائز كه شير آنها خورده بود مصافحه مى كرد و ابن زبير رضي الله عنه در مكه عجوزى راسراى بيمار داري خود اجاره گرفت كه پايهاي او را ميماليد و در سر اوسپش ميجست و اگر همچنين مردى پير باشد كه از فتنة شهوت ايمن باشد او را مصافحه با زن جوان درست است و مصافحه با امرد خوش شكل درست نباشد و بهر كه نظر كردن حرام است مساس كردن او نيز حرام است بلكه حرمت مساس سخت تر از نظر است • و سنت آنست كه چون سلام گويد دست بدهد وليكن كف بر كف ننهد و سر

انكشتان نگيرد كه بدعت است هكذا في شرح المشكوة للشيخ عبد الحق الدهلوي] و عند المحدثين هي مساواة احد اصحاب كتب الحديث لشيخ الراوي لا للراوي و سبق بيانها في لفظ المساواة في فصل الياء من باب السين •

الصفيحة كاللقيطة بحسب لغت هر چيزيست كه عريض و منبسط باشد و مراد ازآن در علم اسطرلاب جسميست كه محيط باشد باو دو دائرة متساوي متوازي و سطحي كه واصل باشد ميان محيطين اين دو دائرة و صفيحة كه برآن افاق اقاليم سبعه نوشته باشند آن را صفيحة آفاقي نامند كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب •

الصفحة الملساء عند الحكماء و المتكلمين هي ما يكون اجزاؤه المفروضة متساوية في الوضع و متصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة و تسمى مساما او غير نافذة و تسمى زوايا كذا في شرح المواقف في بيان جواز الخلاء في بحث المكان • و صفحة القمر و الشمس يجيئ في لفظ الاصبع في فصل العين •

الصلح بالضم وسكون اللام في اللغة اسم من المصالحة خلاف المخاصمة مأخوذ من الصلاح و هو الاستقامة يقال صلح الشيئ اذا زال عنه الفساد و في الشريعة عقد يرفع النزاع اي يكون المقصود و الغرض منه رفع النزاع فلا يرد هبة الدين ممن عليه الدين بعد المطالبة و الدعوى فانه يرتفع النزاع بذلك ايضا لكن المقصود الاصلي من الهبة مطلقا ليس رفع النزاع كذا ذكر في البرجندي [اعلم ان الصلح باعتبار احوال المدعى عليه على ثلثة اضرب لان الخصم وقت الدعوى اما ان يجيب او يسكت و الاول اما بالاقرار او الانكار فالاول اي الصلح بالاقرار فحكمه كالبيع ان وقع عن مال بمال لوجود معنى البيع و هو مبادلة المال بالمال بالتراضي فتجرى فيه احكام البيع كالشفعة و الرد بالعيب و خيار الرؤية و الشرط و حكمه كالاجارة ان وقع عن مال بمنفعة او عن منفعة بمال او بمنفعة عن جنس آخر فتجري فيه احكام الاجارة فيشترط التوقيت و يبطل بموت احدهما و بهلاك المحل في المدة و الثاني و الثالث اي الصلح على الانكار و السكوت معاوضة في حق المدعي و فداء يمين و قطع نزاع في حق المدعى عليه فلا شفعة في صلح عن دار لان المدعى عليه يزعم ان تلك الدار ملكه و غرضه بالصلح استبقاء ملكه على ما كان و تجب في صلح على دار لان المدعي يأخذ تلك الدار عوضا عن ملكه فيؤاخذ على زعمه • ثم الصلح باعتبار بدليه على اربعة اوجه اما ان يكون عن معلوم على معلوم وهو جائز لا محالة و اما ان يكون عن مجهول على مجهول فان لم يحتج فيه الى التسليم مثل ان يدعي حقا في دار رجل و ادعى المدعى عليه حقا في الارض بيد المدعي فاصطلحا على ترك الدعوى من الجانبين جاز و ان احتيج اليه و قد اصطلحا على ان يدفع احدهما مالا و لم يبيّنه او على ان يسلم اليه ما ادعاه لم يجز لان الجهالة فيه تمنع التسليم و التسلم و اما ان يكون

عن مجهول على معلوم و قد احتيج فيه الى التسليم كما اذا ادعى حقا في دار في يد رجل فاصطلحا على ان يعطيه المدعي مالا معلوما ليسلم المدعى عليه ما ادعاه وهو لا يجوز و ان لم يحتج فيه الى التسليم كما اذا اصطلحا في هذه الصورة على ان يترك المدعي دعوته بمال معلوم يعطيه المدعى عليه فهذا جائز و اما ان يكون عن معلوم على مجهول و قد احتيج الى التسليم لا يجوز و ان لم يحتج اليه جاز و الاصل في ذلك ان الجهالة المفضية الى المنازعة المانعة عن التسليم و التسلم مفسدة و الجهالة التي ليست هذه صفتها لا تكون مفسدة هكذا في العناية شرح الهداية و الطحطاوي شرح الدرالمختار] و صلح نزد صوفيه عبارتست از قبول اعمال و عبادات كما وقع في بعض الرسائل •

الصالح عند المحدثين حديث هو دون الحسن قال ابو داود و ما كان في كتابي السنن من حديث فيه وهن شديد فقد بينته و ما لم اذكر فيه شيئا فهو صالح و بعضها اصلح من بعض انتهى • قال الحافظ ابن حجر لفظ صالح في كلامه اعم من ان يكون للاحتجاج او للاعتبار فما ارتقى الى الصحة ثم الى الحسن فهو بالمعنى الاول و ما عداهما فهو بالمعنى الثاني و ما قصر عن ذلك فهو الذي فيه وهن شديد كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

[**الصلاح** هو سلوك طريق الهدى وقيل هو استقامة الحال على ما يدعو اليه العقل و الشرع و الصالح القائم بما عليه من حقوق العباد وحقوق الله تعالى كذا في كليات ابي البقاء •]

الصالحية فرقة من المعتزلة اصحاب الصالحي و هم جوزوا قيام العلم و الارادة و القدرة و السمع و البصر بالميت و يلزمهم جواز كون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا و ان لا يكون الباري تعالى حيا و جوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها كذا في شرح المواقف •

المصلحة هي ما يترتب على الفعل و يجيء في لفظ الغاية في الناقص اليائي من باب الغين المعجمة وجمع المصلحة المصالح • و المصالح المرسلة عند الاصوليين هي الاوصاف التي تعرف عليتها اي بدون شهادة الاصول بمجرد الاخالة اي بمجرد كونها مخيلة اي موقعة في القلب خيال العلية و الصحة فلم يشهد لها الشرع بالاعتبار و لا بالابطال و هي مقبولة عند الغزالي اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية • ثم قال الغزالي و هذه اي المصلحة التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال و ان سميناها مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب و السنة و الاجماع فهي ليست بقياس اذ القياس له اصل معين و المصالح الحاجية هي التي في محل الحاجة و المصالح التحسينية هي التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل هي تقرير الناس على مكارم الاخلاق و محاسن الشيم هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح و الچلپي و يجيء في لفظ المناسبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الاصطلاح هو العرف الخاص [وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيئ باسم بعد نقله عن موضوعه الاول لمناسبة بينهما كالعموم و الخصوص او لمشاركتهما في امراو مشابهتهما في وصف او غيرها كذا في تعريفات الجرجاني] وقد سبق في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم * و الاصطلاحي هو ما يتعلق بالاصطلاح يقال هذا منقول اصطلاحي وسنة اصطلاحية و شهر اصطلاحي و نحو ذلك *

فصل الدال المهملة * الصعود بالفتح وتخفيف العين ضد الهبوط كما في المنتخب واستعملهما اهل الهيئة لمعان بعضها بالقياس الى الحركة الاولى و بعضها بالقياس الى الحركة الثانية اما بالقياس الى الحركة الاولى فيقال النصف الصاعد من الفلك هو من غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج و يسمى النصف الشرقي والنصف المقبل ايضا و النصف الهابط هو من غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط و يسمى النصف الغربي و النصف المنحدر ايضا و يقال الصعود ايضا على تقارب الكوكب من سمت الرأس و الهبوط على تباعده منه على ما ذكره عبد العلي البرجندي في بحث النطاقات في شرح التذكرة من الصعود و الهبوط و قد يطلق على تقارب الكوكب من سمت الرأس و تباعده و على كونه في النصف الشرقي من الفلك و النصف الغربي منه انتهى كلامه و اما بالقياس الى الحركة الثانية فيستعملان لمعان. احدها ان مركز التدوير او الكوكب اذا كان متحركا في نصف البروج الذي هو من اول الجدي الى آخر الجوزاء على التوالي يسمى صاعدا و في النصف الآخر هابطا و ثانيها انه اذا كان مركز التدوير او مركز الشمس متحركا في النطاق الثالث والرابع من الخارج او كان مركز الكوكب في النطاق الثالث و الرابع من التدوير يسمى صاعدا و في النطاقين الآخرين هابطا * فالمراد بالصعود حينئذ تباعد مركز التدوير او الكوكب عن الارض و بالهبوط تقاربه منها و ثالثها انه اذا كان مركز التدوير او الكوكب متحركا من منتصف النصف الجنوبي من منطقة الخارج الى منتصف النصف الشمالي منها يسمى صاعدا و في النصف الآخر هابطا و بهذا المعنى الاخير يطلق الصعود و الهبوط في العروض * و ذكر العلامة في النهاية و التحفة انه قد يراد بصعود الكوكب ازدياد بعده على البعد الاوسط فبهذا الاعتبار يقال انه صاعد مادام في النطاق الاول و الرابع و هابط مادام في النطاقين الآخرين والمشهور عند اهل الاحكام انه بهذا الاعتبار يسمى مستعليا و منخفضا و لا مشاحة في الاصطلاحات و الظاهر من بعض كتب الهيئة انه يطلق الصعود و الهبوط في النطاقات البعدية المسيرية و الاستعلاء و الانخفاض في النطاقات البعدية فيقال انه صاعد مادام في النطاق الاول و الرابع من النطاقات المسيرية و هابط مادام في الباقين منها و يقال انه مستعل مادام في الاول و الرابع من النطاقات البعدية و منخفض مادام في الآخرين منها * وفي شرح الملخص و ربما يقال انه صاعد مادام في الاول و الرابع من النطاقات البعدية و يسمى مستعليا و هابطا مادام في الآخرين و يسمى منخفضا هكذا يستفاد من شرح المواقف و مما ذكره

عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص و شرح التذكرة *

الصيد بالفتح و سكون الياء المثناة التحتانية مصدر بمعنى الاصطياد و يطلق ايضا على ما يصطاد كما في شرح ابى المكارم و هو على ما قال المطرزي حيوان ممتنع متوحش طبعا لا يمكن اخذه الا بحيلة فخرج بقيد الممتنع الدجاجة و البط و نحوهما اذ المراد منه ان يكون له قوائم او جناحان يعتمد عليهما او يقدر على الفرار من جهتهما و بالمتوحش مثل الحمام الاهلي اذ معناه ان لا يألف الناس ليلا و لا نهارا و بقيد طبعا ما توحش من الاهليات فانها لا تحل بالاصطياد وتحل بذكاة الضرورة و دخل به متوحش يألف كالظبي و قوله لا يمكن اخذه الا بحيلة اى لا يملكه احد * و في القاموس و غيره الصيد ممتنع لا مالك له فالصيد اعم من الحلال [و الاصطياد مباح فيما يحل اكله و ما لا يحل فما يحل اكله فصيده للاكل و ما لا يحل اكله فصيده لغرض آخر اما للانتفاع بجلده او بشعره او بعظمه او غيرها او لدفع ايذائه و الاصطياد مباح بخمسة عشر شرطا مبسوطة في العناية و الصيد لا يختص بمأكول اللحم بل يطلق على كل ما يصاد كما قال بعضهم شعرا * صيد الملوك ثعالب وارانب * و اذا ركبت فصيدي الابطال * و ترجمته بالفارسية * بيت *

خرگوش و روبه اند شكارشهان ولى * مردان كاروقت سوارى شكار من]

هكذا في الهدايه و شرحه و الدرالمختار و شرحه *]

فصل الراء المهملة * الصبر بالفتح و سكون الموحدة بمعني شكيبائي قال السالكون التصبر هو حمل النفس على المكاره و تجرع المرارة يعني ان لم يكن المرء مالك الصبر فينبغي ان يجتهد و يكلف نفسه الصبر و الصبر هو ترك الشكوى الى غير الله * و قال سهل الصبر انتظار الفرج من الله وهو افضل الخدمة و اعلاها * و قال غيره الصبر ان تصبر في الصبر معناه ان لا تطالع فيه الفرج يعني در بلاها و شدائد خروج ازان نه بيند و گفته اند صبر آنكه بنده را اگر بلا برسد ننالد * و رضاء آنكه بنده را اگربلا برسد ناخوش نگردد لله ما اعطى و لله ما اخذ فمن است في البين * و بعضى گويند كه اهل صبر بر سه مقام اند اول ترك شكايت و اين درجهٔ تائبانست دوم رضاء بمقدور است و اين درجهٔ زاهدانست سيوم محبت آنست كه مولى باري كند و اين درجهٔ صديقانست و اين انقسام صبريست كه درمصيبت وبلا باشد بدآنكه صبر باعتبار حكم منقسم مى شود بفرض و نفل و مكروه وحرام چه صبر از محظور فرض است و از مكروهات نفل و صبر بر رنجه داشت مخطور محظور است چنانكه او قصد حرام كند بشهوتى مخطور و غيرت او درهيجان آيد آنگاه از اظهار غيرت صبر كند و بر آنچه براهل رود صبر كند و صبر مكروه صبرى باشد بر رنجه داشتيكه بجهتى مكروه در شرع بدو رسد پس شرع بايد كه محك صبرباشد كذا في مجمع السلوك [و قيل الصبر هو ترك الشكوى من الم البلوى الى غيرالله لا الى الله لان الله تعالى اثنى على ايوب صلعم بالصبر بقوله انا وجدناه صابرا مع دعائه في دفع الضرعنه

بقوله و ايوب اذ نادى ربه اني مسّني الضر و انت ارحم الراحمين فعلمنا ان العبد اذا دعى الله تعالى في كشف الضر عنه لايقدح في صبره و لئلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى ودعوى التحمل بمشاقه قال الله تعالى و لقد اخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم و ما يتضرعون فان الرضاء بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله و لا الى غيره و انما يقدح بالرضاء في المقضي ونحن ما خوطبنا بالرضاء بالمقضي و الضر هو المقضي به و هو مقتضي عين العبد سواء رضي به او لم يرض كما قال صلعم كذا في الجرجاني]
و في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و بشر الصابرين الصبر ضربان احدهما بدني لتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه و هو اما بالعقل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم و ثانيهما هو الصبر النفساني و هو منع النفس عن مقتضيات الشهوة و مشتهيات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج يسمى عفة و ان كان على احتمال مكروه اختلفت آساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي يدل عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه اسم الصبر و يضاده حالة تسمى الجزع والهلع و هو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت و ضرب الخد و شق الجيوب و غيرها و ان كان في حال الغنى يسمى ضبط النفس و تضاده حالة تسمى البطر و ان كان في حرب و مقاتلة يسمى شجاعة و يضاده الجبن و ان كان في كظم الغيظ و الغضب يسمى حلما و يضاده البرق و ان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر و يضاده الضجر و الندم وضيق النفس وان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان النفس و يسمى صاحبه كتوما وانكان في فضول العيش يسمى زهدا و يضاده الحرص و ان كان على قدر يسير من المال يسمى القناعة و يضاده الشره و قد جمع الله اقسام ذلك و سمى الكل صبرا فقال و الصابرين في البأساء و الضرّاء اي الفقر و حين البأس اي المحاربة قال القفال ليس الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن و كفّ النفس عن ابرار آثاره كان صاحبه صابرا و ان ظهر دمع عين او تغير لون • وقال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم ظهر فذلك يسمى سلوا و هو مما لابد منه • قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه * فائدة * قال الغزالي الصبر من خواص الانسان ولا يتصور في البهائم لانها سلّطت عليهم الشهوات وليس لهم عقل يعارضها وكذا لا يتصور في الملائكة لانهم جردوا للشوق الى الحضرة الربوبية و الابتهاج بدرجة القرب و لم يسلّط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجهد آخر واما الانسان فانه خلق في الابتداء ناقصا مثل البهيمة ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح اذا بلغ ففيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة و الاعراض عن الدار الآخرة وعقل يدعوه الى الاعراض عنها و طلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العرف ان الاشتغال عنها يمنعه عن الوصول الى اللذات صارت صادة و مانعة لداعية الشهوة

من العمل فيسمى ذلك الصد و المنع صبرا انتهى ما في التفسير الكبير •

الصدر بالفتح و سكون الدال المهملة بحسب اللغة اول و بالاي هر چيز • و در اصطلاح عروضيان ركن اول أزمصراع اول بيت را نامند كما وقع في الرسائل العربية و الفارسية •

المصدر هو ظرف من الصدور و عند النحاة يطلق على المفعول المطلق و يسمى حدثا و حدثانا و فعلا و يجيئ في فصل اللام من باب الفاء و على اسم الحدث الجاري على الفعل اي اسم يدل على الحدث مطابقة كالضرب او تضمنا كالجَلسة و الجِلسة و المراد بالحدث المعنى القائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب او لم يصدر كالطول كما في الرضي و قيل المصدر ما يكون في آخر معناه الفارسي الدال و النون او التاء و النون [كما قيل في الشعر المعروف • شعر • مصدر اسمى است گر بود روشن • آخر فارسيش دن يا تن • و بعضهم زادوا فيه قيدا و هو ان يحصل الماضي بعد حذف نونه ليخرج كلمة گردن بمعنى رقبة و كلمة ختن اسم بلد معروف هكذا في رسائل القواعد الفارسية] و ما قيل ان الاسود معناه المتصف بالسواد بمعنى سياهي لا بمعنى سياه بودن فينتقض حده بالصفة المشبهة اذ المراد بالفعل الواقع في تعريفه هو الحدث فالجواب انه لما كانت الصفة المشبهة موضوعة لمعنى الثبوت انسلخ عنها معنى التجدد فلا يرد النقض بالالوان و لزوم عدم الفرق بين المعنى المصدري و الحاصل بالمصدر و ما قيل ان المراد المعنى القائم بغيره من حيث انه قائم بغيره فلا ترد الالوان فتوهم لان النسبة ليست مأخوذة في مفهوم المصدر نص عليه الرضي كيف و لو كان كذلك لوجب ذكر الفاعل كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في تعريف الفعل و المراد بجريانه على الفعل في اصطلاحهم تعلقه به بالاشتقاق سواء كان الفعل مشتقا و المصدر مشتقا منه كما هو مذهب البصريين او بالعكس كما هو مذهب الكوفيين كما ان جريان اسم الفاعل على الفعل عندهم هو موازنته اياه في حركاته و سكناته بالوزن العروضي و كما ان جريان الصفة على موصوفها جعل موصوفها صاحبها اي مبتدأ او ذا حال او موصولا او متبوعا لها او موصوفا و كل من الثلثة اصطلاح مشهور في محله فلا غرابة في التعريف فالمراد بالحدث الجاري على الفعل ماله فعل مشتق منه و يذكر هو بعد ذلك الفعل تأكيدا له او بيانا لنوعه او عدده مثل جلست جلوسا و جَلسة و جِلسة و بغير الجاري على الفعل ما ليس له فعل مشتق منه مذكور او غير مذكور يجري هو عليه تأكيدا له او بيانا له نحو انواعا في قولك ضربت انواعا من الضرب لان الانواع ليس لها فعل تجري عليه فقيد بالجاري ليخرج عنه غير الجاري اذ لا مدخل له فيما نحن فيه فمثل ويلاً له و ويحًا له لا يكون مصدرا لعدم اشتقاق الفعل منه و ان كان مفعولا مطلقا و مثل العالمية و القادرية لا يكون مصدرا ولا مفعولا مطلقا و كذا اسماء المصادر كالوضوء و الغسل بالضم لعدم جريانها على

الفعل ايضا • و قيل المراد بالجاري على الفعل ما يكون جاريا عليه حقيقة او فرضا فلا تخرج المصادر التي لا فعل لها • و فيه انه حينئذ يشكل الفرق بينها و بين اسماء المصادر كذا في شروح الكافية • اعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما في اصل النسبة و يسمى مصدرا و اما فى الهيئة الحاصلة للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحركية الحاصلة من الحركة و يسمى الحاصل بالمصدر و تلك الهيئة اما للفاعل فقط فى اللازم كالمتحركية و القائمية من الحركة و القيام او للفاعل و المفعول و ذلك فى المتعدي كالعالمية و المعلومية من العلم و باعتباره يتسامح اهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون مصدرا للمعلوم و قد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهيئتين هما معنيا الحاصل بالمصدر و الا لكان كل مصدر متعد مشتركا ولا قائل به بل استعمال المصدر فى المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيئ في لازم معناه كذا قال الچلپي في حاشية المطول في بحث الفصاحة في بيان التعقيد • و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور المصدر موضوع للحدث الساذج من غير اعتبار نسبته الى الفاعل او متعلق آخر و الفعل مأخوذ في مفهومه النسبةُ وضعا فان اعتبر من حيث انه منسوب الى الفاعل فهو مبني للفاعل و ان اعتبر من حيث انه منسوب الى متعلق آخر فهو مبني للمفعول و اذا لم يعتبر شيئ منهما كان محتملا للمعنيين و يكون للقدر المشترك بينهما فالمعنى المصدري من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قارّ الذات و الحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالحمد مثلا بالمعنى المصدري ستودن و الحاصل بالمصدر ستايش و ليس المراد منه الاثر المترتب على المعنى المصدري كالالم على الضرب فقد ظهر ان ما قيل ان صيغ المصادر لم توضع الا لما قام به و كونها لمعنيين ما هو صفة للفاعل و ما هو صفة للمفعول ككون الضرب بمعنى الضاربية اي كون الشيئ ضاربا اي زننده شدن وكونه بمعنى المضروبية اي كونه مضروبا اي زده شدن لابد له من دليل كلامٌ لا طائل تحته انتهى فقد ظهر بهذا فساد ما ذكره الچلپي ايضا فتأمل •

اسم المصدر كما يستفاد مما سبق هو اسم الحدث الغير الجاري على الفعل • و در شرح نصاب صبيان قهستاني مذكور است كه اسم مصدر پنج قسم است اول وصف حاصل مر فاعل را و قائم با و مترتب بر معني مصدري كه آن تأثير است و اين قسم را حاصل مصدر نيز گويند چنانچه در تلويح مذكور است و جميع مصادر را براين معني اطلاق كنند مثل جواز بمعنى روائي و روا بودن اول معنى اسمي است و دوم معني مصدري و فرق ميان مصدر و حاصل مصدر در جميع الفاظ بحسب معنى ظاهر است و در بعض الفاظ بحسب لفظ نيز مثل فعل بكسر فا كردار و بفتح فا كردن و حاصل مصدر را نيز اطلاق ميكنند بر مصدر مستعمل بمعني متعلق فعل مثل خلق بمعني مخلوق چنانچه از شرح عقائد در بحث افعال عباد مستفاد ميگردد و قريب باين است آنچه در امالي ابن حاجب مذكور است اسمي كه وسيلهٔ فعلي گردد مثل اكل چون بمعني آنچه خورده شود استعمال يابد او را

اسم مصدر گويند و چون بمعني خوردن باشد او را مصدر گويند دوم اسمي‌است - ستعمل بمعني مصدر كه فعلي ازو مشتق نگشته مثل قهقرى اين در امالي ابن حاجب مذكور است سيوم مصدر معرفه مثل فجارِ كه اسم الفجور است چهارم اسمي است بمعني مصدر و خارج از اوزان قياسية مصدر مثل سقيا و غيبت كه اسم سقي و اغتياب است و اين قسم در كلام عرب بسيار است پنجم اسمي‌است مرادف مصدر مصدّر بميم و او را مصدر ميمي نيز گويند مثل منصَرف و مكرَم اين در رضي مذكور است انتهى كلامه اقول لا شك ان الاقسام الخمسة المذكورة ليست مشتركة في مفهوم عام يطلق عليه اسم المصدر كما هو دأب التقسيم حيث يذكر اولا لفظ يكون معناه عاما شاملا للاقسام ثم يذكر بعده اقسامه كما ترى في تقسيم الكلمة التي هي اللفظ الموضوع لمعنًى مفرد الى الاسم و الفعل و الحرف فهنا اريد بالتقسيم تقسيم ما يطلق عليه لفظ اسم المصدر كما يقسم العين الى الجارية و الباصرة و غيرهما و كما قسم اهل الاصول السبب و العلة الى الاقسام المعينة هٰكذا ينبغي ان يفهم *

التصدير عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و يسمى رد العجز على الصدر ايضا و هو في النثر ان يجعل احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما في اول الفقرة و اللفظ الآخر في آخر الفقرة و المراد بالمكررين المتحدان لفظا و معنى و بالمتجانسين المتحدان لفظا لا معنى و بالملحقين بالمتجانسين اللذان يجمعهما الاشتقاق او شبه الاشتقاق فيكون اربعة اقسام الاول ان يكون اللفظان مكررين نحو و تخشى الناس و الله احق ان تخشاه و الثاني ان يكونا متجانسين نحو سائل اللئيم يرجع و دمعه سائل الاول من السؤال و الثاني من السيلان و الثالث ان يجمعهما الاشتقاق نحو استغفروا ربكم انه كان غفارا و الرابع ان يجمعهما شبه الاشتقاق نحو قال اني لعملكم من القالين * و في النظم ان يكون احدهما اي احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما في آخر البيت و اللفظ الآخر في صدر المصرع الاول او حشوه او آخره او صدر المصراع الثاني فهو اربعة اقسام لان اللفظ الآخر في صدر المصراع الاول او حشوه او آخره اي عجزه او صدر المصراع الثاني و على كل تقدير فاللفظان اما مكرران او متجانسان او متشابهان اشتقاقا او شبه اشتقاق فتصير الاقسام ستة عشر حاصلة بضرب الاربعة في الاربعة * و اعتبر صاحب المفتاح قسما آخر و هو ان يكون اللفظ الآخر في حشو المصراع الثاني نحو * شعر * في علمه و حلمه و زهده * و عهده مشتهر مشتهر * فعلى هذا يصير مجموع الاقسام عشرين و لا يخفى ان تركه اولى اذ لا معنى فيه لرد العجز على الصدر اذ لا صدارة لحشو المصراع الثاني اصلا بخلاف المصراع الاول * و قد يجاب عنه بانه لو كان لحشو المصراع الاول صدارة بالنسبة اليه لكان لحشو المصراع الثاني ايضا صدارة بالنسبة اليه فتأمل هٰكذا يستفاد من المطول و الچلپي و الاتقان في نوع الفواصل و تفصيل الامثلة يطلب من المطول *

المصادرة عند اهل النظر تطلق على قسم من الخطاء في البرهان لخطاء مادته من جهة المعنى وهي جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان بتغير مّا و انما اعتبر التغيير بوجه مّا ليقع الا لتباس كقولنا هذه نقلة و كل نقلة حركة فهذه حركة فالصغرى هٰهنا عين النتيجة فان قيل هذا خطاء في الصورة لان النتيجة حينئذ لا تكون قولا آخر فلا يكون قياسا قلنا هو قول آخر نظرا الى ظاهر اللفظ ● ويقال ايضا بعبارة اخرى توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى ● ومن هذا القبيل الامور المتضايفة فاذا جعل احدهما مقدمة من مقدمتي برهان كان كجعل النتيجة مقدمة من برهانها مثل هذا ابن لانه ذو اب و كل ذي اب ابن لان الصغرى في قوة النتيجة و من هذا القبيل ايضا كل قياس دوري و هو ما يتوقف ثبوت احدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة اما بمرتبة او بمراتب ● و منهم من يجعل المصادرة من قبيل الخطاء من جهة الصورة قائلا بان الخطاء في الصورة اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض و هو ان لا يكون على هيئة شكل منتج و اما بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة بان لا يكون اللازم قولا غير المقدمات و هو المصادرة على المطلوب هٰكذا يستفاد من حواشي العضدي للسيد السند و السعد التفتازاني في بحث المغالطة ● وقيل المصادرة على المطلوب اربعة اوجه الاول ان يكون المدعى عين الدليل و الثاني ان يكون المدعى جزء الدليل و الثالث ان يكون المدعى موقوفا عليه صحة الدليل و الرابع ان يكون موقوفا عليه صحة جزء الدليل انتهى ● وقد تطلق المصادرات على مقدمات مذكورة في العلوم المدونة مسلمة في الوقت مع استنكار وتشكيك وقد سبق في مقدمة الكتاب في بيان معنى المبادي [الاصرار الاقامة على الذنب و العزم على فعل مثله كذا في الجرجاني ●]

الصغير بالغين المعجمة كالكريم يطلق على قسم من الادغام و الاشتقاق كما مر في بحثهما ●

الاصغر عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق وعند المنطقيين يطلق على موضوع المطلوب في القياس الاقتراني و قد سبق في لفظ الحد ايضا في فصل الدال من باب الحاء ●

الصغرى مونث الاصغر و هو عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة و على قسم من الفاصلة و عند المنطقيين هي القضية التي فيها الاصغر و قد سبق ايضا في لفظ الحد ●

المصغر على صيغة اسم المفعول من التصغير عند الصرفيين هو اللفظ الذي زيد فيه شيئ ليدل على التقليل و يسمى بالمحقر ايضا و بالتصغير و التحقير ايضا كما يستفاد من اللباب و يقابله المكبر و صيغه فعيل و فعيعل و فعيعيل وقد يجيئ التصغير للتعظيم ايضا فرجيل تصغير رجل و هو مكبر و تصغير الترخيم ما يصغر بحذف زوائده و يسمى تحقير الترخيم ايضا و التفصيل يطلب من الشافية واللباب ● [وبعض الشعراء جمع المصغرات في اشعار و قد اجاد و هي هذه ● شعر ●

● نقيط من مسيك في وريد ● ● خويلك ام وشيم في خديد ●

• و ذيالك اللويمع في الضحيا • • وجيهك ام قمير في سعيد •
• ظبي بل صبي في قبي • • مريهيب السطيوة كا لاسيد •
• معيشيق الحريكة و المحيا • • مميشيق السويلف و القديد •
• معيسيل اللمي له تغير • • رويقته خمير في شهيد •

هكذا الى آخر الابيات في الباب الثالث من نفحة اليمن] [اما در اصطلاح اهل فارس عبارت از حرف كاف است كه در اواخر الفاظ الحاق كنند و آنرا كاف تصغير نامند چنانچه در اين ابيات واقع است • رباعي • گستم خراب شيفتهٔ خرد سالكي • قدش نهالكي و چه نازك نهالكي • شيرينكي شكر لبكي شوخ چشمكي • برروي همچو ماهكش از مشك خالكي • هكذا في مجمع الصنائع •]

الصفرية بالفاء فرقة من الخوارج اصحاب زياد بن الاصفر قالوا لايكفر القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين و لا يكفر اطفال المشركين و لا يسقط الرجم و يجوز التقية في القول دون العمل و المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زان او قاذف و لايقال كافر و ما لاحد فيه لعظمته كترك الصلوة و الصوم يقال لصاحبه كافر و قيل تزوج المؤمنة من دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية كذا في شرح المواقف •

الصفراء بالمد در اصطلاح محدثين جامهٔ است كه درو خطهاي زرد باشند كما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري • و نزد اطباء نام خلطي است كه آنرا تلخه نيز گويند و هي قسمان طبيعية و هي كرغوة الدم الطبيعي و هي احمر ناصع خفيف حاد و غير طبيعية و هي اربعة اصناف الاول المرة الصفراء و الثاني المرة المخية و تسمى بالصفراء المخية ايضا و الثالث الصفراء الكراسية و هي مركبة من الصفراء المحترقة و المرة الصفراء و الرابع الزنجارية كذا في القانونچة و شرحه •

الصورة بالضم و سكون الواو في عرف الحكماء و غيرهم تطلق على معان • منها كيفية تحصل في العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذي الصورة و هي الشبح و المثال الشبيه بالمتخيل في المرآة • و منها ما يتميز به الشيئ مطلقا سواء كان في الخارج و يسمى صورة خارجية او في الذهن ويسمى صورة ذهنية • و توضيحه ما ذكره القاضي في شرح المصابيح في باب المساجد ومواضع الصلوة من ان صورة الشيئ ما يتميز به الشيئ عن غيره سواء كان عين ذاته او جزئه المميز • وكما يطلق ذلك في الجثة يطلق في المعاني فيقال صورة المسئلة كذا و صورة الحال كذا فصورته تعالى يراد بها ذاته المخصوصة المنزهة عن مماثلة ما عداه من الاشياء كما قال تعالى ليس كمثله شيئ انتهى كلامه • ومنها الصورة الذهنية اي المعلوم المتميز في الذهن و حاصله الماهية الموجودة بوجود ظلي اي ذهني كما في شرح المواقف في مبحث الوجود الذهني و على هذا قيل الصورة ما به يتميز الشيئ

في الذهن فان الاشياء في الخارج اعيان و في الذهن صور و على هذا وقع في بديع الميزان وحاشيته للصادق الحلواني صورة الشيئ ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات اى الخارجية و اما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل في العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متمائز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة التفتازاني والمراد بالشيئ معناه اللغوي لا العرفي و معنى التعريف صورة الشيئ ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات لو امكنه و وجدت فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هي جزئيات بل من حيث هي كليات و كذا صورة الكليات من حيث هي معدومات انتهى * اعلم ان القائلين بالوجود الذهني للاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم و يقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس المهية مخالفة لها في اللوازم فان الصور العقلية غير متمانعة في الحلول فيجوز حلولها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص يمتنع تشكله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعاونة في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيئ من الحقائق عسيرا جدا و اذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي و سهل انتقاشها به و ايضا تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا و لذلك تقدر النفس على تخيل السموات و الارض معا و الامور الصغيرة بالمرة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها و ايضا الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها و اذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية * و القائلون بوجود الاشياء في الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز يأخذون الصورة في تعريف العلم بالمعنى الاول و يجيئ في لفظ العلم ايضا [و منها الصورة الخارجية و هي اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن انكانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرتسمة في المرآة من الصورة الخارجية * ومنها انها تجيئ بمعنى الصفة كما في حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا في كليات ابى البقاء] و منها جوهر من شأنه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل كما في شرح حكمة العين و الصورة بهذا المعنى قسمان صورة جسمية و هي الجوهر الحال في الهيولى الاولى ويسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل والاتصال الجوهري و الامتداد و الامر الممتد و هي الجوهر الممتد في الجهات الثلث المتصل في نفسه * قيل هذا مناف لما ذكره السيد السند في حاشية الشرح القديم لهداية الحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد في الجهات الثلث فان الجسم كل و الصورة الجسمية جزء ومفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء و التوفيق بان مراده قدس سره كما صرح به في شرحه للمواقف ان الجسم في بادي الراي هو الجوهر الممتد في الجهات الثلث اعني الصورة

فلا منافاة و وجهه ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالسطح و اللون ادى حكمه بوجود جوهر قابل للابعاد الثلث حكما غير مفتقر الى ترتيب قياس و هو المعني من الصورة الجسمية وهي الجسم في بادى الراى وصورة نوعية و هي الجوهر الحال فى الهيولى الثانية و هي جوهر داخل فى الجسم مبدأ لاثارة كالا ضاءة و الاحراق في كل جسم نوعي وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا في ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك وتسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة و السكون الذاتيين و تسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها فى الغير وسماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا ثم الصورة النوعية اثبتها المشاؤن و اما الاشراقيون فالمشهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة و التمايز فى الاجسام بالا عراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعي عندهم يتركب من الصورة و العرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة وحواشيه و غيرها • ومنها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة ويسمى بالعين ايضا و بقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس • ومنها كل هيئة في قابل و حدابي بالذات او بالاعتبار اي سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية و محل تلك الصور يسمى بالمادة كالبياض و الجسم كذا في تهذيب الكلام • و انواع الصورة على طور اهل الكشف تجيئ في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء [منها ما به يحصل الشيئ بالفعل كالهيئة الحاصلة للسرير بسبب اجتماع الخشبات و مقابله المادة بمعنى ما به الشيئ بالقوة كقطعات السرير كذا فى الجرجاني] ومنها ترتيب الاشكال و وضع بعضها مع بعض و هي الصورة المخصوصة لكل شكل ومنها انها تطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فيقال صورة المسئلة وصورة السوأل والجواب كذا في كليات البقاء •] وصورت حق در اصطلاح صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه و آله و سلم بواسطهٔ متحقق بودن ذات نبوي بحقيقت احديت • وصورت الهي عبارت است از انسان كامل بواسطهٔ متحقق بودن او بحقائق اسماء الهيه كذا في لطائف اللغات •

التصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك و على قسم من العلم المقابل للتصديق ويسميه بعضهم بالمعرفة ايضا كما وقع فى العضدي و القطبي و حواشيه و توضيح هذا المعنى يجيئ في لفظ التصديق في فصل القاف و قد سبق ايضا في لفظ الحكم ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان و قد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان و الكاتب و قد يكون متعددا مع نسبة اما تقييدية اي غير تامة و هي على قسمين توصيفية و اضافية كالحيوان الناطق و غلام زيد و اما تامة غير خبرية كقولك اضرب و اما خبرية يشك فيها او مرجوح فيها فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم واما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط و اعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه و هذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق

في الذهن فان الاشياء في الخارج اعيان و في الذهن صور و على هذا وقع في بديع الميزان وحاشيته للصادق الحلواني صورة الشيئ ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات اى الخارجية و اما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل في العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متمائز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة للتفتازاني والمراد بالشيئ معناه اللغوي لا العرفي و معنى التعريف صورة الشيئ ما يوخذ منه عند حذف المشخصات لو امكنه و وجدت فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هي جزئيات بل من حيث هي كليات و كذا صورة الكليات من حيث هي معدومات انتهى • اعلم ان القائلين بالوجود الذهني للاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم و يقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس المهية مخالفة لها في اللوازم فان الصور العقلية غير متمانعة في الحلول فيجوز حلولها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص يمتنع تشكله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعاونة في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيئ من الحقائق عسيرا جدا و اذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي و سهل انتقاشها به و ايضا تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا و لذلك تقدر النفس على تخيل السموات و الارض معا و الامور الصغيرة بالمرة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها و ايضا الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها و اذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية • و القائلون بوجود الاشياء في الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز يأخذون الصورة في تعريف العلم بالمعنى الاول و يجيئ في لفظ العلم ايضا [و منها الصورة الخارجية وهي اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرتسمة في المرآة من الصورة الخارجية • ومنها انها تجيئ بمعنى الصفة كما في حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا في كليات ابي البقاء] و منها جوهر من شأنه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل كما في شرح حكمة العين و الصورة بهذا المعنى قسمان صورة جسمية وهي الجوهر الحال في الهيولى الاولى ويسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل و الاتصال الجوهري و الامتداد و الامر الممتد و هي الجوهر الممتد في الجهات الثلث المتصل في نفسه • قيل هذا مناف لما ذكره السيد السند في حاشية الشرح القديم لهداية الحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد في الجهات الثلث فان الجسم كل و الصورة الجسمية جزء ومفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء و التوفيق بان مراده قدس سره كما صرح به في شرحه للمواقف ان الجسم في بادي الراي هو الجوهر الممتد في الجهات الثلث اعني الصورة

فلا منافاة و وجهه ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالسطح و اللون ادى حكمه بوجود جوهر قابل للابعاد الثلث حكما غير مفتقر الى ترتيب قياس و هو المعني من الصورة الجسمية و هي الجسم في بادى الراى وصورة نوعية و هي الجوهر الحال فى الهيولى الثانية و هي جوهر داخل فى الجسم مبدأ لاثاره كالاضاءة و الاحراق في كل جسم نوعي و هي التي تختلف بها الاجسام انواعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا في ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك و تسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة و السكون الذاتيين و تسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها فى الغير و سماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا ثم الصورة النوعية اثبتها المشاؤن و اما الاشراقيون فالمشهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة و التمايز فى الاجسام بالاعراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعي عندهم يتركب من الصورة و العرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة و حواشيه و غيرها • ومنها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة و يسمى بالعين ايضا و يقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس • ومنها كل هيئة في قابل و حداني بالذات او بالاعتبار اي سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية و محل تلك الصور يسمى بالمادة كالبياض و الجسم كذا في تهذيب الكلام • و انواع الصورة على طور اهل الكشف تجيئ في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء [منها ما به يحصل الشيئ بالفعل كالهيئة الحاصلة للسرير بسبب اجتماع الخشبات و مقابله المادة بمعنى ما به الشيئ بالقوة كقطعات السرير كذا فى الجرجاني] و منها ترتيب الاشكال و وضع بعضها مع بعض و هي الصورة المخصوصة لكل شكل و منها انها تطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فيقال صورة المسئلة و صورة السؤال و الجواب كذا في كليات البقاء •] و صورت حق در اصطلاح صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه و آله و سلم بواسطهٔ متحقق بودن ذات نبوي بحقيقت احديت • و صورت الهي عبارت است از انسان كامل بواسطهٔ متحقق بودن او بحقائق اسماء الٰهيه كذا في لطائف اللغات •

التصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك و على قسم من العلم المقابل للتصديق و يسميه بعضهم بالمعرفة ايضا كما وقع فى العضدي و القطبي و حواشيه و توضيح هذا المعنى يجيئ في لفظ التصديق في فصل القاف و قد سبق ايضا في لفظ الحكم ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان و قد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان و الكاتب و قد يكون متعددا مع نسبة اما تقييدية اي غير تامة و هي على قسمين توصيفية و اضافية كالحيوان الناطق و غلام زيد و اما تامة غير خبرية كقولك اضرب و اما خبرية يشك فيها او مرجوح فيها فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم و اما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط و اعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه و هذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق

في لفظ الاسناد * فائدة * العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك في المدرك و يقال له العلم الحصولي اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية لاتتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشراقي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلمنا بانفسنا و يقال له العلم الحضوري و الا لم ينحصر العلم في التصور و التصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل و التصديق يستدعي تصورا هكذا و علم الباري بجميع الاشياء و علم المجردات بانفسها و علمنا بانفسنا يستحيل ان يكون بحصول صورة فلا يكون تصورا ولا تصديقا كذا في شرح اشراق الحكمة و يطلق التصور ايضا على الامر المقصود اي المعلوم التصوري • قال في المطول في بحث الفصل و الوصل في شرح قوله الجامع اما عقلي بان يكون بينهما اتحاد في التصور الخ اي في الامر المتصور اذ كثيرا ما تطلق التصورات و التصديقات على المعلومات التصورية و التصديقية انتهى كلامه • و تصور نزد بلغاء تخيل را نامند و قد سبق في فصل اللام من باب الخاء المعجمة •

الصهر بالكسر و سكون الهاء في اللغة بمعني خسر كما في الصراح و قال محمد و ابو عبيدة صهر الشخص كل ذي رحم محرم من جانب عرسه و يدخل فيه ايضا كل ذي رحم محرم من زوجة ابيه و زوجة ابنه وزوجة كل ذي رحم محرم من ابنه فان الكل اصهار كذا في الهداية • و ذكر الامام الحلواني ان الاصهار في عرفهم كل ذي رحم محرم من امرأته فيدخل ابوها و اخوها و غيرهما و اما في عرفنا فلا يدخل فيه الا ابوها وامها ولايسمي غيرهما صهرا • و عن الفراء في قوله تعالى فجعله نسبا و صهرا النسب مالا يحل نكاحه و الصهر ما يحل نكاحه من القرابات كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الوصية •

فصل الطاء *

[**الصراط** گفت انحضرت صلى الله عليه وسلم كه زده خواهد شد صراط بر پشت دوزخ پس مي باشم من اول كسى كه بگذرد آنرا و مشهور است كه صراط تيز تر است از شمشير و باريك تر است از موي • و درحديثي ديگر آمده است كه بر بعضي مردم همچنين است و بر بعضي مثل وادي وسيع و اين چنان است كه ميگويند طول وقوف در محشر بر بعضي مقدار پنجاه هزار سال است و بر بعضي مقدار دو ركعت نماز و اين بنابر تفاوت اعمال و انوار ايمان است و آمده است كه چون امت بر صراط بلغزند و در مانند فرياد كنند و امحمداه پس آنحضرت از شدت اشفاق باواز بلند ندا كند و گويد رب امتي امتي سوال نميكنم ترا امروز نفس خود را و نه فاطمه را كه دختر من است اين مبالغه درغايت اهتمام است ازانحضرت درباب امت واستخلاص ايشان و دعاي رسل دران روز اين است كه اللهم سلم سلم و در حديث ديگر آمده است كه پيغمبر شما قائم باشد بر صراط و بگويد

رب سلّم سلّم و قول آنحضرت براى طلب سلامت خواهد بود و از رسل نيز همچنين و در حديث آمده است كه كسيكه نيك دهد صدقه را ميگذرد بر صراط هكذا في مدارج النبوة للشيخ عبد الحق الدهلوي]

فصل العين * **الاصبع** بكسر الهمزة و فتح الموحدة بحسب لغت انگشت را گويند و در اصطلاح رياضيان نصف سدس مقياس را گويند چنانچه در لفظ ظل خواهد آمد در فصل لام از باب ظاء معجمه و نيز نصف سدس هر يك از قطر قمر و قطر شمس و از جرم هردو را گويند • قال في التذكرة و شرحه لعبد العلي البرجندي و يجزى كل واحد من قطري النيرين و جرميهما الى اثني عشر جزأ متساوية وتسمى الاصابع و الاصابع القطرية اي المعتبرة في القطر تقيد بالمطلقة و الاصابع الجرمية تقيد بالمعدلة و المراد بجرمي النيرين صفحتاهما المرئيتان فان سطح نصف جرم القمر مثلا يرى من بعيد كدائرة و هذا السطح المستوي يسمى بسطح صفحة القمر و كذا الحال في الشمس فصفحة القمر مثلا هي ما يقع من جرم القمر على قاعدة مخروط شعاع البصر و انما يقسم هكذا لان كلا منهما في المنظر قريب من شبر هو اثنا عشر اصبعا كل اصبع منها ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الى ظهور البعض و لهذا يسمى الاقسام بالاصابع فاذا قيل المنخسف من القمر كذا اصبعا فالمراد منه ظاهر و اما اذا قيل من جرم القمر قطر فالمراد منه مساحة القدر المظلم من صفحة القمر بمربع يكون مساحة تمام صفحته اثني عشر مربعا و قس عليه المنكسف من قطر الشمس و جرمها و ان شئت الزيادة فارجع اليه •

الصدع بالفتح و سكون الدال عند الاطباء هو تفرق اتصال في طول العظم اذ لو كان في العرض يسمى كسرا او تفتتا كذا يستفاد من شرح القانونچة •

الانصداع عندهم انشقاق عرق في غير الرأس كذا في بحر الجواهر •

اصداع الجمع در اصطلاح صوفيه فرق است بعد از جمع بظهور كثرت در وحدت و اعتبار كثرت در وحدت كذا في لطائف اللغات •

الصرع بالفتح و سكون الراء في اللغة السقوط و عند الاطباء عبارة عن مرض يحدث بسبب سدة دماغية غير تامة تمنع الروح النفساني عن النفوذ فتشنج بها جميع الاعصاب لانقباض مبدئها و تمنع الحس و الحركة و الانتصاب سمي به تسمية للملزوم باسم اللازم و قد يسمى بام الصبيان لكثرة عروضه للصبيان و بالمرض الكاهني ايضا لان من المصروعين من يتكهن و يخبر بالغيب كالكهان و انما قلنا غير تامة لان سدة الدماغ ان كانت تامة احدثت السكتة فهذا القيد احتراز عن السكتة • و ينقسم الصرع الى بلغمية و سوداوية لان السدة اما بلغمية او سوداوية و السدة الصفراوية قلما توجد و الصرع الدموية يحتمله كذا في شرح القانونچة •

المصراع بكسر الميم در لغت تختهٔ دررا گويند و در اصطلاح بلغاء آنست كه از سه قالب و يا چهار

قالب مركب شده باشد کمتر و بیشتر روا نیست که آن از قبیل نظم نبود اگرچه منقول است که بزرگی یک مصراع بر حسب قانون و دویم دراز گفته مصراع اول • آب را و خاك را برسر زني سر نشكند • مصراع دوم • آب را و خاك را یک جا کن و درهم کني خشتی پزي برسر زني سر بشکند کذا في جامع الصنائع وفي المهذب و غيره مصراع نصف بیت را گویند •

التصريع كالتصريف عند البلغاء جعل العروض مقفاة تقفية الضرب و هو من انواع السجع على القول بجريانه في النظم قال ابن الاثير التصريع ينقسم الى سبع مراتب الاولى ان يكون كل مصراع مستقلا بنفسه في فهم معناه و يسمى التصريع الكامل كقول امرء القيس • شعر • افاطم مهلا بعض هذا التدلل • و ان كنتِ قد ازمعتِ هجري فاجملي • و الثانية ان يكون الاول محتاجا الى الثاني فاذا جاء جاء مرتبطا به كقوله ايضا • شعر • قفا نبک من ذکری حبيب و منزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل • و الثالثة ان يكون المصراعان بحيث يصح وضع كل منهما موضع الآخر كقول ابن الحجاج • شعر • من شروط الصبوح في المهرجان • خفة الشرب مع خلو المكان • و الرابعة ان لا يفهم معنى الاول الا بالثاني ويسمى التصريع الناقص كقول ابي الطيب • شعر • مغاني الشعب طيبا في المغاني • بمنزلة الربيع من الزمان • والخامسة ان يكون التصريع بلفظة واحدة في المصراعين ويسمى التصريع المكرر و هو ضربان لان الالفاظ اما متحدة المعنى في المصراعين كقول عبيد • شعر • وكل ذي غيبة يؤوب • و غائب الموت لا يؤوب • و هذا انزل درجة و اما مختلفة المعنى لكونه مجازا كقول ابي تمام • شعر • فتى كان شربا للعُفاة و مرتعا • فاصبح للهندية البيض مرتعا و السادسة ان يكون المصراع الاول معلقا على صفة يأتي ذكرها في اول المصراع الثاني و يسمى التعليق كقول امرء القيس • شعر • الا ايها الليل الطويل الا انجلي • بصبح و ما الاصباح منك بامثل • لان الاول بصبح و هذا معيب جدا و السابعة ان يكون التصريع في البيت مخالفا لقافيته و يسمى التصريع المشطور كقول ابي نواس • شعر • اقلني قد ندمت من الذنوب • وبالاقرار عدت من الجحود • فصرّع بالباء ثم قفاه بالدال انتهى كلامه ولا يخفى ان السابعة خارجة مما نحن فيه كذا في المطول في بيان السجع •

المصرع بفتح الراء المشددة عند اهل البديع بيت فيه التصريع • و در مجمع الصنائع در تعريف غزل میگوید مصرّع بیتی را گویند که هر دو مصراع او قافیه دار باشند و الآن این را مطلع نامند •]

الصنع بالضم و سكون النون هو ايجاد شيئ مسبوق بالعدم و قد سبق بيانه في لفظ الابداع في فصل العين من باب الباء الموحدة •

المصنوع و هو الشيئ المسبوق بالعدم • و نزد بلغاء آنست که نظم از صنعتی آراسته گردد که طبع بدان ترکیب بسبب مراعات قواعد آن بدان صنعت میل کند چه بعضی صنائع مطبوع اند چون ترصیع و تجنیس و ایهام و خیال و بعضی نامطبوع چون تجنیس مطرف و مقلوب بعض کذا في جامع الصنائع •

الصناعة بالكسر فى الاصل الحرفة يعني پيشه كما وقع فى الصراح و على هذا قيل الصناعة في عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة و الحياكة و الحجامة و نحوها مما يتوقف حصولها على المزاولة و الممارسة ثم الصناعة في عرف الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية العمل و يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل كالخياطة و نحوها اولا كعلم الفقه و المنطق و النحو و الحكمة العملية و نحوها مما لا حاجة فيه الى حصوله الى مزاولة الاعمال • و قد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة له يسمى صناعة له هكذا يستفاد من الچلپي حاشية المطول • وقال ابوالقاسم في حاشية المطول الصناعة اسم للعلم الحاصل من التمرن على العمل • وقد تفسر بملكة يقتدربها على استعمال موضوعات مّا لنحو غرض من الاغراض صادرا عن البصيرة بحسب الامكان و المراد بالموضوعات آلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما فى الخياطة او ذهنية كما فى الاستدلال و اطلاقها على هذا المعنى شائع و اطلاقها على مطلق ملكة الادراك لابأس به و قيل الصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها الافعال الاختيارية من غير رويّة كذا فى الجرجاني •

الصناعات الخمس عند المنطقيين هي البرهان و الجدل و الخطابة و الشعر و المغالطة و يجيء ايضا في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة [و وجه الضبط فى الخمس ان مقدمات القياس اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعنى التخييل فالثانى الشعر و الاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة و الثانى ان افاد جزما يقينيا او جزما غير يقيني فالاول البرهان و الثاني ان اعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم اولا فالاول الجدل و الثانى المغالطة هكذا في شرح التهذيب لليزدي •]

الاستصناع هو استفعال من الصناعة و يعدى الى مفعولين و هو فى اللغة طلب العمل و فى الشرع بيع ما يصنعه الصانع عينا فيطلب من الصانع العمل و العين جميعا فلو كان العين من المستصنع كان اجارة لا استصناعا كما في اجارة المحيط • و كيفيته ان يقال للصانع كخفاف مثلا اخرزلي من اديمك خفا صفته كذا بكذا درهما و يريه رجله و يقبل الصانع سواء اعطى الثمن اولا كذا في جامع الرموز و البرجندي في فصل السلم •]

فصل الغين * الصوغ بالفتح و سكون الواو عند الصرفيين ان يؤخذ مادة اصل و يتصرف فيها باحداث هيئة و زيادة معنًى فتبقى مادة الاصل و معناه فى الفرع كما في صوغ الاواني و الحلي من الذهب فالمصدر اصل للفعل كذا فى اصول الاكبري •

الصيغة بالكسر عند اهل العربية هي الهيئة الحاصلة من ترتيب الحروف و حركاتها و سكناتها كما في شرح المطالع في بحث الالفاظ • و قيل هي و اللغة مترادفان و الا قرب ان يقال الصيغة هي

الهيئة المذكورة و اللغة هي اللفظ الموضوع كما في التلويح في تقسيم نظم القرآن و در بعضي كتب صرف مي آرد كه صيغه اسم است بمعني مصوغ و مصوغ مشتق است از صياغ يا از صوغ و صوغ و صياغ بحسب لغت زر در بوته انداختن است و حالا اطلاق كرده مي شود بر هر چيز ريخته شده و اين را منقول عرفي گويند و اما وجه اطلاق صيغه بر افعال آنست كه هرگاه فعلي از فاعل صادر شود پس گويا آن فعل ريخته شده است ازان فاعل و اين تواند بود مراد از قول صرفيان ضَرَبَ زد آن مرد در زمان ماضي صيغهٔ واحد مذكر غايب يعني اين زدن در زمان ماضي فعل فاعل است و بحسب اصطلاح هيئتي را گويند كه حاصل شده باشد هر لفظ را از حركات و سكنات و از عدد حروف عند الوضع و مقصود درين فن صرف منقول عرفي است نه منقول اصطلاحي انتهى كلامه • و صيغ الاداء عند المحدثين صيغ يروى بها الحديث مثل حدثنا و اخبرنا و قال و نحوها •

فصل الفاء * **التصحيف** بالحاء كالتصريف بحسب لغت خطا كردن در كتابت است و نزد اهل تعميه تغيير كردن صورت خطي لفظ است بمحو و اثبات نقطه يا به تقديم و تاخير حروف چنانكه در لفظ معما در ناقص يائي باب العين خواهد آمد با بيان تصحيف وضعي و تصحيف خطي و نزد بلغاء آنست كه الفاظي در تركيب آورده شود كه بگردانيدن نقطهٔ از مدح بقدح كشد و خلق بغلط تصحيف را تجنيس ميخوانند و آن چنان نيست چراكه در تجنيس شرط است كه الفاظ متجانس بيارد پس چون لفظي آورد و لفظي ديگر مجانس آورد تجنيس است و اگر لفظي آورد كه اگر نقاط او بگرداند از مدح بقدح كشد تصحيف است مثاله • شعر • حبيبنا بذاته مخدوم • موقر العزة في الايام • و اين بمعني مدح است و تصحيفش اينست • حبيبنا بذاته مجذوم • موقر العزة في الآثام • و اين بمعني قدح مي شود و اينچنين كلام را مصحف خوانند و اين در جامع الصنائع و اعجاز خسروي گفته [مثال آن در فارسي • مصراع • ما در ميان دولت تو مي زئيم • اگر دولت را به تغيير نقاط دولب خوانند و ميزئيم را ميريم هجو مي گردد كذا في مجمع الصنائع] و نزد محدثين تغيير كردن حديث است بتغيير نقاط قالوا مخالفة الراوي للثقات ان كانت بتغير الحروف او الحروف مع بقاء صورة الخط في السياق فان كان ذلك بالنسبة الى النقطة يسمى ذلك الحديث مصحفا بفتح الحاء المشددة و ان كان بالنسبة الى الشكل و الاعراب سمي محرفا و ابن الصلاح و غيره سمى القسمين محرفا كذا في شرح شرح النخبة • و في خلاصة الخلاصة المصحف اما لفظي محسوس بالبصر او بالسمع و الاول اما في الاسناد كما صحف مراجم بالراء و الجيم بمزاحم بالزاء و الحاء و اما في المتن كتصحيف ستا من حديث من صام رمضان و اتبعه ستا من الشوال الحديث بشيئا بالشين المعجمة و الياء المثناة التحتانية و الثاني ايضا اما في الاسناد كما قال عن عاصم الاحول فسمع و اصل الاحدب و اما في المتن كما قيل في حديث الكهان قر الدجاجة

فسمع الزجاحة و اما معنوي كما قال ابو موسى العتري نحن من عترة يصلي لنا النبي صلى الله عليه وسلم يريد ما ثبت انه صلى الله عليه و سلم صلى الى عترته وهي حربته فتوهم انه قبيلة واصل العبارة صلى الى عنزته وهي حربته والتصحيف قريب من الوضع في المتن واما في الاسناد فيصيره ضعيفا بهذا الاسناد انتهى كلامه •

المصحف بضم الميم وسكون الصاد و فتح الحاء المخففة اسم القرآن والمصحف الذي اتخذه عثمان بن عفان رضي الله عنه لنفسه يقرأ فيه يسمى مصحف الامام و ليس هو بخط عثمان رضي الله عنه كما توهمه بعضهم بل هو بخط زيد بن ثابت • وقيل الاظهر ان المراد بمصحف الامام جنسه الشامل لما اتخذه لنفسه في المدينة و لما ارسله الى مكة و الشام و الكوفة و البصرة و غيرها كذا في تيسير القاري في فصل معرفة الوقوف • والمصحف بضم الميم وفتح الصاد المخففة و الحاء المشددة ما وقع فيه التصحيف •

[**الصحيفة** بمعني كتاب و در عرف كتاب خرد را گويند و در بعضى كتب حديث منقول است كه ابو ذر غفاري ازان حضرت صلى الله عليه وسلم پرسيد كه از طرف باري تعالى چند كتاب نازل شده است فرمودند صد و چهار كتاب نازل شد بر حضرت شيث پنجاه صحيفه و بر حضرت ادريس سي صحيفه وبرحضرت ابراهيم ده صحيفه و برحضرت آدم ده صحيفه و باقي توريت و انجيل و زبور و فرقان • وطيبي در حاشية كشاف صد و چهار ده آورده ده صحيفه ازانجمله برحضرت موسى سواي توريت زياده كرده و الله اعلم انتهى من التفسير العزيزي •]

الصرف بالفتح وسكون الراء عند اهل اللغة له معنيان احدهما الفضل ومنه سمي التطوع من العبادات صرفا لانه زيادة على الفرائض و ثانيهما النقل • وعند الفقهاء هو بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس كبيع الذهب بالذهب او بغير جنس كبيع الذهب بالفضة سمي بالصرف لانه لاينتفع بعينه ولا يطلب منه الا الزيادة او لانه يحتاج فيه الى النقل في بدليه من يد الى يد قبل الافتراق لانه يشترط فيه التقابض قبل الافتراق كذا في مجمع البركات ناقلا عن التبيين و شرح الوقاية ويطلق الصرف ايضا على علم من العلوم المدوّنة و يسمى بالتصريف ايضا وصاحب هذا العلم يسمى صرفيا و صرافا و قد سبق في مقدمة الكتاب •

التصريف هو علم الصرف و قال سيبويه التصريف على ما حكي عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنه العرب على وزن ما تبنيه ثم تُعمل في البناء الذي بنيته ما يقتضيه قياس كلامهم كما في مسائل التمرين كذا ذكر الرضي في شرح الشافية و قد سبق في المقدمة ايضا في آخر بيان علم الصرف •

[**التصرف** تحويل الاصل الواحد الى امثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل الا بها كذا في الجرجاني] و نزد بلغاء آنست كه شخصى چيزى انشاء كرده باشد كه در تركيب و معاني مقصودة او بنهايت لطافت بود اما او را دست نداده باشد ديگرى بقوت طبع خود چنان آرد كه مى بايست

و يا صنعتي كه استخراج و اختراع كرده باشد ديگرى بقوت طبع در آن چيزى زياده كند از صنائع لفظي ومعنوي كه لطافت بيفزايد كذا في جامع الصنايع *

المتصرف على صيغة اسم الفاعل من التصرف عند النحاة يطلق على قسم من الافعال و هو الفعل الذي يجيئ منه مضارع و مجهول و امر و نهي الى غير ذلك من الامثلة كاسم الفاعل و اسم المفعول و الفعل الذي لا يجيئ منه ذلك يسمى جامدا و غير متصرف نحو نعم و نعمت و بئس و بئست و على قسم من اقسام الظرف قالوا الظرف اما متصرف و يسمى متمكنا ايضا كما في بعض الحواشي المعلقة على الضوء و اما غير متصرف و يجيئ فى فصل الفاء من باب الظاء المعجمة و على قسم من المصدر و هو مالا يلزم فيه النصب و ما يلزم فيه النصب على المصدرية نحو سبحان الله يسمى غير متصرف كما وقع فى اللباب في بحث المفعول المطلق *

المتصرفة عند الحكماء يطلق على حس من الحواس الباطنة و هي قوة محلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ من شأنها تركيب الصور و المعاني و تفصيلها و التصرف فيها و اختراع اشياء لا حقيقة لها فتركيب الصورة بالصورة مثل ان يتصور انسان ذو رأسين او ذو ايد اربع و نحوه و كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص و تركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب الصداقة له هذا اللون و تركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة و تفصيل الصورة عن الصورة مثل ان يتصور انسان بلا رأس او بدون يد او بغير رجل و نحوه و كما في قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم و قس على هذا و اختراع اشياء لا حقيقة لها كما في تخيل انسان ذي جناحين يطير فى الهواء كالطير و قد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين و تركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد و لا استبعاد بين القولين كما يظهر بادنى تأمل اذ بين اختراع اشياء لا حقيقة لها و بين تركيب الصور و المعاني و تفصيلها عموم و خصوص من وجه ثم ان هذه القوة لا تسكن دائما لا نوما و لا يقظة و ليس عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها فى المحسوسات مطلقا على اي نظام تريد بواسطة القوة الوهمية و بهذا الاعتبار تسمى متخيلة لتصرفها فى الصور الخيالية و فى المعقولات بواسطة القوة العقلية و بهذا الاعتبار تسمى مفكرة لتصرفها فى الصور العقلية * فان قلت كيف تستعملها فى الصور المحسوسة مع انها ليست مدركة لها عندهم * قلت القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم فى الاخرى و الوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتتنازعها فيها و تحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد و شرح المواقف و المطول و حواشيه *

المنصرف على صيغة اسم الفاعل من الانصراف عند النحاة قسم من الاسم المعرب و في اللباب المعرب على نوعين الاسم المتمكن و الفعل المضارع فالاول اما منصرف او غير منصرف انتهى فغير المنصرف يسمى بالممتنع و المنعي ايضا لمنعه الكسرة و التنوين على ما في فصول الاكبري • و في الاصطلاح القديم يسمى المنصرف بالمجرى و غير المنصرف بغير المجرى كما مر في فصل الياء من باب الجيم ثم غير المنصرف عرّفه ابن الحاجب بما فيه علتان من العلل التسع مؤثرتان باجتماعهما و استجماع شرائطهما في منع الكسرة و التنوين او علة واحدة منها تقوم مقامهما في ذلك التأثير و تلك العلل التسع هي المشار اليها في قول الشاعر • شعر • عدل و وصف و تأنيث و معرفة • و عجمة ثم جمع ثم تركيب • و النون زائدة من قبلها الف • و وزن فعل و هذا القول تقريب • اي تقريب لها الى الصواب لان في عددها خلافا فقال بعضهم تسع و هو المختار و قال بعضهم اثنان و قيل عشرة بزيادة الالف المزيدة في آخر الاسم للالحاق او غيره كارطى و قبعثرى و قيل احد عشر و زاد على العشرة المذكورة مراعاة الاصل في مثل احمر و قيل ثلثة عشر و زاد لزوم التأنيث و تكرار الجمع • و قيل القول بانها عشرة هو الصواب فالقول بانها تسع تقريب الى الصواب و هو القول بانها عشرة • و قيل القول بان كل واحد من الامور التسعة علة قول تقريبي و مجازي لا تحقيقي اذ العلة في الحقيقة اثنتان منها لا واحدة • و قيل المراد منه ان ذكر العلل في صورة النظم تقريب لها الى الحفظ لان حفظ النظم اسهل • و المنصرف بخلاف ذلك فما دخل فيه الكسرة و التنوين للضرورة او الخفة او التناسب لا يصير منصرفا بذلك حقيقة لصدق تعريفه عليه بل انما يصير في حكم المنصرف فعلى هذا ما في الارشاد من ان المنصرف هو الاسم المستوفي للحركات الثلث مع التنوين و يسمى امكن كزيد و غير المنصرف اسم غير مستوف لها بمنع الكسرة مع التنوين الا لضرورة او وفق نظاير او غاية خفة بكونه من باب نوح او هند او عند لام او اضافة تعريف بالحكم • و عند المنجمين هو الكوكب الذي ينصرف عن الاتصال و يجيء في فصل اللام من باب الواو •

الصفة بتشديد الفاء مرّ معناها في لفظ البيت في فصل التاء من باب الباء الموحدة •

الصنف بالفتح و الكسر و سكون النون عند المنطقيين هو النوع المقيد بقيد كلي عرضي كالتركي والهندي كما في شرح الوقاية في باب الوكالة بالبيع و الشراء و كتب المنطق • قال في شرح الطوالع في بحث القياس اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما و الاول يسمى انواعا و الثاني اصنافا و الثالث اقساما انتهى فعلى هذا الصنف كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق دون العرضيات و المآل واحد •

الصوفي بالضم و سكون الواو عند اهل التصوف هو الذي هو فان بنفسه باق بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق و المتصوف هو الذي يجاهد لطلب هذه الدرجة • و المستصوف هو الذي يشبه

نفسه بالصوفي والمتصوف لطلب الجاه و الدنيا وليس بالحقيقة من الصوفي والمتصوف • قال الجنيد الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم الا الله • وقال سهل التستري التصوف القيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله • وقيل اول التصوف علم و اوسطه عمل و آخره موهبة من الله • و قيل قال الجنيد التصوف ترك الاختيار • وقال الشبلي هو حفظ حواسّك و مراعاة انفاسك • وقيل بذل المجهود في طلب المقصود والانس بالمعبود وترك الاشتغال بالمفقود • وقيل الصوفي هو الذي لا يملك ولا يُملك اي لا يسترقهم الطمع • وقيل الصوفي هو الذي صفا من الكدر وا متلأ من الفكر و انقطع الى الله من البشر و استوى عنده الذهب و المدر و الحرير و الوبر • وقيل صوفي آنست كه دل خود را صاف گردانيده باشد مر خدايرا عزوجل جز خداى ديگريرا نخواهد • و قيل صوفي آنست كه شوق يكسو نهد و دل پيش نهد و بخل يكسو نهد و ايثار پيش نهد • وقيل صوفي انست كه ويرا ذكرى باجماع باشد و وجدى باسماع بود و عملى با اتباع باشد • و قيل صوفي آنكه هميشه با خداى باشد بغير علاقه • و قيل صوفى آنست كه ويرا خداى از حظوظ انساني بميراند و بمشاهدهٔ خويش باقي گرداند • و قال الجنيد الصوفي كالارض يعني مثل زمين است در تواضع و فروتني •

[**التصوف** هو التخلق بالاخلاق الالهية وخرقة التصوف هي ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في ارادته و يتوب على يده لا مور منهـا التزيي بزيّ المراد ليتلبس باطنه بصفـاته كما يتلبس ظاهره بلباسه و هو لبـاس التقوى ظاهرا و باطنـا قال الله تعـالى قد انزلنـا عليكم لبـاسا يواري سوأتكم و ريشا و لبـاس التقوى ذلك الخير ومنهـا وصول بركة الشيخ الذي البسه من يده المباركة اليـه و منهـا نيل ما يغلب على الشيخ في وقت الالباس من الحال الذي يرى الشيخ ببصيرته النافذة المنورة بنور القدس و انه يحتاج اليه لرفع حجبه العائقة و تصفية استعداده فانه اذا وقف على حال من يتوب على يده علم بنور الحق ما يحتاج اليه فيستنزل من الله ذلك حتى يتصف قلبه به فيسري من باطنه الى باطن المريد و منها المواصلة بينه و بين الشيخ به فيبقى بينهما الاتصال القلبي و المحبة دائما و يذكره الاتباع على الاوقات في طريقته و سيرته و اخلاقه و احواله حتى يبلغ مبلغ الرجال فانه اب حقيقي كما قال عليه الصلوة و السلام الآباء ثلثة اب ولدك و اب علّمك و اب ربّاك هكذا في الاصطلاحات الصوفية [قيل التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الظاهر في الباطن و باطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال • و قيل التصوف مذهب كله جدّ فلا يخلطوه بشيئ من الهزل • وقيل هو تصفية القلب عن موافقة البرية و مفارقة الاخلاق الطبعية واخماد الصفات البشرية و مجانبة الدعاوى النفسانية و منازلة الصفات الروحانية و التعلق بالعلوم الحقيقية و استعمال ما هو اولى على السرمدية و النصح لجميـــع الامة و الوفاء لله تعالى على الحقيقة و اتباع

رسوله صلى الله عليه و سلم فى الشريعة • وقيل ترك الاختيار و قيل بذل المجهود و الانس بالمعبود وقيل حفظ حواشيك من مراعاة انفاسك وقيل الاعراض عن الاعتراض و قيل هو صفاء المعاملة مع الله تعالى واصله التفرغ عن الدنيا وقيل الصبر تحت الامر والنهي وقيل خدمة التشرف وترك التكلف و استعمال التظرف و قيل الاخذ بالحقائق و الكلام بالدقائق و الاياس بما في ايدي الخلائق كذا فى الجرجاني •]

اعلم انه قيل ان التصوف مأخوذ من الصفاء وهو محمود في كل لسان وضده الكدورة و هو مذموم في كل لسان در خبر است كه مصطفى صلى الله عليه و آله وسلم فرموده صفا از دنيا برفت و باقى ماند كدورت پس مرگ امروز تحفه بود مر هر مسلمانى را پس آن نام از صفا برخاست و غالب شد مر اين طائفه را گفته اند در عصر پيغامبر و بعد آن بزرگان را صحابه ميگفتند و بعد ايشان ديگرانرا تابعين ميگفتند و بعد ايشان ديگرانرا تبع تابعين ميگفتند و بعد ايشان ديگرانر كه عنايت بامر دين بيشتر ميداشتند زهاد و عباد ميگفتند و بعد ايشان چون اهل بدعت پديد آمدند هريكي ميان خودها زهادي و عبادي دعوي ميكردند پس خواص اهل سنت وجماعت كه رعايت انفاس را لازم ميشمرند بنام صوفيه منفرد شدند و آن نام مشهور گشت مر ايشان را تا گويند اين اسمى است مر اين طائفه را از اسماي اعلام و اطلاق اين اسم بريشان پيش ازان بود كه از هجرت دويست تمام گردد • بدانكه در توضيح المذاهب گويد اما تصوف در لغت صوف پوشيدن است و اين اثر زهد و ترك دنيا است و در اصطلاح اهل عرفان پاكيزه كردن دل است از محبت ما سوى الله و آراسته كردن ظاهر است من حيث العمل و الاعتقاد بامامورات و دور بودن از منهيات و مواظبت نمودن بفرمودهٔ رسول خدا عليه الصلوة و السلام و اين جماعت متصوفه محق اند وبعضى متصوفه مبطل اند كه خود را صوفيه مى شمارند و بحقيقت صوفيه نيستند و اينها چند فرقه اند كه آسامي بعضى ازانها اين است جبيه اوليائيه شمراخيه اباحيه حاليه حلوليه حوريه واقفيه متجاهليه متكاسليه الهاميه وتسميهٔ اين طوائف بمتصوفه مثل تسميهٔ غير سيد بسيد است • ومراتب طبقات مردم على اختلاف درجات سه قسم است قسم اول واصلان و كاملان و آن طبقهٔ عليا است قسم دوم سالكان طريق كمال وآن طبقهٔ وسطى است قسم سيوم مقيمان زمين و مغاك و آن طبقهٔ سفلى است كه همت ايشـــان تربيت بدن است از حصول نفساني و شهواني بطن و فرج و لبـــاس و ننگ و ناموس و غيره و از عبادات و طاعات بجز تحريك اعضا نصيبى ندارند • و واصلان دو قسم اند اول مشايخ صوفيه كه بواسطهٔ كمال متابعت حضرت نبوي عليه السلام مرتبهٔ وصول يافته اند و بعد ازان در رجوع براي دعوت خلق بطريق متابعت حضرت نبوي عليــه السلام ماذون شده اند و اين طائفه كاملان اند و مكمل كه عنايت الهي ايشان را بعد از استغراق درعين جمع از شكم ماهي فنا خلاصي داده بساحل و ميدان بقا رسانيده طائفه دوم آنجمـــاعه اند كه بعد از وصول بدرجهٔ كمال حواله تكميل

و رجوع خلق بايشان نشده و غرقۀ بحر جمع گشتند و در شکم ماهي فنا مستهلک شدند و بناحيۀ بقا نرسيدند • و سالکان نيز بر دو قسم اند طالبان وجه الله وطالبان بهشت و آخرت اما طالبان حق دو طائفه اند متصوفۀ محق و ملامتيۀ متصوفه محق آنجماعه اند که از نقص صفات بشري خلاص يافته اند و ببعضي احوال صوفيه متصف شده و مطلع نهايات ايشان گشته و ليکن هنوز ببقاياي نفوس متشبث مانده باشند و بدان سبب از وصول بقايا و نهايات اهل قرب و صوفيه متخلف گشته اند اما ملامتيه جماعتي اند که در رعايت معني اخلاص و صدق بغايت سعي کنند و در سر عبادات و کتم طاعات از خلق اهتمام لازم دانند چنانچه عاصي کتم معاصي کند ايشان از ظهور عبادات بجهت مظنۀ ريا محترز ميباشند و هيچ چيز از اعمال صالحه ترک نکنند و مشرب ايشان هميشه تحقق معني اخلاص است و بعضي گفته اند که ملامتيه آنها اند که اظهار نيکي نميکنند و بدي نميپوشند و اين طائفه هرچند عزيز است ليکن هنوز حجاب وجود بشري در قلوب ايشان انکشاف تام نيافته و لهذا از مشاهدۀ جمال توحيد محجوب مانده اند چه در اخفاي اعمال خود نظر دل بخود باقي است و کمال آنست که خود را نه بيند و نداند و مستغرق و حدت باشد • بيت • چه غير و کجا غير و کو نقش غير • سوى الله و الله ما في الوجود • و فرق ميان ملامتيه و صوفيه آنست که صوفيه را جذبۀ عنايت ازلي از وجود پرداخته و حجاب خلقت و انانيت از ديدۀ شهود برانداخته و بمرتبۀ رسانيده که خود را و خلق را نه بيند پس ملامتيه مخلصان بکسر لام اند و صوفيه مخلصان اند بفتح لام يعني ملامتيه اعمال خود را خالص ميسازند از شائبۀ ريا وصوفيه را حق تعالى خالص ميگرداند بخصلتي که حق تعالى را باشد نه غير او را • اما طالبان آخرت چهار طائفه اند زهاد و فقرا و خدام و عباد اما زهاد طائفۀ که بنور ايمان و ايقان حقيقت آخرت و جمال عقبى را مشاهده کنند و دنيارا قبيح شمرند و از مقتضيات نفس بکلي اعراض نمايند و مقصود جمال اخروي دارند و فرق ميان ايشان و صوفيه آنست که زاهد بجهت حظ نفس خود از حق محجوب است زيراکه بهشت جاي لذات است بخلاف صوفيه که نظر ايشان بجز خدا بر ديگر نيفتد اما فقرا آن طائفه اند که بملک هيچ چيز از دنيا اختيار نکرده اند بجهت طلب حق تعالى و سبب ترک ايشان يکى از سه چيز است اميد فضل يا تخفيف حساب يا خوف عقاب چه حلال را حساب است و حرام را عذاب و اميد فضل را ثواب و پيش در آمدن در بهشت از اغنيا است چه فقرا پانصد سال قبل از اغنيا بجنت درآيند و طلب جميعت خاطر از براي بسيار کردن عبادت و حضور دل در آن و فرق ميان فقرا و ملامتيه آنست که ايشان طالب بهشت اند که حظ نفس است و ملامتيه طالبان حق اند و اين فقر رسمي است و راى مرتبۀ در فقر و مقاميست فوق مقام ملامتيه و متصوفه و اين وصف خاص صوفيست چه صوفي اگرچه مرتبۀ او و راي مرتبۀ فقر است ليکن خلاصۀ مقام فقر در مقام درج

است چه هر مقامیکه ازان مقام صوفي ترقي کند صفاي آن مقام بردارد پس فقررا در مقام صوفي وصف زائد بود و آن سبب نسبت جمیع احوال و اعمال و مقاماتست از خود و عدم تملك آن چنانکه هیچ عمل و هیچ حال و مقام از خود نبیند و بخود مخصوص نگرداند بلکه از خود خبر ندارد و این حقیقت فقراست و فرق میان فقر و زهد آنست که فقر بی وجود زهد ممکن بود چنانکه کسی ترك دنیا کند بعزم ثابت و هنوز رغبت او بدنیا باقیست و ایضا زهد بی فقر ممکن است چنانکه کسی باوجود اسباب رغبت نداشته باشد * اما خدام طائفهٔ اند که خدمت فقرا و طالبان حق اختیار کنند و اوقات را بعد اداي فرائض در تفریغ خاطر ایشان از اهتمام بامور معاش و اعانت بر استعداد امر معاد ایشان مقرون دارند و آن را بر نوافل تقدیم کنند خواه بکسب خواه بسوال * اما عباد طائفهٔ اند که پیوسته بر فرائض و نوافل و وظائف مداومت نمایند از براي ثواب أخروي و این وصف در صوفي نیز موجود است لیکن مبرا از ثواب و اغراض چه صوفي حق را براي حق پرستد و فرق میان زهاد و عباد آنست که باوجود عبادت رغبت بدنیا ممکن بود و فرق میان عباد و فقرا آن است که غني مي تواند که از عباد بود پس معلوم شد که واصلان دو طائفه اند و سالکان شش طائفه * و هر یك ازین طوائف هشتگانه را دومتشبه اند یکی محق دیگری مبطل * متشبه محق بصوفیان متصوفه اند که بنهایات احوال صوفیان مطلع و مشتاق اند و ببقایاي متعلقات صفات از بلوغ مقصد ممنوع گشته اند * و متشبهٔ مبطل بصوفیان جماعتی اند که خود را در روي صوفیان اظهار کنند و از اعمال ایشان خالي باشند و این طائفه را باطنیه و اباحیه و صاحبیه خوانند و ایشان خود را متصوفه میگویند و میگویند که تقید باحکام شریعت وظیفهٔ عوام است که نظر ایشان بر ظواهر اشیا است اما حال خواص آنست که برسوم ظاهر مقید نشوند و بمراعات حضور باطن اهتمام نمایند * و متشبه محق بمجذوبان و اصل طائفهٔ اند از اهل سلوك که سر ایشان هنوز درقطع منازل صفات نفوس بود و از تابش حرارت طلب وجود ایشان در قلق و اضطراب است و پیش از ظهور کشف ذات و استقرار در مقام فنا گاه گاه کشف ذات لا مع گردد و باطن شان همیشه مشتاق اینمقام میماند * و متشبه مبطل بمجذوبان و اصل طائفهٔ اند که دعوي استغراق در بحر فنا کنند و حرکات و سکنات خود را هیچ بخود اضافت نکنند و گویند که تحریك باب بدون محرك ممکن نبود و این معني هرچند صحیح است لیکن حال آنجماعه نیست زیرا که مراد ایشان ازین سخن تمهید عذر معاصي و حواله بارادهٔ حق و دفع ملامت از خود است و این طائفه را زنادقه خوانند و شیخ عبد الله تستري گفته که اگر آن شخص قائل این قول رعایت شریعت و احکام عبودیت میکند از صدیقانست و اگر از عدم محافظت شرع باك ندارد از زندیقان است * و متشبه محق بملامتیه طائفهٔ اند که در تخریب نظر خلق مبالاتی زیادة ننمایند و اکثر سعي ایشان در تخریب رسوم عادات

و اطلاق از قیود آداب مخالطات بود و سرمایهٔ حال ایشان جز فراغ خاطر و طیب قلب نبود و ترسم برسوم زهاد و عباد از ایشان صورت نه بندد و اکثار نوافل و طاعات ننمایند و جز بر اداي فرائض مواظبت ننمایند و جمع و استکثار اسباب دنیوي بایشان منسوب باشد و بطیبة القلب قانع و طلب مزید احوال نکنند ایشان را قلندریه خوانند و این طائفه جهت عدم ریا با ملامتیه مشابهت دارند و فرق میان ایشان و ملامتیه آنست که ملامتیه بجمیع نوافل و طاعات تمسک جویند لیکن آنرا از نظر خلق پنهان دارند اما قلندریه از حد فرائض در نگذرند و باظهار و اخفاي اعمال مقید نشوند اما طائفهٔ که درین زمان بنام قلندري موسوم اند و ربقهٔ اسلام از گردن برداشته اند و از اوصاف مذکوره خالي این اسم برایشان عاریت است و ایشان را حشویّه گفتن لائق است ‌• و متشبه مبطل بملامتیه طائفهٔ اند هم از زنادقه که دعوي اسلام و اخلاص کنند و براظهار فسق و فجور مبالغه کنند و گویند که مراد ما ازین ملامت خلق است و حق تعالی از طاعت بی نیاز است و از معصیت غیر متضرر و معصیت در آزار خلق منحصر دانند و طاعت در احسان خلق • و متشبه محق بزهاد طائفهٔ اند که هنوز رغبت ایشان از دنیا بکلي نگشته و خواهند که بیکبارگي رغبت بگردانند و ایشان را متزهد خوانند • و متشبه مبطل بایشان طائفهٔ اند که از براي قبول خلق ترك زینت دنیا کنند و بدان تحصیل طلب جاه کنند درمیان مردم و بربعضی حال ایشان مشتبه شود و پندارند که ایشان از دنیا اعراض کرده اند و گاه بود که حال خود شان برایشان مشتبه شود گمان برند که چون خاطر ایشان بطلب اسباب دنیوي مشغول نیست علت آنست که اعراض کرده اند و این طائفه را مرائیه گویند • و متشبه محق بفقرا آنست که ظاهر او برسم فقر مترسم بود و باطنش خواهان حقیقت فقر و لیکن هنوز میل بغنا دارد و بتکلف بر فقر صبر می کند و فقیر حقیقي فقر را نعمتی از حق میداند و بر ان وظائف شکر همواره بتقدیم رساند • و متشبه مبطل بفقرا آنست که ظاهرش بر سوم فقر مترسم بود و باطنش بحقیقت آن غیر مطلع و مرادش قبولیت در نظر خلق است تا نفعی از آنها حاصل شود و این طائفه را نیز مرائیه گویند • و متشبه محق بخدام آنست که همواره بخدمت بندگان حق قیام نماید و بباطن میخواهد که خدمت ایشان سبب نجات آخروي گردد و از شوائب میل هوا و ریا تخلیص کند و لیکن هنوز بحقیقت آن نرسیده پس وقتی که بحکم غلبهٔ نور ایمان و اخفاي نفس بعضی از خدمات او در محل استحقاق باشد بتوقع محمدت و ثناي خدمت طبع بتقدیم رساند و بعضی را که مستحق خدمت باشند محروم گذارد و اینچنین کس را متخادم گویند • و متشبه مبطل بخادم کسی باشد که او را خدمت بنیت اخروي نباشد بلکه خدمت او محض از براي دنیا باشد تا بآن سبب استجلاب اقولت از اوقات و اسباب کند و اگر آنرا در تحصیل مراد موثر نیابد ترك کند پس خدمت او مقصور بود بر طلب جاه و جلال و کثرت اتباع

و نظر او در خدمت همگي بر حظ نفس خود بود این چنین کس را مستخدم خوانند • و متشبه محق بعابد کسی بود که اوقات خود را بعبادت مستغرق دارد و لیکن بجهت عدم تزکیهٔ نفس طبع بشري بهر وقت در اعمال و طاعات او فتوری اندازد و کسی که هنوز لذت عبادت نیافته باشد و بتکلف بدان قیام نماید او را متعبد خوانند • و متشبه مبطل بعابد کسی باشد از جملهٔ مرائیه که نظر او در عبادت خود بر قبول خلق بود و دردل او ایمان به ثبوت آخرت نباشد و تا اطلاع غیر بر طاعت خود نه بیند بدان قیام نمی نماید و او را نیز متعبد خوانند انتهی ما في توضیح المذاهب • در مرآة الاسرار میگوید طبقهٔ صوفیه هفت نوع اند طالبان و مریدان و سالکان و سائران وطائران و واصلان و هفتم قطب که دل او بر دل محمد است علیه الصلوة والسلام واو وارث علم لدني حضرت رسالت پناه است صلی الله علیه و سلم درمیان خلائق و بس که صاحب لطیفهٔ حق راست بخلاف نبي امي • و واصل کسی را گویند که قوي لطیفهٔ او مزکی گشته بر لطیفهٔ حق • و طائر کسی را گویند که بلطیفهٔ روحي رسیده • و سائر کسی را گویند که صاحب قوي مزکي لطیفهٔ سري باشد • و سالک کسی را گویند که صاحب قوی مزکي لطیفهٔ قلبي باشد و مرید کسی را گویند که صاحب قوی مزکي لطیفهٔ نفسي باشد و طالب کسی را گویند که صاحب قوی مزکي لطیفهٔ خفي قالبي باشد و عدد این طائفه سه صد و شصت تواند بود مثل ایام شمسي ونیز میگویند مردان خدا اقطاب اند و غوث و امامان یعني دو وزیر قطب و اوتاد و ابدال و اخیار و ابرار و نقباء و نجباء و عمده و مکتومان و مفردان ای محبوبان نقباء سه صد تن اند اسامي کل نقباء علي است و نجباء هفتاد اند اسامي کل نجباء حسن است و اخیار هفت اند اسامي ایشان حسین است و عمده چهار اند اسامي ایشان محمد است و یکی غوث است اسم او عبد الله است چون غوث بمیرد یکی از عمده بجایش رسد و بجاي یکی از عمده یکی از اخیار آید و بجاي یکی از اخیار یکی از نجباء بیاید و بجاي یکی از نجباء یکی از نقباء بیاید و بجاي یکی از نقباء یکی از خلق براورده نهند مسکن نقباء زمین مغرب است یعنی زمین سویدا آنجا روز مقدار از صبح تا چاشت می شود و باقي همه شب اما نمازهاي ایشان چون وقت میرسد درطي زمینها که اوقات متعین است بمشاهدهٔ عین تأثیر شمس میکنند و خمس صلوات میگذارند و سکونت نجباء مصر است و اخیار همیشه درسیاحت میباشند وایشان را سکونتی وقراری نیست و عمده در زوایاي ارض میباشند ومسکن غوث مکه است واین درست نیست چراکه حضرت عبد القادر جیلاني رحمة الله علیه غوث بود و در بغداد مسکن داشت انتهی و تفصیل باقي در مواضع آنها است • و در توضیح المذاهب میگوید مکتومان چهار هزار تن اند که مستور میمانند و از اهل تصرف نیند اما آنانکه اهل حل وعقد و تصرف اند وامور از ایشان صادر گردد ومقربان درگاه اند سه صد کس اند وبروایت خلاصة المناقب هفت اند که ایشان را اخیار و سیاح نیز گویند و مقام ایشان در مصر است حق تعالی ایشان را بسیاحت امر

فرموده تا ارشاد طالبان و عابدان کنند و هفتاد تن دیگر اند ایشانرا نجباء خوانند و ایشان در مغرب اند و چهل تن دیگررا ابدال و جاي ایشان شام است و هفت تن دیگر را ابرار و ایشان در حجاز میباشند و پنج تن دیگر اند ایشان را عمده گویند که ستون عالم اند و قوام عالم بدیشان است مثل قوام خانه بستون و ایشان در اطراف عالم اند و چهار تن دیگراند ایشانرا اوتاد خوانند که مدار استحکام عالم بدیشان است چنانچه مدار ریسمان بر میخ است و سه تن دیگر اند که ایشان را نقباء گویند که نقیبان این امت اند و یك تن دیگررا قطب و غوث نامند که فریادرس همه عالم اوست و هرگاه که قطب از عالم انتقال کند یکی بجاي او آید و اینچنین در همه مراتب تا یکی از صلحاء و اولیاء بجاي یکی ازان چهار آید * و در کشف اللغات گوید اولیاء اقسام اند سه صد اند که ایشان را اخیار و ابرار خوانند و چهل اند که ایشان را ابدال گویند و چهار اند که مسمی باوتاد اند و سه تن اند مسمی بنقباء و یك مسمی بقطب انتهی و نیز در کشف اللغات گوید نجباء چهل تنان اند از مردان غیب که قائم باصلاح کارهاي مردم اند و بردارند مشکلات بني آدم و متصرف درکارهاي خلایق * و در شرح فصوص گوید نجباء هفت تن اند که ایشان را رجال الغیب گویند و نقباء سیصد تنان اند که ایشان را ابرار گویند و پست ترین مرتبه از مراتب اولیاء مرتبهٔ نقباء است * و در مجمع السلوك آرد که از اولیاء چهل تن اند ابدال و چهل نقباء و چهل نجباء و چهار اوتاد و هفت امناء و سه خلفاء * وعن النبي علیه السلام انه قال في هذه الامة اربعون علی خلق ابراهیم و سبعة علی خلق موسی و ثلثة علی خلق عیسی و واحد علی خلق محمد علیهم السلام والصلوة فهم علی مراتبهم سادات الخلق * و قال ابو عثمان القري البدلاء اربعون و الامناء سبعة و الخلفاء من الائمة ثلثة والواحد هو القطب فالقطب عارف بهم جمیعا و مشرق علیهم و لم یعرفه احد و لایتشرق علیه و هو امام الاولیاء و الثلثه الذین هم الخلفاء من الائمة یعرفون السبعة و یعرفون الاربعین و هم البدلاء و الاربعون یعرفون سائر الاولیاء من الائمة و لا یعرفهم من الاولیاء احد فاذا نقص واحد من الاربعین ابدل مکانه من الاولیاء وکذا فی السبع و الثلث و الواحد الا ان یأتي بقیام الساعة انتهی * و فی الانسان الکامل اما اجناس رجال الغیب فمنهم من بني آدم و منهم من هو من ارواح العالم و هم ستة اقسام مختلفون فی المقام القسم الاول هم الصنف الافضل والقوم الکمّل افراد الاولیاء المقتفون آثار الاولیاء غابوا من عالم الاکوان فی الغیب المسمی بمستوی الرحمان فلا یعرفون و لا یوصفون و هم آدمیون و القسم الثاني هم اهل المعاني و ارواح الاداني یتنور الولي بصورهم فیکلم الناس فی الظاهر و الباطن ویخبر هم فهم ارواح کانهم اشباح للقوة الممکنة فی التصویر فی الذین سافروا من عالم الشهود و وصلوا الی فضاء غیب الوجود فصار عینهم شهادة و انفاسهم عبادة هؤلاء هم اوتاد الارض القائمون لله بالسنة و الفرض القسم الثالث ملائکة الالهام و البواعث یطرقون الاولیاء و یکلمون الاصفیاء لا یبرزون الی عالم

الاجسام و لا يعرفون بعوام الناس القسم الرابع رجال المفاجأة في المواقع و انما يخرجون عن عالمهم و لا يوجدون في غير عالمهم و لا يوجدون في غير معالمهم يتصورون بسائر الناس في عالم الاجسام وقد يدخل اجل الصفا الى ذلك الكوى فيخبرونهم بالمغيبات و المكتومات القسم الخامس رجال البسابس هم اهل الخطوة في العالم و هم من اجناس بني آدم يظهرون و يكلمونهم فيجيبون اكثرهم وسكنى هولاء في الجبال و القفار و الاودية و اطراف الانهار الا من كان منهم متمكنا فانه يأخذ من المدن مسكنا غير متشوق اليه ولا معول عليه القسم السادس يشبهون الخواطر لا الوساوس هم المولدون من اب التفكر و ام التصور لا يعبأ باقوالهم و لا يتشوق الى امثالهم فهم بين الخطأ و الصواب و هم اهل الكشف و الحجاب *

فصل القاف * الصدق بالكسر و سكون الدال هو ضد الكذب و قد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء و هو مشترك بين صدق المتكلم و صدق الخبر و لا يجري في المركبات الغير الخبرية من التقييدية و الانشائية فصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع وكذبه عدمها و صدق الخبر مطابقة الخبر للواقع و كذبه عدمها و المشهور ان وصف الخبر بالمطابقة للواقع وصف له بحال متعلقه فان المطابق للواقع اي النسبة الخارجية التي هي حالة بين الطرفين مع قطع النظر عن تعلقهما الامر الذهني المتعلق بالخبر فمطابقة ذلك الامر الذهني للواقع بان يكونا ثبوتيين او سلبيين صدق و عدمها كذب و المحقق التفتازاني ذهب الى ان المطابق له هو النسبة المعقولة التي هي جزء مدلول الخبر اعني الوقوع و اللاوقوع من حيث انها معقولة فاثنينية المطابِق و المطابَق بالاعتبار حيث قال بيان ذلك ان الكلام الذي دل على وقوع نسبة بين شيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لابد ان يكون هذا ذاك اولم يكن فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهوم من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجية بان تكونا ثبوتيتين او سلبيتين صدق و عدمها كذب و هذا معنى مطابقة الكلام للواقع و الخارج وما في نفس الامر فاذا قلت ابيع واردت به الاخبار الحالي فلابد من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ تقصد مطابقته لذلك الخارج بخلاف بعت الانشائي فانه لا خارج له تقصد مطابقته بل البيع يحصل في الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ موجد له و لا يقدح في ذلك ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج و حصول القيام له امر متحقق موجود في الخارج فانا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن و حكمه فالقيام حاصل له و هذا معنى وجود النسبة الخارجية انتهى * و قال السيد السند ان المطابق للواقع هو الايجاب و السلب و مطابقتهما للواقع اي الامر الخارجي هو التوافق في الكيف بان يكونا ثبوتيين او سلبيين و لكل وجهة هو موليها و هذا الذي ذكر من تفسير الصدق و الكذب مذهب الجمهور هذا كله خلاصة ما في الاطول [و الصدق و الحق يتشاركان في المورد و يتفارقان بحسب الاعتبار فان المطابقة

بين الشيئين تقتضي نسبة كل واحد منهما الى الآخر بالمطابقة لان المفاعلة تكون من الطرفين فاذا طابقا فان نسبنا الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بالكسر و الاعتقاد مطابقا بالفتح فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد حقا وان عكسنا النسبة كان الامر بالعكس فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتبار صدقا و انما اعتبر هكذا لان الحق و الصدق حال القول و الاعتقاد دون حال الواقع • و الصدق في القول هو مجانبة الكذب و في الفعل الاتيان به و ترك الانصراف عنه قبل تمامه و في النية العزم بالجزم و الاقامة عليه حتى يبلغ الفعل هكذا في كليات ابي البقاء] وقال النظام و من تابعه صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر و لو خطاء اي و لو كان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع و الكذب عدمها اي عدم مطابقته لاعتقاد المخبر و لو خطاء و صدق المتكلم مطابقة خبره للاعتقاد و كذبه عدمها و المراد بالاعتقاد معناه الغير المشهور و هو التصديق الشامل للظن و العلم و غيرهما اذ لو حمل على المشهور و هو الجزم القابل للتشكيك لخرج مطابقة الخبر لعلم المخبر عن حد الصدق و لدخل في حد الكذب فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق و قولنا السماء فوقنا غير معتقد كذب و الخبر المعتقد و المظنون صادق و الموهوم و المشكوك كاذبان فانهما لا يطابقان اعتقاد المخبر لانتفائه و ليس لك ان تقول المراد عدم مطابقة الاعتقاد مع وجوده و لا اعتقاد له في المشكوك لانه ينافي ما هو مذهب النظام من انحصار الخبر في الصادق و الكاذب و لا ان تقول الخبر المشكوك ليس بخبر لانه لا تصديق له بل لمدلوله لانا نقول الدلالة على الحكم كاف في كون الكلام خبرا فالخبر ما يدل على التصديق سواء تخلف المدلول اولا و لولا ذلك لم يوجد خبر كاذب على هذا المذهب لان الخبر الكاذب ما خالف مدلوله اعتقاد المخبر فلا اعتقاد للمخبر بخبره و لا تصديق به فلا يكون كاذبا لانه مختص بالخبر واحتج النظام بقوله تعالى و الله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم • والجواب ان المعنى لكاذبون في الشهادة • وقال الجاحظ صدق الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق و كذبه عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق و غيرهما ليس بصدق و لا كذب وهو المطابقة مع اعتقاد اللامطابقه او بدون الاعتقاد و عدم المطابقة مع اعتقاد المطابقه او بدون الاعتقاد فكل من الصدق و الكذب بتفسيره اخص منه بتفسير الجمهور و النظام لانه اعتبر في كل منهما جمع الامرين الذين اكتفوا بواحد منهما وصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع و الاعتقاد و كذبه عدمها و استدل الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عليه السلام بالحشر و النشر في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو و لا شك ان المراد بالثاني غير الكذب لانه قسيمه و غير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه ورد بان المعنى ام لم يفتر فعبر عنـــه اى عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لان الكذب عن عمد و لا عمد للمجنون فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب في نوعيه اعني الكذب عن عمد و الكذب لا عن عمد * فائدة * اعلم ان المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق

و الكذب من خواص الخبر لا يجري في غيره من المركبات المشتملة على نسبة • و ذكر بعضهم انه لا فرق بين النسبة في المركب الاخباري و غيره الا بانه ان عبّر عنها بكلام تام يسمى خبرا و تصديقا كقولنا زيد انسان او فرس و الا يسمى مركبا تقييديا و تصورا كما في قولنا يا زيد الانسان او الفرس و ايّاما كان فالمركب اما مطابق فيكون صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا فيازيد الانسان صادق و يا زيد الفرس كاذب و يا زيد الفاضل محتمل • و ردّه المحقق التفتازاني بما حاصله انه ان اراد هذا البعض انه لا فرق بينهما اصلا فليس بصحيح لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقييدي دون الاخباري حتى قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف و ان اراد انه لا فرق بينهما بحسب احتمال الصدق و الكذب فكذلك لما ذكره الشيخ من ان الصدق و الكذب انما يتوجهان الى ما قصده المتكلم اثباته او نفيه و النسبة ليست كذلك و لو سلم فاطلاق الصدق و الكذب على المركب الغير التام مخالف لما هو المعتمد في تفسير الالفاظ اعني اللغة و العرف و ان اراد تجديد اصطلاح فلامشاحة فيه • قال السيد السند و الحق ان يقال ان النسب الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسب أخرى خارجة عنها فلذلك احتملت عند العقل مطابقتها و لا مطابقتها و اما النسب في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسب أخرى تطابقها اولا تطابقها بل ربما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسب خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة أخرى خارجة عنها و هي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم هذه الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة و الا كاذبة و اذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوّز معها كلا الامرين على السواء و هو معنى الاحتمال و اما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة و اللامطابقة اي الصدق و الكذب فهي من حيث هي محتملة لهما و اما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية و الانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار تحتملان الصدق و الكذب و اما بحسب مفهوميهما فلا • و قال صاحب الاطول التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق و الذكاء الدقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فمعنى ثبوت الخارج ليس الا كونه محكيا و نسب الانشاءات ليست حاكية بل محضرة لتطلب وجودها او عدمها او معرفتها او يتحسر على فوتها الى غير ذلك و كذا نسب التقييديات ليست حاكية بل محضرة لتتعين به ذات و معنى مطابقتها للخارج ان يكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج

للانشاء هذا * والصدق عند اهل الميزان يستعمل ايضا لمعنيين آخرين فانه قد يستعمل في المفردات و ما في حكمها من المركبات التقييدية و معناه حينئذ الحمل و يستعمل بعلى فيقال الكاتب صادق على الانسان اي محمول عليه و قد يستعمل في القضايا و معناه حينئذ الوجود و التحقق في الواقع و يستعمل بفي فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامر اي متحققة فيها حتى اذا قيل كلما صدق كل ج ب بالضرورة صدق كل ج ب دائما كان معناه كلما تحقق في نفس الامر مضمون القضية الاولى تحقق فيها مضمون الثانية و الفرق بين الصدق بهذا المعنى و بين الصدق بمعنى مطابقة حكم القضية للواقع كما هو مآل المعنى الاول يظهر في القضية التي تتحقق نسبتها في الاستقبال فان هذه القضية صادقة في الحال بمعنى مطابقة حكمها و ليست بصادقة بمعنى عدم تحقق نسبتها اذ لم تتحقق النسبة بعد بل سوف تتحقق هكذا يستفاد مما حققه السيد السند في حواشي شرح المطالع * و عند اهل السلوك هو استواء السر و العلانية و ذلك بالاستقامة مع الله تعالى ظاهرا و باطنا سرا و علانية و تلك الاستقامة بان لا يخطر بباله الا الله فمن اتصف بهذا الوصف اي استوى عنده الجهر و السر و ترك ملاحظة الخلق بدوام مشاهدة الحق يسمى صديقا كذا في مجمع السلوك [و قيل الصدق قول الحق في مواطن الهلاك و قيل ان تصدق في موضع لا ينجيك منه الا الكذب * قال القشيري الصدق ان لا يكون في احوالك شيب و لا في اعتقادك ريب و لا في اعمالك عيب كذا في الجرجاني *]

[**الصديقية** هي درجة اعلى من درجات الولاية و ادنى من درجات النبوة لا واسطة بينها و بين النبوة فمن جاوزها وقع في النبوة هكذا في كليات ابى البقاء *]

الصداقة عند اهل السلوك هي استواء القلب في الوفاء و الجفاء و المنع و العطاء و هي من مراتب المحبة كما مر * و اين را پنج درجه است درجهٔ اول صفا است و علامته بغض النفس و الهوى و مخالفة المراد و ترك الشهوات بعين الرضى و الخروج بالكلية من حب الدنيا درجهٔ دوم غيرت است جوانمرد درين محل محب غيور گردد و از غيرت نخواهد كه كس نام محبوب بگيرد و يا بدو نگرد در آخر اين مقام از خود نيز بر محبوب غيرت كند * خواجه شبلي گويد اللهم احشرني اعمى فانك اجل و اعظم من ان تراك عيني درجهٔ سيوم اشتياق است درين مقام آتش شوق و آرزو زبانه زند و شعله در گيرد درجهٔ چهارم ذكر محبوب است من احب شيئا اكثر ذكره درجهٔ پنجم تحير است مصطفى صلى الله عليه و آله و سلم مى فرمايد يا دليل المتحيرين اين معني در ابتداء بود و در انتهاء مى فرمايد رب زدني تحيرا هيچ ميداني ازين تا ازان مقام چه فرق است پس اين مقامى است رفيع كه ازاين اخبار ممكن نيست حضرت محبوب خويش بلند قدر بود و وصول بدان جز حيرت و دهشت ديگر چه توان بود كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر *

[**الصديق** مبالغة في الصدق وهو الذي كمل في تصديق كل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم علما و قولا و فعلا بصفاء باطنه و قربه بباطن النبي صلى الله عليه و سلم لشدة مناسبته له و لهذا لم تتخلل في كتاب الله تعالى مرتبة بينهما في قوله تعالى اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين • وقال صلى الله عليه وسلم انا و ابوبكر كفرسي رهان فلو سبقني لآمنت به ولكن سبقته فآمن بي كذا في الاصطلاحات الصوفية]

الصدقة بفتحتين من الصدق سمي بها عطية يراد بها المثوبة لا التكرمة لان بها يظهر صدقه في العبودية كذا في جامع الرموز و هي اعم من الزكوة اعلم ان كل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير الا صدقة قتل القملة و الجرادة فان للمحرم في ذلك ما شاء كما في المحيط كذا في جامع الرموز و الهداية في بيان الجنايات • و در تيسير القاري ترجمۀ صحيح بخاري در باب هل يصلى على غير النبي صلى الله عليه و آله و سلم من كتاب الدعوات ميگويد صدقه عبارت از مالي است غير زكوة مفروض و گاهي صدقه را بر زكوة نيز اطلاق كنند •

التصديق في اللغة نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل كذا قيل و الفرق بينه و بين المعرفة ان ضده الانكار و التكذيب و ضد المعرفة النكارة و الجهالة واليه اشار الامام الغزالي رح حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار و الاستكبار بخلاف العلم و المعرفة و فصل بعض زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المحققين و هو امر كسبي يثبت باختيار المصدِّق و لهذا يؤمر به ويثاب عليه و يجعل رأس كل عبادة فان الايمان الذي هو رأس كل عبادة هو التصديق بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر و الايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة و اظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان يثبت له اختيار لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كذا في شرح المقاصد • قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث الايمان ثم انه بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي اختلفوا في انها داخلة في التصور او في التصديق المنطقي فصدر الشريعة ذهب الى الثاني و قال الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا له بالقصد و الاختيار بحيث يستلزم الاذعان و القبول فهو تصديق لغوي و ان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيئ و علم انه جدار فهو معرفة يقينية و ليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي • و ذهب البعض الى الاول و قال الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصور و ان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي و فيه ان التصديق اللغوي قطعي و المنطقي اعم من القطعي و الظني لكونه قسما من العلم الشامل للظني و القطعي عند المنطقيين

انتهى • و عند المتكلمين و المنطقيين يطلق على قسم من العلم المقابل للتصور و يسميه البعض بالعلم ايضا كما في العضدي قالوا العلم ان خلا عن الحكم فتصور و الا فتصديق و معنى الخلو و عدمه عند المتكلمين على تقدير كون العلم صفة ذات تعلق ان لا يوجبه الحكم او يوجبه و على تقدير كونه نفس التعلق ان لايكون نفس الحكم او ان يكون نفسه لان التمييز في قولهم هو تميز معنى الخ عبارة عن النفي والاثبات و هو الحكم و يجيئ ما يوضح ذلك في لفظ العلم و كذا معناهما على مذهب الحكماء الاقدمين فان التصديق عندهم هو نفس الحكم المفسر بادراك ان النسبة واقعة او ليست واقعة و اما معناهما على مذهب الامام الرازي القائل بان التصديق عبارة عن مجموع تصور النسبة الحكمية و الطرفين والحكم فظاهر فانّ قولهم ان خلا الموصول بعن مصدره الخلو المفسرة تهي شدن و المتبادر منه عدم الحصول فمعنى التقسيم العلم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور و ان لم يخل بان حصل فيه فتصديق فظاهر هذه العبارة مبني على هذا المذهب ويمكن تطبيقه ايضا على مذهب متأخري الحكماء القائلين بان التصديق هو الادراكات الثلث المقارنة للحكم بان يراد بالخلو عدم الحصول فيه او عنده فالعلم عندهم ان خلا عن الحكم اي لم يحصل عنده حكم فتصور و الافتصديق لكنه خلاف الظاهر فالحكم عند الرازي داخل في التصديق و عند متأخري المنطقيين خارج عنه • و يرد على الامام و عليهم ان الادراكات علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد و ايضا التصور مقابل للتصديق و لا شيئ من احد المتقابلين بجزء من المقابل الآخر و لا شرطا له • و اجيب عن الاول بان التصديق و ان كان متعددا في حد ذاته لكنه واحد بالاعتبار لعروض الهيئة الاجتماعية و عن الثاني بان التقابل انما هو بين مفهومي التصور و المعتبرفي التصديق جزءا او شرطا هو ما صدق عليه التصور السانج لا مفهومه و لو لم يجز كون ما صدق عليه احد المتقابلين جزءا للآخر لامتنع ان يكون شيئ جزءا لغيره فان جزء الجسم مثلا ليس بجسم ضرورة و يرد على المتأخرين ان الحكم على مذهبهم خارج عن التصديق عارض له مع كونه موصوفا بصفات الحكم من كونه ظنيا او جازما يقينيا او غيره • اجيب بانه لا مشاحة في الاصطلاح و لا محذور في اجراء صفات اللاحق على الملحوق و لا يخفى انه تعسف • قال السيد السند و التحقيق ان الحكم ان كان ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك اذ لا يحصل بعد تصور النسبة الحكمية الا ادراك ان النسبة بواقعة او ليست واقعة فالصواب ان يجعل نفس الحكم تصديقا و قسما من العلم المقابل للتصور الذي هو ما عداه من الادراكات كما ذكره القدماء اذ لا اشكال حينئذ في انحصار العلم فيهما و امتياز كل منهما عن الآخر بطريق موصل اليه و لا في اجراء صفات التصديق من الظنية و غيرها عليه لانها من صفات الحكم بخلاف ما اذا جعل التصديق معروض الحكم او المجموع المركب لانه حينئذ لم تكن القسمة حاصرة و لا يكون لكل منهما موصل يخصّه بل التصورات الثلث انما تكتسب بالقول الشارح و الحكم وحده

بالحجة مع ان المقصود من تقسيم العلم اليهما بيان ان لكل من القسمين موصلا يخصه بل نقول انا لا نعني بالتصديق الا ما يحصل من الحجة وهو الحكم دون المجموع او المعروض و العارض وان كان الحكم فعلا كما توهمه اكثر المتأخرين كالامام وغيره من العبارات التي بها يعبر عنه من الاسناد و الايجاب و الايقاع و الانتزاع فالصواب ان يجعل نفس الحكم ايضا تصديقا و يقسم العلم الى تصور ساذج و تصور معه تصديق كما ورد في الشفاء فللعلم حينئذ و هو التصور مطلقا طريق خاص و هو المعرف و لعارضه المسمى بالتصديق والحكم طريق خاص آخر وهو الحجة فالمقصود من التقسيم ظهور ذلك المتفرد عن معروضه بكاسب مخصوص ولا سبيل حينئذ الى جعل الحكم اي التصديق قسما من العلم و لا جزءا من احد قسميه لان العلم من مقولة الكيف فلا يصدق على ما صدق عليه الفعل و على ما تركب مما صدق عليه الفعل • و تكلف البعض وجعل لفظ العلم مشتركا لفظيا بين المعروض وذلك العارض وقسم العارض اليهما كانه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور و اما حكم و هو التصديق و اما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له سواء كان الحكم فعلا لان المركب من الفعل و الادراك ليس علما او ادراكا لما عرفت من بطلان الحصر و غيره و اما جعل التصديق عبارة عن التصور المقارن للحكم بتقسيم العلم الى تصور ساذج و الى تصديق اي تصور معه حكم و جعل الحكم فعلا فجائز ايضا و لكن فيه تسامحا من اجراء صفات اللاحق على الملحوق • و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي و التحقيق ان النزاع في التصديق لفظي فمن نظر الى ان الحاصل بعد الحجة ليس الا الادراك المذكور قال ببساطته و من نظر الى ان الادراك المذكور بمنزلة الجزء الصوري والحاصل بعد اقامة الحجة ادراك واحد متعلق بالقضية قال بتركبه ومن نظر الى انه لا يكفي في التصديق مجرد الادراك المذكور بل لابد فيه من نسبة المطابقة بالاختيار والا لكان ادراكا تصوريا متعلقا بالقضية مسمى بالمعرفة قال انه ادراك معروض للحكم سواء قلنا انه الادراك المذكور او مجموع الادراك المذكور او مجموع الادراكات الثلثة فصح تقسيم العلم الى التصور و التصديق باي معنى تريد منه وتفرد التصديق على جميع التقادير اما باعتبار نفسه او باعتبار جزئه فتدبر

التقسيم التصديق عند المتكلمين هو اليقيني فقط و اما عند الحكماء فالتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظنا و الا جزما واعتقادا و الجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا و ان كان مطابقا له فانكان ثابتا اى ممتنع الزوال بتشكيك المشكك يسمى يقينا و الا تقليدا كذا في شرح التجريد • و في شرح الطوالع التصديق اما جازم اولا و الجازم اما بغير دليل و هو التقليد و اما بدليل فهو اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه و هو الاعتقاد اولا وهو العلم و غير الجازم ان كان متساوي الطرفين فهو شك و ان لم يكن فالراجح ظن و المرجوح وهم انتهى فجعل الشك و الوهم من التصديق و المشهور انهما من التصور و هو فاسد كما مر في لفظ الحكم • اعلم ان التصديق كما يطلق على احد قسمي العلم كما عرفت كذلك يطلق

على المعلوم اي المصدق به و لا اعني به متعلقه بالذات و هو وقوع النسبة و لا وقوعها بل ما تركب منه و من غيره و هو القضية و من ههنا نشأ توهم من قال ان التصديق بالمعنى الاول هو مجموع الادراكات الاربعة و منهم من جعله بذلک المعنى مرادفا للقضية فزعم ان القضايا و المسائل و القوانين و المقدمات كلها عبارات عن العلوم لا المعلومات هكذا حققه السيد السند في حواشي العضدي • و تحقيق الفرق بين التصور و التصديق سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء •

الصعق بيهوش شدن و در اصطلاح صوفيه مرتبهٔ فنا است در حق كذا في كشف اللغات [و في الجرجاني الصعق الفناء في الحق عند التجلي الذاتي الوارد بسبحات يحترق ما سوى الله فيها انتهى •]

[**الصاعقة** المخراق الذي بيد الملك السائق للسحاب ولا يأتي على شيئ الا احرقه او نار تسقط من السماء كذا في القاموس أعلم أن الدخان الذي هو اجزاء نارية تخالطها اجزاء صغار ارضية اذا ارتفع مع البخار و انعقد السحاب من البخار و احتبس الدخان فيما بين السحاب فما صعد من الدخان الى العلو لاشتعال حرارته او نزل الى السفل لا نتقاص حرارته يمزق السحاب في صعوده ونزوله تمزيقا انيفا فيحصل صوت هائل فيسمى هذا الصوت رعدا و ان اشتعل الدخان لها فيه من الدهنية بالحركة العنيفة المقتضية للحرارة فيحصل لمعانٌ وضوءٌ فيسمى هذا برقا و ان كان الدخان كثيفا غليظا جدا حتى يصير ثقيلا فيمزق السحاب لشدة حرارته و ينزل الى الارض لثقالته فيحرق كل شيئ لحرارته و يمزقه لغلظه و ثقله فيسمى صاعقة هكذا في الميبذي وغيره وقد مر في لفظ البرق و در تفسير عزيزي مذكور است كه اهل حكمت گفته اند كه چون قواي فلكيه درعناصر تاثير ميكنند به تسخين و تبخير عناصر بحركت مى آيند وباهم مخلوط ميشوند و از اختلاط عناصر باهم مخلوقات چند ازچند متكون مى شوند مثلا چون گرمي تابستان درعناصر تاثير مى كند از دريا بخار و از زمين دخان بر ميخيزد وبسوي آسمان ميرود پس دخان گاهي از حيز هوا برتر ميرود وبحد كرهٔ آتش ميرسد و مشتعل مى گردد وگاهى تا چند روزان اشتعال مى ماند بسبب غلظت مادهٔ دخاني و بصورت ستارهٔ دم دار و يا نيزه و يا گيسو و جز آن در نظر مى آيد و اگربعد از اشتعال عن قريب زائل مى گردد شهاب مى باشد و گاهى مشتعل نمى شود بلكه احتراق مى پذيرد و علامات سرخ ويا سياه ويا كبود درميان آسمان و زمين ظاهر مى شود وبخار دروقت برخاستن ازرمين چند قسم مى باشد گاهي لطيف مي باشد و بسبب خفت بسياربلند مي رود و بمكاني ميرسد كه انعكاس شعاع آفتاب اززمين تا آن مكان منقطع ميگردد و سردي و تكاثف ميپذيرد و قطرهٔ قطرهٔ شده بر زمين مى چكد و آن بخار متكاثف را ابر گويند و آن قطرات را باران نامند و گاهى چندان لطيف نمى باشد بلكه ثقلي دروهم موجود است وبنابر ثقالت

بسیار بلند نمیرود و این بخار بسبب سردي و برودت آخر شب زود منجمد شده می افتد و آن را شبنم گویند و گاهی بسبب شدت برودت هوا بخار متکاثف که نزول می کند در راه منجمد شده بر زمین می افتد و آن را ژاله گویند و نیز گفته اند که هرگاه بخار و دخان و غبار از زمین مخلوط شده بر میخیزند و بعد از برخاستن ازهم جدا می شوند پس بادهاي تند می وزد و کورباد می آید و گرد باد می انگیزد و نیز چون بخار و دخان بعد برودت میرسند بخار سرد میگردد و دخان در اثناي آن تغلغل میکند تا راه نفوذ ببالا پیدا کند و ازین تغلغل آواز تند حادث میشود که او را رعد میگویند و گاهی بسبب شدت حرکت و تغلغل آن دخان مشتعل میشود و برق می نماید و گاهي بسبب شدت تکاثف و کثرت برودت بخار منجمد شده برزمین می افتد که آن را صاعقـــه می نامند اما نظر ایشان بسبب قصور رسائي غیر از استعداد مواد و تاثیر صور عنصریه را نمی توانند دریافت لاجرم بر این قدر اکتفا کردند و فی الحقیقت همراه این اسباب اسباب دیگرهم براي این کارخانه بلکه جمیع کارخانهٔ عالم درکار اند که آن اسباب ارواح مجرده اند که مدبره و موکله بر این مواد و صور اند و آن ارواح را در شرع ملائکه گویند و خصوصیات زماني و مکاني و تخلف اثر آن باوجود اسباب مادیه وصوریه از اختلاف و تخلف همین ارواح است و اینهمه ارواح تابع امر تکویني الهي اند که از طرف خود هیچ نمیکنند پس اختصار بر اسباب مادیه وصوریه کمال غفلت است از قدرت مسبب الاسباب سبحانه ما اعظم شانه و نفي اسباب و تاثیر آنها انکار است از حکمت حکیم علی الاطلاق وفوائد اسباب کارخانهٔ این عالم سبحانه ما احکم بنیانه پس سلامت روي در میان افراط و تفریط همین است که اعتقاد کند که او تعالی فاعل حقیقي هر متکون بلا واسطه است اما توسیط اسباب بنابر اجراي عادت خود می فرماید و براي اظهار قدرت و حکمت او می نماید اما درصورت اول پس مفضي بسوي اعتقاد تعطل او تعالی است و برتقدیر ثاني مؤدي بسوي عبث از خلق اسباب است نعوذ بالله منهما انتهی ملخصا •]

الصفقة بالفتح و سکون الفاء فی اللغة ضرب الید علی الید عند البیع او البیعة و فی الشریعة هي العقد نفسه قالوا لا یجوز تفریق الصفقة اي العقد الواحد قبل التمام فلو اشتری عبدین صفقة بان لم یتکرر لفظ و وجد المشتري في احدهما عیبا لا یرد المعیب خاصة قبل القبض بل اما ان یردهما معا او اخذهما معا لئلا یلزم تفریق الصفقة قبل التمام هکذا في جامع الرموز و البرجندي •

فصل اللام * صلصلة الجرس

عند الصوفیة هي انکشاف الصفة القادریة عن ساق بطریق التجلي بها علی ضرب من العظمة و هي عبارة عن بروز الهیبة القاهریة و ذلک ان العبد الالهي اذا اخذ ان یتحقق بالحقیقة القادریة برزت له في مبادیها صلصلة الجرس فیجد امرا یقهره بطریق القوة العظمویة فیسمع لذلک اطیطا من تصادم الحقائق بعضها علی بعض کانها صلصلة الجرس فی الخارج و هذا مشهد

منع القلوب عن الجرأة على الدخول في الحضرة العظموية لقوة قهره الواصل اليها فهي الحجاب الاعظم التي حالت بين المرتبة الالٰهية و بين قلوب عباده ولا سبيل الى انكشاف المرتبة الالٰهية الا بعد سماع صلصلة الجرس كذا في الانسان الكامل •

فصل الميم * **الصلم** بالفتح و سكون اللام عند اهل العروض سقوط الوتد المفروق من آخر الجزء و الجزء الذي فيه الصلم يسمى اصلم فيبقى من مفعولات بضم التاء مفعو ولكونه مهملا يوضع موضعه فعلن على ما هو عادتهم هكذا في رسائل العروض العربية و الفارسية •

[**الاصطلام** هو الوله الغالب على القلب و هو قريب من الهيمان كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

صميم نزد منجمين آنست كه بعد كوكب كمتر از شانزده دقيقه بود وقتيكه مركز او بمركز آفتاب رسد در احتراق تا اين قدر بگذرد • وتصميم از قوتهاي ذاتية كواكب است ودليل غايت قوت و سعادتست براي آنكه بدان منزلت است كه كسى در دل پادشاه جاي گيرد • و صميمتين عطارد قوي تر است كه كه بمتابعة دو شمس باشد هكذا في الشجرة و كفاية التعليم و قد سبق ايضا في لفظ الشعاع في فصل العين من باب الشين المعجمة •

الاصم بتشديد الميم عند الصرفيين هو المضاعف و يجيء في فصل الفاء من باب الضاد المعجمة وعند المحاسبين و المهندسين هو مقدار لا يعبر عنه الا باسم الجذر كجذر خمسة و يقابله المنطق على ما يجيء في فصل القاف من باب النون والاصم على مراتب يعبر عنها به فما كان منه في المرتبة الاولى فهو ان يكون المربع الذي يقوى عليه منطقا في القوة و معنى القوة هو المربع الذي يكون من ضرب الخط في مثله و انما سمي منطقا لانه يعبر عن مربعه بعدد • و ما كان منه في المرتبة الثانية فهو ان يكون مربعه اصم ومربع مربعه منطقا وان شئت قلت هو ما يكون مربعه منطقا في القوة مثل جذر جذر سبعة • وما كان في المرتبة الثالثة فهو ما يكون مربع مربعه منطقا في القوة مثل جذر جذر جذر سبعة وهكذا و اذا كان الخط في المرتبة الثانية الى ما بعدها من المراتب سمي متوسطا لان هذا الخط متوسط في الرتبة لانه انحط عن مرتبة الخط الذي مربعه عددي و ارتفع عن مرتبة الخط المركب هذا في الخط و اما في السطح فيسمى الاصم متوسطا سواء كان ذلك الاصم في المرتبة الاولى او فيما بعدها من المراتب و ايضا يطلق على قسم من الجذر مقابل للمنطق كما عرفت في فصل الراء من باب الجيم و على قسم من الكسر مقابل للمنطق منه ويجيء في فصل الراء من باب الكاف •

الصنم بفتح الصاد و النون لغة بمعني بت و عند الصوفية هو كل ما يشغل العبد عن الحق وفي مجمع السلوك ما شغلك عن الحق فهو صنم انتهى يعني آنچه باز دارد ترا از ذكر حق و تجليات اسمائي و صفاتي او تعالى پس آن بت تست ازانكه هرچه تو در بند آني بندۀ آني كما في شرح

عبد اللطيف على المثنوي للمولوي الرومي * و در كشف اللغات گويد بت در اصطلاح سالكان عبارت است از مظهر هستي مطلق كه آن حق است پس بت من حيث الحقيقة حق باشد باطل و عبث نيست و بت پرست را كه حق پرست گويند ازين جهت كه حق بصورت بت ظهور نموده است و قضى ربك الّا تعبدوا الا اياه پس چون درست آمد بالضرورة جمله عابد حق باشند فافهم انتهى * و در بعضى رسائل گويد صنم حقيقت روحيه را گويند در ظهور تجلي صورت صفاتي و نيز بمعني پير كامل آمده *

الصوم بالفتح و سكون الواو في اللغة الامساك عن الفعل مطعما كان او كلاما او مشيا كما في المفردات او ترك الانسان الاكل كما في المغرب * و عند الفقهاء ترك الاكل و الشرب و الوطئ من زمان الصبح الى المغرب مع النية فالترك كفّ النفس عن هذه الافعال فلا يشكل بما فعل نسيانا فانه لا ينقض الصوم و يرد عليه ان ترك الاحتقان و الانزال بالتقبيل و نحوهما شرط في الصوم و جعلها داخلة في الاشياء الثلثة تكلف و الاولى هو ترك المفطرات * و فيه انه يلزم حينئذ الدور اذ المفطرات هي مفسدات الصوم ثم المراد بالوطئ الوطؤ الكامل فلا يشتمل وطئ بهمية او ميتة بلا انزال كما في النظم و المراد بالصبح اول زمان الصبح الصادق او انتشاره على الخلاف و هذا اوسع و الاول احوط و المراد بالمغرب زمان غيبوبة تمام جرم الشمس بحيث تظهر الظلمة في جهة الشرق فانه قال صلى الله عليه و سلم اذا اقبل الليل من هنا فقد افطر الصائم اي اذا وجدت الظلمة حسا في جهة الشرق فقد دخل في وقت الفطر اوصار مفطرا في الحكم لان الليل ليس طرفا للصوم و انما ادى الامر بصورة الخبر ترغيبا في تعجيل الافطار كما في فتح الباري و قولهم مع النية اى قصد طاعة الله في جزء من اجزاء الوقت المعتبر شرعا فخرج امساك الكافر و الحائض و النفساء و المجنون اذ لا يتصور قصد الطاعة منهم و لا يخرج امساك الصبي لصحة قصد الطاعة منه و فيه اشارة الى ان صوم ساعة مما يتقرب الى الله تعالى و الى ان النية لابد ان تتجدد في كل يوم لجميع الصيامات و ذا بلا خلاف سوى رمضان فانه يصح بنية واحدة عند زفر رح و الى ان من نوى اولا ثم لم يخطر بباله العدم الى المغرب يكون صائما بالاجماع كمن لم ينو صوما و لا فطرا و هو يعلم انه من رمضان لم يكن صائما على الاظهر هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي [و اختلاف است علماء را كه صوم افضل است يا صلوة جمهور برآنند كه صلوة افضل است از جهت حديث و اعلموا ان خير اعمالكم الصلوة رواه ابوداود و غيره و در فضيلت صوم احاديث بسيار وارداست در صحيح بخاري است كه حق تعالى ميفرمايد صوم براي من است و من جزا ميدهم بوي و در موطا است كه هر حسنة ابن آدم بده چند است تا هفتصد مگر روزه كه آن براي من است و من جزا ميدهم بروي چنانكه قدر و كيفيت آنرا جز من كسى نداند يا مطلع نگردانم كسى را بران و آنكه فرموده كه روزه براي من است و حال آنكه

همه عبادات براي او است مقصود ازین زیادت تشریف و تکریم او است و نیز گفته اند که عبادت کرده نشده است بصوم در حق غیر خدایتعالی و هیچ کافری در هیچ عصری عبادت نکرده بتان را بصوم که در شرع معهود است اگرچه بصورت نماز و سجده و نثار اموال و زیارت کردن و گردوي گشتن و امثال آنها تعظیم میکنند و نیز ریا را که شرك اصغر است در روزه راه نیست یعني در فعل روزه که امساك است و اگر بگوید که من روزه دارم ریا دران قول خواهد بود نه در نفس فعل صوم و گفته اند که استغناء از طعام و شراب و جماع از صفات ربوبیت است و چون تقرب جست بنده بدرگاه رب بآنچه از صفات اوست تعالی اضافت کرد وي تعالی آنرا بخود هکذا في مدارج النبوة] و عند اهل الحقیقة هو الامساك عن الغیر بنعت الفردیة کما فی شرح القصیدة الفارضیة * و فی الانسان الکامل اما الصوم فاشارة الی الامتناع عن استعمال مقتضیات البشریة لیتصف بصفات الصمدیة فعلی قدر ما یمتنع اي یصوم عن مقتضیات البشریة تظهر آثار الحق فیه و کونه شهرا کاملا اشارة الی الاحتیاج في ذلک الی مدة الحیوٰة الدنیا جمیعها فلا تقول اني وصلت فلا احتاج الی ترک مقتضیات البشریة فینبغي للعبد ان یلتزم الصوم و هو ترک مقتضیات البشریة مادام في دار الدنیا لیفوز بالتمکن من حقائق الذات الالٰهیة انتهی * و در مجمع السلوک گوید صوم را سه مرتبه است صوم عوام که عبارت است از ترك اکل و شرب و جماع و صوم خواص که عبارت است از باز داشتن سمع و بصر و دست و پاي و سائر اعضـا از گناهان تا از هیچ عضوی گنـاهی نیاید صوم باشد و الا نه و صوم اخص الخواص عبـارت است از باز داشتن دل از هموم دنیّه و اذکار دنیاویه و جمیـع ما سوی الله تعالی

صوم الوصال بالاضافة هو صوم یومیـن او ثلثة بلا انطار کما فی المضمرات [و آنحضرت صلی الله علیـه و سلم در بعضی از لیـالي رمضـان وصـال کردی یعنی پیا پی روزه داشتی بی آنکه چیزی بخورد و بنوشد و انطـار کند و صحابه را ازان بجهت رحمت و شفقت نهي فرمودی صحابه گفتند چون تو وصال میکني چرا مارا ازان منع میکني با آنکه همیشه مارا بمتابعت خود میخواني فرمود نیستم من مانند یکی از شما و در روایتی آمده کدام یکی از شما مثل من است بدرستیکه من شب میکنم نزد پروردگار خود که پرورند؛ من است میخوراند و می نوشاند مرا و در روایتی آمده که مرا خورانند؛ و نوشانند؛ هست که میخوراند و می نوشاند مرا و علما را اختلاف است درین طعام و شراب بعضی گفتة اند که مراد ازان طعـام و شراب حسي است یعني در هر شب طعام و شراب از بهشت می آمد که می خورد و می نوشید و این منافي صوم نیست زیراچه موجب انطار طعام و شراب دنیوي است و بعضی گفته اند که مراد از طعام و شراب اینجا قوت روحاني است که الله تعالی افاضه مینماید و قائم مقام اکل و شرب میگردد و مختار نزد اهل تحقیق آن است که مراد غذاي روحاني است که از ذوق و لذت ذکر و فیضان معارف الٰهي حاصل میشد و از غذاي جسماني مستغني می شد

و اين معني در محبتهاي مجازي و مسرتهاي صوري بتجربه رسيده است چه جاي محبت حقيقي و مسرت معنوي وعلما را در صوم وصال مر غير آنحضرت را اختلاف است طائفهٔ ميگويند جائز است مركسي راكه قادر است بران چنانكه صوم دوام سواي ايام منهيه واكثر برآنند كه جائز نيست و امام ابو حنيفه و مالك رحمهما الله بر اين اند و امام شافعي مكروه فرموده و امام احمد ميگويد كه جائز است تا سحر و جمهور برآنند كه حرام است بر غير وى صلى الله عليه و سلم و از اهل سلوك انهائيكه حريص اند برياضت نفس انطار ميكنند بكف آبى تا از حقيقت وصال بر آيد هٰكذا في مدارج النبوة •]

صوم ايام البيض هو صوم الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و قيل من الرابع عشر كما فى الزاهدي و هو مكروه عند بعض و عن ابي يوسف رح انه مستحب كصوم الاثنين و الخميس كذا في جامع الرموز[و شيخ عبد الحق دهلوي در مدارج النبوة آورده كه آنحضرت صلى الله عليه و سلم در صوم ايام بيض تاكيد تمام نمودى تا در سفر نيز روزه داشتى انتهى •]

فصل الواو * الصحو

الصحو بالفتح وسكون الحاء فى اللغة خلاف السكر و عند اهل التصوف قد سبق مع ذكر الصحو الثاني و صحو الجمع و الصحو بعد المحو في لفظ الجمع و لفظ السكر •

الصلوٰة هي فعلة من صلى و انما كتب بالواو التي ابدل منها الالف لان العرب تفخم اي تميلها الى مخرج الواو و لم تكتب بها اي بالواو في غير القرآن ثم هي اسم لمصدر غير مستعمل و هو التصلية يقال صليت صلاة و لا يقال تصلية مأخوذة من الصلا و هو العظم الذي عليه الاليتان • و ذكر الجوهري ان الصلاة اسم من التصلية و كلاهما مستعملان بخلاف الصلوٰة بمعنى اداء الاركان فان مصدرها لم يستعمل انتهى [و قيل اصل الصلاة صلوٰة بالتحريك قلبت واوها الفا لتحركها و انفتاح ما قبلها و تلفظ بالالف و تكتب بالواو اشارة الى الاصل مثل الزكوٰة و الحيوٰة و الربوٰا كذا في كليات ابى البقاء] فقيل الصلوٰة حقيقة لغوية في تحريك الصلوين اي الاليتين مجاز لغوي فى الاركان المخصوصة لتحريك الصلوين فيها استعارة فى الدعاء تشبيها للداعي بالراكع و الساجد فى التخشع و فى المغرب انما سمي الدعاء صلوٰة لانه منها و المشهور ان الصلوٰة حقيقة فى الدعاء لغة مجاز فى الرحمة لانها مسببة من الدعاء و كذا فى الاركان المخصوصة لاشتمالها على الدعاء و ربما رجح لورود الصلوٰة بمعنى الدعاء قبل شرعية الصلوٰة المشتملة على الركوع و السجود و لورودها في كلام من لا يعرف الصلوٰة بالهيئة المخصوصة • و قيل الصلوٰة مشتركة لفظية بين الدعاء و الرحمة و الاستغفار وقيل بين الدعاء و الرحمة فيكون الاستغفار داخلا فى الدعاء و بعض المحققين على ان الصلوٰة لغة هو العطف مطلقا لكن العطف بالنسبة الى الله سبحانه تعالى الرحمة وبالنسبة الى الملائكة الاستغفار وبالنسبة الى المؤمنين دعاء بعضهم لبعض فعلى هذا تكون مشتركة معنوية و اندفع الاشكال من قوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي

ولا يحتاج في دفعه الى ان يراد به معنى مجازي اعم من الحقيقي وهو ايصال النفع فالايصال واحد والاختلاف في طريقه • وفى التاج الصلوة من الله الرحمة و من الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء و من الطير و الهوام التسبيح انتهى • اعلم ان معنى قولنا صل على محمد عظمه فى الدنيا باعلاء ذكره و ابقاء شريعته وفى الآخرة بتضعيف اجره و تشفيعه في امته كما قال ابن الاثير ولذا لا يجوز ان يطلق بالنسبة الى غيره الا تبعا • وقيل الرحمة وقيل معنى الصلوة على النبي الثناء الكامل الا ان ذلك ليس في وسع العباد فامرنا ان نوكّل ذلك الى الله تعالى كما في شرح التأويلات • وفى المغني معناه العطف كمامر * فائدة * الصلوة على النبي واجب شرعا وعقلا اما شرعا فلقوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و اما عقلا فلان استفادة القابل من المبدأ تتوقف على مناسبة بينهما وهذه المقدمة ضرورية مذكورة في براهين العلوم الحقيقية التي لا تتغير بتبدل الملل و الاديان و ان وقع فيها نوع خفاء بالنسبة الى الاذهان القاصرة الا ترى انه كلما كانت المناسبة بين المعلم و المتعلم اقوى كانت استفادة المتعلم منه اكثر وكلما كان الحطب ايبس كان اقبل للاحتراق من النار بسبب المناسبة فى اليبوسة ولذا كان الادوية اشد تأثيرا فى الابدان المتسخنة و لهذه المقدمة امثلة لا تكاد تنحصر ولا شك ان النفس الناطقة فى الاغلب منغمسة فى العلائق البدنية اي متوجهة الى تدبير البدن و تكميله بالكلية مكدرة بالكدورات الطبيعية الناشئة من القوة الشهوية وذات المفيض عزّاسمه فى غاية التنزه عنها فليست بينهما بسبب ذلك مناسبة يترتب عليها فيضان كمال فلاجرم وجب عليها الاستعانة في استفاضة الكمالات من تلك الحضرة المنزهة بمتوسط يكون ذاجهتين التجرد و التعلق و يناسب بذلك كلواحد من طرفيه باعتبار حتى يقبل ذلك المتوسط الفيض عن المبدأ الفياض بتلك الجهة الروحانية التجردية وتقبل النفس منه اي من ذلك المتوسط الفيض بهذه الجهة الجسمانية التعلقية فوجب لنا التوسل في استحصال الكمالات العلمية و العملية الى المؤيد بالرياستين الدينية و الدنيوية مالك ازمة الامور فى الجهتين التجردية و التعلقية و الى اتباعه الذين قاموا مقامه في ذلك بافضل الفضائل اعني الصلوة عليه اصالة و عليهم تبعا و الثناء عليه بما هو اهله و مستحقه من كونه سيد المرسلين و خاتم النبيين وعليهم بكونهم طيبين طاهرين عن رجس البشرية و ادناسها فان قيل هذا التوسل انما يتصور اذا كانوا متعلقين بالابدان و اما اذا تجردوا عنها فلا اذ لا جهة مقتضية للمناسبة قلنا يكفيه انهم كانوا متعلقين بها متوجهين الى تكميل النفوس الناطقة بهمة عالية فان اثر ذلك باق فيهم و لذلك كانت زيارة مراقدهم معدّة لفيضان انوار كثيرة منهم على الزائرين كما يشاهده اصحاب البصائر ويشهدون به

[و شيخ عبد الحق دهلوي رحمة الله عليه در مدارج النبوة دربيان وجه وجوب صلوة على النبي صلى الله عليه وسلم برامت فرموده اند كه پيغمبر خدا صلى الله عليه وسلم احسان كرده است درحق ما

بهدایت و امید است در آخرت بشفاعت لهذا امر کرد او تعالیٰ بقضاي حق وي که بر ما است بنظر احسان وي که در دنیا کرده است و امرکرد بتقرب و ارتباط باطني با او بملاحظهٔ رجاي شفاعت از و که در عقبیٰ خواهد بود و چون خداي تعالیٰ دانست که ما از اداي حق او بجهت آنکه در دنیا هدایت فرموده و هم از تحصیل تقرب او بامید آنکه در عقبیٰ شفاعت خواهد نمود عاجزیم امر کرد ما را بدعا که بسپاریم بخداي تعالیٰ و درخواهیم از او که رحمت بفرستد براو چنانچه لائق بجناب عظمت وي است صلی الله علیه وسلم و اختلاف است در حکم صلوٰة بر آنحضرت مختار فرض است در عمر یکبار بدلیل صیغهٔ امر که براي وجوب است مقتضي تکرار نیست و بعضی گفته اند که واجب است اکثار آن بی تقیید وقت و بلا تعیین عدد زیراچه او تعالیٰ امر فرموده است بآن و مر آنرا وقتی معین و عددی مقرر نگردانید پس واجب است بر ما که حتی الوسع هر قدر که توانیم و هر وقت که دانیم بجا آریم و بعضی گفته اند که واجب است هربار که اسم شریف وي مذکور شود و بعضی علمـــا گفته اند که همین مختار است و در مواهب گفته که باین قائل است طحاوي و جماعتی از حنفیـه و جماعتی از شافعیه و مالکیه واستدلال کرده اند این جماعت بحدیث رغم انف من ذُکرت عنده فلم یصل عليّ رواه الترمذي و صححه الحاکم و حدیث شقي عبد ذکرت عنده فلم یصل عليّ اخرجه الطبراني و عن علي رضي الله عنه قال قال رسول الله علیه وسلم البخیل الذي ذکرت عنده فلم یصل عليّ رواه الترمذي زیرا که وعید برترک از علامات وجوب است و نیز فائدهٔ امر بصلوٰة بر آنحضرت مکافات احسان اوست و احسان وي مستمر و دائم است پس واجب شود هر وقتی که ذکر کرده شود چنانکه نماز که شکر نعمتهاي الٰهي است و نعمتهاي الٰهي در هر زمان است پس واجب شد نماز در اوقات شریفه اما جمهور علماء قول اول را ترجیح داده اند و فرموده اند که وجوب اکثار و نیز وجوب تکرار وقت ذکر آنحضرت سید ابرار از هیچ یکی از صحابه و تابعین منقول نیست پس این قول مخترع است و بجهت آنکه متمسک درین باب قول او تعالیٰ یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما است و صیغهٔ امر موجب تکرار و مقتضي آن نیست بلکه محتمل تکرار هم نیست چنانکه درکتب اصول مصرح است و نیز در شرع هیچ عبادتی نیست که بدون تعیین وقت و عدد و مقدار واجب باشد و با جهالت آنها وجوب آن مستمر و دائم باشد و اگر درهر وقت ذکر آنحضرت واجب باشـد لازم می آید که موذن و سامع آذان و مقیم و سامع اقامت را واجب باشد و هم برقاري چون بگذرد بآیتی که دروي ذکر آنحضرت است و نیز چون کسی کلمهٔ توحید و شهادتین بخواند یا بشنود خصوص کسیکه در اسلام داخل شود و کلمهٔ توحید و شهادت بخواند و امثال ایشان و حال آنکه از سلف و خلف اصلا منقول نیست و نیز ثنا و حمد حق تعالیٰ هر وقت که ذکر کرده شود واجب نیست پس صلوٰة بر آنحضرت در هر وقت ذکر چگونه واجب باشد و جواب داده اند از

احادیث مرقومه که آنها برسبیل مبالغه و تاکید است و درحق کسی وارد است که اصلا ترک کرده باشد و بعضی گفته اند درهر مجلس ذکر یکبار واجب است اگرچه ذکر شریف مکرر شود و بعضی گفته اند واجب است در دعا و بعضی گفته اند واجب است در نماز و این قول ابوجعفر محمد باقر است و بعضی گفته اند واجب است در تشهد و این قول شعبي و اسحاق است و بعضی گفته اند واجب است در آخر نماز پیش ازسلام و این قول شافعي است وبعضی گفته اند که واجب است وقتیکه آیت کریمهٔ یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما بخواند یا بشنود تا آنکه وقتیکه خطیب آیت شریفه را بخواند سامعین را واجب است که دردل خودها صلوٰة برآنحضرت بفرستند زیراچه سکوت وقت خطبه واجب است پس لا اقل ازدل بخوانند اما جمهور علماء برآنند که درعمریکبارواجب است و در مقامات مرقومه واجب نیست بلکه در بعضی جا سنت موکده وبعضي جا مستحب است و تحقیق آن است که بعد ذکراسم خداي تعالیٰ وحمد وثناي او وتلاوت قرآن صلوٰة برآنحضرت افضل اذکاراست وفضائل وفوائد ونتائج و عوائد آن خارج از حصر و عد وبیرون ازبیان وحد است و جمیع خیرات و حسنات ومثوبات وبرکات دنیا و آخرت را شامل است و دلیل و حجت بر افضلیت آن قول اوتعالیٰ است که فرمود ان الله وملائکته یصلون علی النبي یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما که او تعالیٰ بذات شریف خود دران اهتمام میفرماید وتمام ملائک دران متابعت می نمایند وبرسبیل استمرار ودوام بآن عمل می فرمایند چنانکه صیغهٔ یصلون بان ناطق است تا آنکه هر مؤمن را امر فرمود که هرگاه خدایتعالیٰ وفرشتگان او بر پیغمبر درود می فرستند شما را نیز واجب است که اتباعاً و اقتداءً صلوٰة برآنحضرت بفرستید وچون که حقوق پیغمبر برشما متحقق است واجب برشما که وراي صلوٰة مرقومه زیا ده نیز باتاکید آن بفرستید وآن سلام است وچگونه افضل نباشد وحال آنکه حضرت عزت ده بار رحمت می فرستد برکسیکه یکبار درود فرستد برآنحضرت لماروي عن ابي هریرة رضي الله تعالیٰ عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من صلیٰ عليّ واحدة صلی الله علیه عشرا رواه مسلم • وعن انس رضي الله تعالیٰ عنه من صلیٰ عليّ صلوة واحدة صلی الله علیه عشر صلوات وحطت عنه عشرخطیات ورفعت له عشردرجات رواه النسأي • واز ابو طلحه مروي است که گفت برآمد رسول خدا روزی وحال آنکه دیده میشد اثر سروردربشرهٔ مبارک وي گفتند یا رسول الله امروز اثرذوق وسرور برچهرهٔ پرنور تابان است سبب چیست فرمود جبریل آمد و گفت آیا راضي نمیگرداند ترا یا محمد که پروردگار تو میگوید که صلوٰة نفرستد برتوهیچ یکي از امت تو مگر آنکه بفرستم من بروي ده صلوٰة وسلام • ودرحدیث دیگر آمده که کسی که صلوٰة فرستد بر من صلوٰة فرستد خدایتعالیٰ بروي تا وقتیکه صلوٰة میفرستد برمن پس اختیاردارد بنده کم کند یا بیش و در روایتی آمده که میفرستد بروي خدا فرشتگان او هفتاد صلوٰة پس گو که کم کند بنده یا بیش میگوید مولف که در هفتاد منحصر نیست

بلكه ازان هم بيشتر است بر اندازهٔ تقوى و محبت و اخلاص و در تخيير ميان قلت و كثرت نوعى از تهديد است زيراكه تخيير بعد از اعلام بوجود خير در مخبربه متضمن تحذير است ار تفريط و تقصير دران و ازابن مسعود آمده كه فرمود آنحضرت صلى الله عليه وسلم نزديك ترين مردم بمن بروز قيامت بيشترين ايشان است در فرستادن درود برمن • و درحديث ديگر آمده است كه فرمود ناجي ترين مردم از اهوال و شرور روز قيامت بيشترين شما است در صلوٰة فرستادن برمن • واز ابوبكر صديق منقول است كه درود فرستادن بر پيغمبر صلى الله عليه وسلم كاهنده تر و پاك كننده تراست كناهان را از آب سرد كننده مر آتش را و بالجمله صلوٰة برآنحضرت منبع انوار و بركات و مفتـــاح تمام خيرات ومصدر كمال حسنات ومظهر سعادات است و اهل سلوك را در آمدن ازين باب موجب فتح ابواب است • و بسيار مشايخ فرموده اند كه در وقت فقدان شيخ كامل كه تربيت و ارشاد راه سداد كند التزام صلوٰة برآنحضرت طريقى موصل است مر طالب صادق و مريد واثق راه وهركه بسيار فرستد صلوٰة بر آنحضرت به بيند او را درخواب و بيداري • و مشايخ شاذليه كه از شعب طريقت قادريه است فرموده اند كه طريق سلوك و تحصيل معرفت وقرب الٰهي درزمان فقدان وجود ولي كامل و مرشد هادي التزام ظاهرشريعت بادامت ذكر وفكر و كثرت صلوٰة برآنحضرت است كه از كثرت صلوٰة نورى در باطن پيدا شود كه بدان راه نمايد و فيض و امداد از آنحضرت بى واسطه برسد • و بعضى ترجيح و تفضيل داده اند صلوٰة را برذكر از حيثيت توسل و استمــداد اگرچه از حيثيت ذات ذكر اشرف وافضـــل است هذا خلاصة مافي مدارج النبوة و شرح المشكوٰة و شرح سفر السعادة] [وفي كليات ابى البقاء وكتابة الصلوٰة في اوائل الكتاب قد حدثت في اثناء الدولة العباسية ولهذا وقع كتاب البخاري و غيره من القـدماء عاريا عنها]

ثم الصلوٰة عند الفقهاء عبارة عن الاركان المخصوصة من التحريمة والقيام و القراءة و الركوع و السجود و القعود و الصلوٰة المطلقة هي التي اذا اطلقت لفظة الصلوٰة و لم تقيد شملتها فصلوٰة الجنـازة والصلوٰة الفاسدة كصلوٰة التطوع راكبا فى المصر ليستا بصلوٰة مطلقـــة اذ لوحلف لا يصلي لا يحنث بها • وقيل هي صلوٰة ذات ركوع وسجود وهذا بظاهره لا يتناول صلوٰة المومى المريض و الراكب فى السفر كذا فى البرجندي • و الصلوٰة عند الصوفية عبارة عن واحدية الحق تعالى و اقامة الصلوٰة اشارة الى اقامة ناموس الواحدية بالاتصاف بسائر الاسماء و الصفات فالوضوء عبارة عن ازالة النقائص الكونية و كونه مشروطا بالماء اشارة الى انها لا تزول الا بظهور آثار الصفات الالٰهية التي هي حيوٰة الوجود لان الماء سر الحيوٰة و كون التيمم يقوم مقام الطهارة للضرورة اشارة الى التزكي بالمخالفات و المجاهدات و الرياضات فهذا و لو تزكى عسى ان يكون فانه انزل درجة ممن جذب عن نفسه فتطهر من نقائصها بماء حيوٰة الازل الالٰهي و اليه اشار عليه السلام بقوله آت نفسي تقوٰها و زكّها انت خير من زكاها اي الجذب الالٰهي لانه خير من التزكي

بالاعمال و المجاهدات ثم استقبال القبلة اشارة الى التوجه في طلب الحق ثم النية اشارة الى انعقاد القلب في ذلك التوجه ثم تكبيرة الاحرام اشارة الى ان الجناب الالٰهي اكبر و اوسع مما عسى ان يتجلى به عليه فلا تعبده بمشهد بل هو اكبر من كل مشهد و منظر ظهربه على عبده فلا انتهاء له و قراءة الفاتحة اشارة الى وجود كماله فى الانسان لان الانسان هو فاتحة الوجود فتح الله به اقفال الموجودات فقراءتها اشارة الى ظهور الاسرار الربانية تحت الاستار الانسانية ثم الركوع اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالٰهية ثم القيام عبارة عن مقام البقاء و لذا تقول فيه سمع الله لمن حمده و هذه كلمة لايستحقها العبد لانه اخبر عن حال الٰهي فالعبد فى القيام الذي هو اشارة الى البقاء خليفة الحق تعالى و ان شئت قلت عينه ليرتفع الاشكال فلهذا اخبر عن حال نفسه بنفسه اعني ترجم عن سماع حقه ثناء خلقه و هو فى الحالين واحد غير متعدد ثم السجود عبارة عن سحق آثار البشرية و محقها باستمرار ظهور الذات المقدسة ثم الجلوس بين السجدتين اشارة الى التحقق بحقائق الاسماء و الصفات لان الجلوس استواء فى القعدة و ذلك اشارة قوله الرحمٰن على العرش استوى ثم السجدة الثانية اشارة الى مقام العبودية و هو الرجوع من الحق الى الخلق ثم التحيات فيها اشارة الى الكمال الحقي و الخلقي لانه عبارة عن ثناء على الله تعالى و سلام على نبيه و على عباده الصالحين و ذلك هو مقام الكمال فلا يكمل الولي الا بتحققه بالحقائق الالٰهية و باتباعه لمحمد صلى الله عليه و آله و سلم و بتأدبه بسائر عباد الله الصالحين كذا فى الانسان الكامل ٭

صلوٰة الضحی بمعنی نماز چاشت است بدانکه متعارف میان مردم در اول نهار از نوافل دو نماز است یکی در اول روز بعد از طلوع آفتاب وبلند شدن وي قدریک دو نیزه واین را صلوٰة الاشراق گویند دیگر بعد از بلند شدن آفتاب مقدار ربع آسمان تا انتصاف آن واین را صلوٰة ضحی و نماز چاشت گویند و در اکثر احادیث همین اسم صلوٰة الضحی شامل هر دو نماز در هر دو وقت آمده و در بعضي احادیث صلوٰة الاشراق ٭ و در تفسیر بیضاوي آورده که آنحضرت گذارد نماز ضحی را وگفت هذه صلوٰة الاشراق و آن در آمدن آنحضرت در خانۀ ام هاني روز فتح مکه در وقت چاشت بود و در حدیث آمده که هرکه میگذارد نماز فجر در جماعت پستر بنشیند براي ذکر خدا تا طلوع کند آفتاب وبگذارد دو رکعت را باشد او را مثل اجر حج و عمره وبصحت رسیده که حضرت پیغمبر صلی الله علیه وسلم در هر دو وقت نماز کرده وامت را بدان ترغیب نموده و ظاهر آن است که این یك وقت است ویك نماز که اول وي اشراق است و آخر وي تا قبل انتصاف نهار وچون دربعضی اوقات در هر دو وقت نماز گذارد ازاینجا گمان بردند که مگر اینجا دو وقت و دو نماز است و آنچه گفته اند که علماء را اختلاف است در صلوٰة ضحی بعضی اثبات کرده و بعضی نفي نموده و بعضی سنت گفته و بعضی بدعت پس ظاهر آنست

كه اين اختلاف در نماز اخير است كه آنرا نماز چاشت ميگويند نه در نماز اول كه آنرا نماز اشراق مي نامند چه اين را بعضي از سنن مؤكده دانسته اند و احاديث در عدد ركعات مختلف آمده در بعضي روايات دو ركعت آمده و در بعضي شش و در بعضي هشت و در بعضي ده و در بعضي دوازده و بر هر كدام ثوابهاي عظيم وارد گشته • و در مواهب لدنيه گفته كه وارد شده است در نماز چاشت احاديث كثيرة صحيحة مشهورة تا انكه اخبار درين باب بدرجهٔ تواتر معنوي رسيده و گفته اند كه اين نماز انبياي سابقين است كه پيش ازآنحضرت بوده اند هٰكذا في مدارج النبوة في بيان عبادات النبي و در ذكر فتح مكهٔ معظمه مذكور است كه تحقيق آنست كه گذاردن نماز چاشت ازآنحضرت دائمي نبوده اما نمازي كه آنرا نماز اشراق گويند دائم بود و بر سر تأكيد بود انتهى من مدارج النبوة •]

[الصلوة الوسطى نماز ميانه كنايه از فضيلت آنست و در تعيين صلوة وسطى اختلاف است نزد حضرت عايشه و زيد بن ثابت رضي الله عنهما نماز ظهر است بجهت آنكه پيش ازان دو نماز است يكى ليلي و ديگر نهاري يعني عشاء و فجر و بس ازوي نيز دو نماز بهمين صفت است يعني عصر و مغرب و بعضى حديث مؤيد قول ايشان است و نزد علي و ابن عباس رضي الله عنهما نماز صبح است زيراچه آن در ميان دو نماز روز و دو نماز شب است و نماز صبح حد مشترك است ميان آنها زيراچه وقت آن من وجه روز است يعني در اعتبار شرع بجهت آنكه اعتبار روز در شرع از ابتداي وقت صبح صادق است و من وجه شب است يعني در اعتبار لغت و عرف زيراچه اعتبار روز در عرف و لغت از طلوع افتاب است اما نزد اكثر علماء از صحابه و تابعين و ابو حنيفه و احمد رضوان الله عليهم وجز ايشان نماز عصر است پس در قرآن مجيد نيز محمول برين خواهد بود يعني قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى و دلائل ايشان احاديث بسيار است منجملهٔ آن عن علي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال يوم الخندق حبسونا عن الصلوة الوسطى صلوة العصر ملأ الله بيوتهم و قبورهم نارًا متفق عليه پس درينصورت مجال اختلاف نماند وغالبا اختلافيكه درميان صحابه و تابعين رضوان الله عليهم در تعيين آن واقع است پيش از شنيدن اين حديث بود باجتهاد خود كه در تأويل قرآن مجيد كرده بودند و بعد ثبوت حديث متعين شد كه مراد نماز عصر است هٰكذا في شرح المشكوٰة للشيخ عبد الحق الدهلوي •]

[صلوة التسبيح في المشكوٰة عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عماه الا اعطيك الا امنحك الا اخبرك الا افعل بك عشر خصال اذا انت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك اوله و آخره قديمه وحديثه خطاءه و عمده صغيره و كبيره سره و علانيته ان تصلي اربع ركعات تقرء في كل ركعة فاتحة الكتاب و سورة فاذا فرغت من القراءة في اول ركعة و انت قائم قلت سبحان الله والحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقولها و انت راكع عشرا ثم ترفع رأسك من الركوع

فتقولها عشرا ثم تهوي ساجدا فتقولها و انت ساجد عشرا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرا ثم تسجد فتقولها عشرا ثم ترفع رأسك فتقولها عشرا فذلك خمس و سبعون في كل ركعة تفعل ذلك في اربع ركعات ان استطعت ان تصليها في كل يوم مرة افعل فان لم تفعل ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرك مرة انتهى من المشكوٰة ●

و شيخ عبد الحق دهلوي در شرح حديث مذكور فرموده اند مشهور و معمول در صلوٰة تسبيح همين طريق است كه مذكور شد فرمود آنحضرت صلى الله عليه وسلم عمّ خود عباس را رضي الله عنه كه بياموزم ترا چيزى كه كفارهٔ ده نوع از ذنوب گردد پس من اوله و آخره بيان آن فرمود پس مراد بعشر خصال برايں وجه انواع ذنوب باشد كه در حديث معدود اند و بعضى گفته كه مراد بعشر خصال تسبيحات است و آن سواى قيام ده ده بار اند و در روايت ترمذي بايں طريق آمده كه پانزده بار بعد از ثناء پيش از تعوّذ و تسميه و ده بار بعد از قراءت تا آخر اركان و بعد از سجدهٔ تسبيح نيست و مخير است كه بيك سلام بگذارد يا بدو سلام و موافق مذهب امام اعظم بيك سلام است ● و ايں حديث را بسيارى از علماي محدثين تصحيح نموده اند و از زمان سلف از تابعين و من بعدهم الى يومنا هذا معمول و مشهور است و مشايخ طريقت بدان وصيت كرده اند ● و شيخ جلال الدين سيوطي در عمل اليوم و الليلة گفته كه بخواند در ركعات صلوٰة تسبيح سورهٔ الهٰكم التكاثر و العصر و الكافرون و الاخلاص و بايد كه تسبيحات مذكوره كه در ركوع و در سجود بخواند بعد از تسبيح ركوع و سجود كه در جميع نمازها خوانده مى شود بخواند و همچنيں بعد ركوع سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد را خوانده تسبيحات مذكوره را بخواند و در تشهد ايں نماز بعد التحيات پيش از سلام ايں دعا آمده است يعني اللّٰهم اني اسئلك توفيق اهل الهدى و اعمال اهل اليقين و مناصحة اهل التوبة و عزم اهل الصبر و جد اهل الخشية و طلب اهل الرغبة و تعبد اهل الورع و عرفان اهل العلم حتى القاك اللّٰهـم اني اسئلك مخافة تحجزني عن معاصيك حتى اعمل بطاعتك عملا استحق به رضاك و حتى اناصحك بالتوبة خوفا منك و حتى اخلص لك النصيحة حياء منك و حتى اتوكل عليك في الامور و حسن ظني بك سبحان خالق النـور انتهى من الشرح للشيخ المرحوم ملخصا ●]

صلوٰة الاستخارة في المشكوٰة في باب التطوع عن جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلّمنا الاستخارة في الامور كما يعلّمنا السورة من القرآن يقول اذا همّ احدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللّٰهم اني استخيرك بعلمك و استقدرك بقدرتك و اسئلك من فضلك العظيم فانك تقدر و لا اقدر و تعلم و لا اعلم و انت علام الغيوب اللّٰهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لي في ديني و معاشي و عاقبة امري او قال في عاجل امري و آجله فاقدره لي و يسره لي ثم بارك لي فيه و ان كنت تعلم ان هذا الامر شر لي في ديني و معاشي و عاقبة امري او قال في عاجل امري و آجله فاصرفه عني و اصرفني

عنه و اقدر لي الخير حيث كان ثم ارضني به قال ويسمي صلوٰة الحاجة رواه البخاري • و شيخ عبد الحق دهلوي آنچه در شرح این حدیث آورده که خلاصهٔ آن این است که آنحضرت تعلیم میکرد صحابه را دعاي استخاره و نماز آن را چنانچه تعلیم میکرد ایشان را سورهٔ از قرآن که می فرمود آنحضرت چون قصد کند یکی از شما بکاری یعنی کاری که نادر باشد وجود آن و اعتناء باشد بحصول آن مثل سفر و عمارت و تجارت و نکاح و خرید و فروخت شیئ معتد به نه مانند اکل و شرب معتاد و خرید و فروخت آشیاء حقیره بعد از آنکه از قبیل مباح باشد و تردد بود در خیریت و شریت آن پس دو رکعت نماز نفل به نیت استخاره بگذارد و در حدیث دیگر آمده که بخواند از قرآن آنچه میسر شود و در بعض روایات تخصیص به قل یا ایها الکافرون و قل هوالله احد نیز آمده و ما ثور از سلف نیز همین است انتهی •]

[صلوٰة الحاجة فی المشکٰوة في باب التطوع عن عبد الله بن ابي اوفی قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من کانت له حاجة الی الله او الی احد من بني آدم فلیتوضأ فلیحسن الوضوء ثم لیصل رکعتین ثم لیثن علی الله تعالی ولیصل علی النبي ثم لیقل لا اله الا الله الحلیم الکریم سبحان الله رب العرش العظیم و الحمد لله رب العالمین اسئلک موجبات رحمتک و عزائم مغفرتک و الغنیمة من کل برو السلامة من کل اثم لا تدع له ذنبا الا غفرته و لا همّا الا فرجته و لا حاجة هي لک رضی الا قضیتها یا ارحم الراحمین رواه الترمذي و ابن ماجة • و فی الحموي حاشیة الاشباه فی البحث الثالث فی النیة عن عثمان بن حنیف ان رجلا ضریر البصر اتی النبي صلی الله علیه وسلم فقال ادع الله لي ان یعافیني قال ان شئت دعوت و ان شئت صبرت فهو خیر لک قال فادعه فامره ان یتوضأ فیحسن وضوءه و یدعو بهذا الدعاء اللهم اني اسئلک و اتوجه الیک بنبیک محمد نبي الرحمة یا محمد اني توجهت بک الی ربي في حاجتي هذه لتقضی لي اللّهم فشفعه فيّ رواه و ایضا رواه الترمذي کذا في شرح المنیة لابراهیم الحلبی انتهی من الحموي •]

[صلوٰة التهجد و آنرا صلوة اللیل نیز گویند بدانکه در نماز شب از آنحضرت صلی الله علیه وسلم روایات مختلفه آمده و در هر وقتی بنوعی گذارده و مصلي مخیر است دران بهر نوعی که تمسک کند شرف اتباع دریابد و اگر در اوقات مختلفه بهر نوعی ازان دست دهد اوفق و انسب باشد سیزده و یازده و نه و هفت و پنج و از سیزده بیشتر نبود و این همه اعداد طاق بجهت دخول وتر است پس بر این تقدیر صلوٰة لیل کم از دو و زیاده از ده نخواهد بود و این نماز برآنحضرت فرض بود هکذا في شرح المشکٰوة للشیخ عبد الحق • و اصل تهجد و شب بیداري بی تعیین مدت و بی تعیین عدد رکعات و بی تعیین قدر قراءت مسنون مؤکد است و عمل آنحضرت و صحابه بحسب قوت و استعداد و نشاط مختلف مانده و در بعضی روایات وارد است که هرکه دو آیت آخر سورهٔ بقر را در نماز تهجد بخواند او را کفایت میکند و نیز وارد است که آنحضرت فرمودند ایا از شما نمی تواند شد که سوم حصهٔ قرآن هر شب خوانده باشد

صحابه عرض کردند که سیوم حصهٔ قرآن هر شب بسیار دشوار است فرمودند که سورهٔ قل هو الله احد برابر سوم حصهٔ قرآن است در ثواب و لهذا اکثر مشایخ این سوره را در نماز تهجد اکثر اوقات معمول داشته اند و این را چند طریق است اول آنکه بعد سورهٔ فاتحه در هر رکعت سه بار این سوره را بخوانند دوم آنکه در رکعت اول دوازده بار خوانند و بعد ازان یك یک بار در هر رکعت کم کنند تا آنکه در رکعت اخیر که دو ازدهم است یکبار خوانده شود سیوم آنکه در رکعت اول یکبار بعد ازان در هر رکعت یك یك بار بیفزایند تا در رکعت اخیر که دوازدهم است دو ازده بار واقع شود اما نزد فقهاء این طریق مقبول نیست زیراچه رکعت دوم از رکعت اول درازتر میگردد و این ترك افضل است و بعضی مشایخ در هر رکعت سورهٔ مزمل را با سورهٔ اخلاص ضم کنند * و از خواجه نقشبند منقول است که یاران خود را بخواندن سورهٔ یس در نماز تهجد می فرمودند و ارشاد می کردند که چون درین نماز سه دل جمع شود مطلب حاصل شود اول دل شب که نیم شب است دوم دل قرآن که سورهٔ یس است سوم دل مرد با ایمان که دران مصروف است هٰکذا فی التفسیر العزیزی *

فصل الباء * **الصبا** بفتح صاد و باء موحده و قصر الف بادی که از طرف مشرق آید در فصل بهار و در تذکرة الاولیاء مذکور است صبا بادیست که از زیر عرش میخیزد و آن بوقت صبح می وزد بادی لطیف و خنك است نسیمی خوش دارد و گلها ازان بشگفد و عاشقان راز با او گویند * و در اصطلاح عبد الرزاق کاشي صبا نفحات رحمانیه که از جهت مشرق روحانیات می آید کذا في کشف اللغات * و در شرح اصطلاحات صوفیهٔ ابن عطار میگوید که صبا صولت ورعب روح است و استیلاء آن بحیثیتی است که صادر شود از شخصی چیزی که موافق شرع و عقل است و دبور که ذکر یافت مقابل اینست کذا في لطائف اللغات [در مدارج النبوة مذکور است که صبا بادی است که مهب آن از مطلع ثریا تا بنات النعش است و مقابل آن دبور است و شمال بفتح شین و گاهی بکسر نیز خوانده میشود بادی است که از جانب شمال بجانب جنوب وزد و صحیح آنست که بادی که مهب وي میان مطلع شمس و بنات النعش باشد و آنحضرت صلی الله علیه وسلم فرمود نصرت بالصبا و اهلکت عاد بالدبور و قصهٔ آن باین وجه است که روز خندق آنحضرت دعاء کرد باین دعاء یا صریخ المکروبین ویا مجیب المضطرین اکشف همي وغمي و کربي تری ما نزل بي وباصحابي پس مستجاب شد دعاء و فرستاد حق تعالی جماعهٔ از ملائکه را تا طنابهاي خیمهاي ایشان مي بریدند و میخها را میکندیدند و آتش هارا می کشتند و ترسی و رعبی در دلهاي ایشان پیدا شد که غیر از فرار چاره ندیدند پس آمد باد صبا و کندید میخها را و انداخت خیمها را و برزمین افگند دیگها را و ریخت بر روي ایشان خاك را و انداخت سنگریزها را و می شنیدند در هر گوشهٔ از معسکر خود تکبیر را پس گریختند شباشب و گذاشتند بارهاي گران را * و شیخ عماد الدین

در تفسیر خود آورده که اگرنه آن بودی که خداوند تعالی محمد را رحمة للعالمین آفریده آن بادصبا برایشان اشد بودی از باد عقیم که برعادیان فرستاد • و ابن مردویه در تفسیر خویش از ابن عباس رضي الله تعالی عنه نکتهٔ غریب آورده که در لیلة الاحزاب باد صبا با باد شمال گفت بیا تا برویم و رسول خدا را یاري دهیم باد شمال گفت در جواب باد صبا ان الحرة لا تسهر باللیل زن اصیل سیر نمیکند در شب پس حق تعالی برباد شمال غضب کرده وي را عقیم گردانید پس بادی که دران شب نصرت رسول خدا صلی الله علیه و سلم کرد بادصبا بود و لهذا فرمود نُصرت بالصبا انتهی من المدارج •]

الصدی بالفتح فی اللغة آواز کوه و سرای و مانند آن کما فی الصراح • قال الحکماء الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جبلا او جسما املس کجدار و نحوه و رجع بسبب مصادمة الجسم له و صرفه الی خلف رجع ذلک الهواء القهقری فیحدث فی الهواء المصادم الراجع صوت شبیه بالاول و هوالصدی المسموع بعد الصوت الاول علی تفاوت بحسب قرب المقام و بعده و مُثّل الرجوع المذکور برجوع الکرة المرمیة الی الحائط • و قال الامام الرازي لکل صوت صدًی لکن قد لا یحس به اما لقرب المسافة بین الصوت وعاکسه فلا یسمع الصوت و الصدی في زمانین متباینین بحیث یتقوی الحس علی ادراک تباینهما فیحس بهما علی انهما صوت واحد کما فی الحمّامات و القبّات الملس الصقیلة جدا و اما لان العاکس لا یکون صلبا املس فیکون الهواء الراجع کالکرة اللینة فانه لا یکون نبوّها عنه الا مع ضعف فیکون رجوع الهواء عن ذلک العاکس ضعیفا و لذلک کان صوت المغنّي فی الصحراء اضعف منه في المسقفات و ان شئت الزیادة فارجع الی شرح المواقف في بحث المسموعات •

[**صفاء الذهن** هو عبارة عن استعداد النفس لا ستخراج المطلوب بلا تعب کذا فی الجرجاني •

الصفي هو شيئ نفیس من الغنائم استصفاه النبي صلی الله علیه و سلم لنفسه قبل القسمة کسیف او فرس او امة کذا فی الجرجاني •]

الصداء بالمد در اصطلاح متصوفه اندک پوششی که از ظلمت هیئة نفس بر وجه دل باشد و محجوب گرداند دل را از قبول حقائق و تجلیات انوار تا اگر در سوراخ دل برسد بحد حرمان در آید کذا في کشف اللغات •

[**الاصطفاء** نزد سالکان خالص اجتباء را گویند و قد سبق في فصل الیاء من باب الجیم •]

* باب الضاد المعجمة *

فصل الالف * الضوء بالفتح و سکون الواو روشني و هو غني عن التعریف و ما یقال في تعریفه فهو من خواصه و احکامه فقیل الضوء کمال اول للشفاف من حیث هو شفاف و انما اعتبر قید

الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته بل في شفافيته و المراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي * و قال الامام انه كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيئ آخر و عكسه اللون فهو كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيئ آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا * اعلم انهم اختلفوا فيه فزعم بعض الحكماء الاقدمين ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيئ و تتصل بالمستضيئ تمسكا بانه متحرك بالذات كما نشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وكل متحرك بالذات جسم و المحققون على انه ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معدّ لحصول مثله في الجسم المقابل و ليست له حركة اصلا بل حركته وهم محض و تخييل باطل و سبب التوهم حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيئ فيتوهم انه تحرك منه و وصل الى المقابل و لما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيئ عال كالشمس تخيل انه ينحدر فالصواب اذن انه يحدث في القابل المقابل دفعة و ايضا سبب آخر للتوهم و هو انه لما كان حدوثه في الجسم القابل تابعا للوضع من المضيئ و محاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول و حدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة و ايضا يرد عليهم الظل فانه متحرك بحركة صاحبه مع الاتفاق على انه ليس بجسم ثم ان القائلين بكون الضوء كيفية لا جسما منهم من قال الضوء هو مراتب ظهور اللون و ادعى ان الظهور المطلق هو الضوء و الخفاء المطلق هو الظلمة و المتوسط بينهما هو الظل و يختلف مراتبه بحسب القرب و البعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا و لمعانا و ليس الامر كذلك بل ليست هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه و التفرقة بين اللون المستنير و المظلم بسبب ان احدهما خفي و الآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع السبب و قد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه و لما اشتد ظهوره و بلغ الغاية في ذلك قهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في الغاية و المحققون على ان الضوء و اللون متغايران حسا و ذلك ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له و كذا النار في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه لا لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما وجد اللون بدونه ايضا فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئا

* التقسيم * الضوء قسمان ذاتي و هو القائم بالمضيئ لذاته كما للشمس و سائر الكواكب سوى القمر فانها مضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضيئ آخر و يسمى هذا الضوء بالضياء ايضا و قد يخص اسم الضوء به اي بهذا القسم و عرضي و هو القائم بالمضيئ لغيره كما للقمر و يسمى نورا اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء و القمر نورا اي جعل الشمس ذات ضياء و القمر ذات نور و العرضي قسمان ضوء اول و هو الحاصل من مقابلة المضيئ لذاته كضوء جرم القمر و ضوء

وجه الارض المقابل للشمس و ضوء ثان و هو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار و عقيب الغروب و يسمى بالظل ايضـــا و قد يقال الضوء الثاني انكان حاصلا في مقابلة الهواء المضيئ يسمى ظلا و بالجملة فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من الغير و ذلك الغير اما مضيئ بالذات او بالغير فانحصرت الاقسام في الثلث و قد يقسم الضوء الى اول و ثان فالاول هو الحاصل من مقابلة المضيئ لذاته و الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره فعلى هذا الضوء الذاتي غيرخارج عن التقسيم ولم يكن التقسيم حاصرا كذا في شرح المواقف * اعلم ان مراتب المضيئ في كونه مضيئا ثلث ادناها المضيئ بالغير فهنا مضيئ و ضوء يغايره و شيئ ثالث افاد الضوء و اوسطها المضيئ بالذات بضوء هو غيره اي الذي تقتضي ذاته ضوءه اقتضاءاً يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه الضوء فهذا المضيئ له ذات و ضوء يغاير ذاته و اعلاها المضيئ بذاته بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيئ بذاته لا بضوء زائد على ذاته و ليس المراد بالمضيئ هنا معناه اللغوي اي ما قام به الضوء بل المراد به ان ما كان حاصلا لكلواحد من المضيئ بغيره و المضيئ بضوء هوغيره اعني الظهور على الابصـــار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامرزائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى و اكمل فانه ظاهربذاته و مظهر لغيره على حسب قابليته للظهور كذا في شرح التجريد في بحث الوجوب * فائدة * هل يتكيف الهواء بالضوء اولا منهم من منعه و جعل اللون شرطه و لا لون للهواء لبساطته فلايقبل الضوء و منهم من قال به و التوضيح في شرح المواقف * فائدة * ثمه شيئ غيرالضوء يترقرق اي يتلألأ و يلمع على بعض الاجسام المستنيرة و كانه شيئ يفيض من تلك الاجسام ويكاد يستر لونها و هواي الشيئ المترقرق لذلك الجسم اما لذاته ويسمى شعاعا كما للشمس من التلألئ و اللمعان الذاتي واما من غيره و يسمى حينئذ بريقا كما للمرآة التي حاذت الشمس و نسبة البريق الى اللمعان نسبة النور الى الضوء في ان الشعاع و الضوء ذاتيان للجسم و البريق و النور مستفادان من غيره [دانستني است كه فرق درميان ضوء و نور آن است كه ضوء بيشتر در اثر مضيئ بالذات مستعمـــل مى‌شود و نور عام است خواه اثرمضيئ بالذات باشد خواه اثر مضيئ بالعرض چنانچه در آيت شريفة هو الذي جعل الشمس ضياء و القمر نورا بآن اشارت است و براي همين فائده فرمود فلمـــا اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم يعنى اثرآن اتش بواسطه و بيواسطه همه برباد رفت و هيچ نام و نشان ازان باقي نماند ود يگر فرق آنست كه ضوء بيشتر درلمعان حسي مستعمل ميشود و نور در لمعان حسي و باطني هكذا في التفسير العزيزي *]

الضياء بالكسر روشنائي و در اصطلاح صوفيه رؤيت اشياء بعين حق * بيت * ديده بكشاى خدا را مى بين * عين او را بعين باقي بين * كذا في كشف اللغات *

فصل الباء الموحدة * الضرب بالفتح و سكون الراء عند شعراء العرب و العجم الجزء الاخير من المصراع الثاني و يسمى عجزا ايضا و قافية ايضا عند البعض كما في المطول و غيره * و عند المنطقيين هو اقتران الصغرى بالكبرى في القياس الحملي و يسمى قرينة ايضا و يجيئ في فصل النون من باب القاف * و عند المحاسبين هو تحصيل عدد ثالث نسبته الى احدهما كنسبة العدد الآخر الى الواحد مثلا مضروب الخمسة في الاربعة و بالعكس و هو عشرون نسبته الى الخمسة كنسبة الاربعة الى الواحد فكما ان العشرين اربعة امثال الخمسة كذلك الاربعة اربعة امثال الواحد و يقال ايضا بعكس النسبة هو تحصيل عدد ثالث نسبة احدهما اليه كنسبة الواحد الى العدد الآخر و يسمى احد العددين مضروبا و العدد الآخر مضروبا فيه و العدد الثالث حاصل الضرب و قد يسمى بالمضروب ايضا كما يستفاد من اطلاقاتهم و يقال ايضا هو طلب عدد ثالث اذا قسم على احدهما خرج العدد الآخر فان القسمة كذلك لازمة للاربعة المتناسبة كما تقرر عندهم فالعشرون اذا قسم على الخمسة خرج الاربعة و اذا قسم على الاربعة خرج الخمسة و تحقيق التفاسير يطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين و لما كان العدد قسمين لانه اما مفرد او مركب صار الضرب على ثلثة اقسام لانه اما ضرب مفرد في مفرد او في مركب او ضرب مركب في مركب و ايضا العدد اما صحيح او كسر او مختلط من الصحيح و الكسر فبهذا الاعتبار ينقسم الضرب الى تسعة اقسام لكنه لايعتبر العكس في الضرب اذ لاتأثير له فيه فيبقى خمسة اقسام ضرب الصحيح في الكسر او في المختلط و ضرب الكسر في الكسر او في المختلط و ضرب المختلط في المختلط * و الضرب المنحط هو ان يضرب احد الجنسين في الآخر و يؤخذ الحاصل منحطا بمرتبة فالحاصل من ضرب الدرجة في الدقيقة مثلا منحطا ثوان و بدونه دقائق و لذا ذكر عبد العلي القوشجي في شرح زيج الغ بيكي ضرب منحط عبارت ازآنست كه حاصل ضرب را بر شصت قسمت كنند چنانكه قسمت منحط آنست كه خارج قسمت را در شصت ضرب كنند انتهى * و ضرب شكلي در شكلي نزد اهل رمل عبارتست از جمع جميع مراتب متجانسهٔ هردو شكل مضروب و مضروب فيه مثلا خواستيم كه ضرب كنيم ⁞ را در ⁞ مرتبهٔ آتش هردو جمع نموديم سه شد چه زوج را دو عدد است و فرد را يك عدد مجموع سه شد و چون سه فرد است ازو حاصل ضرب فرد شد باز مرتبهٔ باد هر دو گرفتيم و جمع نموديم چهار شد و چهار زوج بود پس حاصل ضرب زوج شد باز مرتبهٔ آب هردو جمع نموديم فرد حاصل شد باز مرتبهٔ خاك هردو جمع كرديم دو حاصل شد كه زوج است پس حاصل ضرب ⁞ در ⁞ اين شد ⁞ و هو المطلوب هكذا في كتب الرمل و حاصل ضرب را نتيجه و لسان الامر گويند و شكل مضروب فيه را شريك نامند *

ضرب المثل و هو ذكر شيئ ليظهر اثره في غيره و لابد في ضرب المثل من المماثلة و انما سمي مثلا لانه جعل مضربه و هو ما يضرب به ثانيا مثلا لمورده و هو ما ورد فيه اولا ثم استعير لكل حالة او قصة

او صفة لها شأن و فيها غرابة و قد ضرب الله الامثال في القرآن تذكيرا و وعظا مما اشتمل منها على تفاوت في ثواب او على احباط عمل او على مدح او ذم او ثواب او عذاب او نحو ذلك و فيه تقريب المراد للعقل و تصويره بصورة المحسوس وتبكيت لخصم شديد الخصومة و قمع لصورة الجامح الآبي و لذلك اكثرها الله تعالى في كتابه و في سائر كتبه قال الله تعالى و لقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون * والامثال لا تتغير بل تجري كما جاءت الاترى الى قولهم اعط القوس باريها بتسكين الياء و ان كان الاصل التحريك و قولهم ضيعت اللبن في الصيف بكسر التاء و ان ضرب ثانيا للمذكر هكذا في كليات ابى البقاء *]

الاضراب بكسر الهمزة عند النحاة هو الاعراض عن الشيء بعد الاقبال عليه و الفرق بينه و بين الاستدراك قد سبق في فصل الكاف من باب الدال فعلى هذا معنى الاضراب الابطال لما قبله و قد يكون بمعنى الانتقال من غرض الى آخر * قال في الاتقان لفظ بل حرف اضراب اذا تلاها جملة ثم تارة يكون معنى الاضراب الابطال لما قبلها نحو قوله تعالى و قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون اى بل هم عباد و قوله تعالى ام يقولون به جنة بل جاء هم بالحق و تارة يكون معناه الانتقال من غرض الى آخر في الاسناد كقوله تعالى ولدينا كتاب ينطق بالحق و هم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة من هذا و اما اذا تلاها اي كلمة بل مفرد فهي حرف عطف و لا يقع مثله في القرآن *

المضاربة لغة السير في الارض و شرعا عقد شركة في الربح بمال من رجل و عمل من آخر [و هي ايداع اولاً و توكيل عند العمل اي عند تصرف المضارب في رأس المال و شركة عند تحقق الربح و ظهوره و غصب ان خالف و بضاعة ان شرط كل الربح لرب المال و قرض ان شرط كل الربح للمضارب كذا في الجرجاني] و صورتها ان يقول رب المال دفعته اليك مضاربة او معاملة على ان يكون لك من الربح جزء معين كالنصف و الثلث ويقول المضارب قبلت و قيد الربح احتراز عن مزارعة يكون البذر فيها لرب الارض فان الحاصل من الزراعة يسمى في العرف بالخارج لا بالربح و عن الشركة في رأس المال لا غير فانه شرط مفسد للمضاربة و قولنا بمال من رجل و عمل من آخر اكتفاء بالاقل فلا يخرج به رجلان و اكثر لكنه يخرج عن التعريف ما اذا كان العمل منهما فانه مضاربة ايضا و قد تفسر ايضا بدفع المال الى غيره ليتصرف فيه و يكون الربح بينهما على ما شرطا ثم ان قيدت المضاربة ببلد او وقت او سلعة او شخص او نوع تجارة سميت مضاربة مقيدة و خاصة و الا سميت مطلقة و عامة و سمي ذلك العقد بها لان المضارب يسير في الارض غالبا لطلب الربح و المضارب بكسر الراء هو الرجل الآخر الذي جعل العمل له هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي * و في شرح المنهاج المضاربة لغة اهل العراق و اهل الحجاز يسمونها بالقراض *

المضطرب على صيغة اسم الفاعل من الاضطراب هو عند المحدثين حديث اختلف في سنده او متنه الرواة المستوية في الصفات فان ترجحت صفة احدهما على صفة الآخر بان يكون احفظ او اكثر صحبة للمروي عنه او غيرهما من وجوه الترجيح فالحكم للراجح ولا يضطرب اليه فالاضطراب يقع في الاسناد وفي المتن وفيهما الا ان وقوعه في الاسناد اكثر وقل ان يحكم المحدث على الحديث بالاضطراب بالنسبة الى الاختلاف في المتن دون الاسناد كما في حديث فاطمة بنت قيس قالت سئلت او سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الزكوٰة فقال ان في المال حقا سوى الزكوٰة فهذا حديث قد اضطرب لفظه ومعناه فرواه الترمذي هٰكذا عن رواية شريک عن ابي حمزة عن الشعبي عن فاطمة ورواه ابن ماجة عن هذا الوجه بلفظ ليس في المال حق سوى الزكوٰة فهذا اضطراب لايقبل التاويل هٰكذا يستفاد من خلاصة الخلاصة وشرح النخبة وشرحه *

فصل الدال المهلة * التضاد

التضاد بتشديد الدال يطلق على معان * منها التقابل والتنافي في الجملة وفي بعض الاحوال وبهذا المعنى وقع في تعريف الطباق كما في المطول والظاهر ان هذا المعنى لغوي فان التضاد في اللغة بمعني با يكديگر دشمني وناهمتائى والتنافي بمعنى بايكديگر نيست كردن * ومنها الطباق والجمع بين معنيين متضادين كما يجيئ في فصل القاف من باب الطاء وهذا المعنى من مصطلحات اهل البديع * ويلحق به ما يسمى ايهام التضاد وهو الجمع بين معنيين غير متقابلين عبر عنهما بلفظين يتقابل معانيهما الحقيقيان نحو قول دعبل * شعر * لاتعجبي يا سلم من رجل * ضحک المشيب برأسه فبكى * يعني بالرجل نفسه وبالضحک الظهور التام فلا تضاد بين البكاء وظهور المشيب لكنه عبر عن ظهور المشيب بالضحك الذي يكون معناه الحقيقي مضادا لمعنى البكاء وانما سمي بايهام التضاد لان المعنيين المذكورين وان لم يكونا متقابلين حتى يكون التضاد حقيقيا لكنهما قد ذكرا بلفظين يوهمان بالتضاد نظرا الى الظاهر والحمل على الحقيقة كذا في المطول * ومنها كون المعنيين بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمعنيان يسميان بالمتضادين والضدين وهو من مصطلحات المتكلمين كما في تهذيب الكلام وشرح المواقف وعليه اصطلاح الفقهاء ايضا * قال الچلپي في حاشية التلويح اسم الضد في اصطلاح الفقهاء يطلق على كل من المتقابلات مطلقا صرح به في التحقيق انتهى فقولهم معنيان اى عرضان يخرج العدم والوجود لانهما ليسا عرضين وكذا الاعدام لذلک وكذا الجوهر والعرض وهو ظاهر وكذا القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا عندهم لانه قسم من الممكن الذي هو ما سوى الله تعالى ولذا حكموا بحدوثه فهذه الامور لاتضاد في شيئ منها وكذا الامور الاضافية لعدم كونها موجودة عندهم وقولهم يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولهم لذاتيهما اي يكون منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات

فالثاني ما يقال ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب و السلب وفيما عداهما بالواسطة وخرج بهذا القيد العلم بالحركة و السكون معا فان هذين العلمين و ان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما بناء على ان المطابقة معتبرة عندهم في العلم فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع المعلومين اعني كون شخص واحد متحركا و ساكنا في آن واحد فتدبر و كذا الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات و قولهم من جهة واحدة الاولى حذفه لعدم ظهور الفائدة * و ما قيل ان فائدته ادخال الاجتماع و الافتراق فانهما موجودان عندهم يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة لامن جهتين اذ يجوز ان يكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة الى جسم و افتراق بالنسبة الى آخر فمدفوع بان الكون الموجود امر شخصي يعرض له اعتباران فالموجود في الخارج لا تعدد فيه و ان اعتبر مع الاضافة فهو امر اعتباري لا وجود له و كذا ما قيل ان فائدته ادخال السواد و البياض الذين في البلقة و الخطين الذين في السطح فان الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لانتفاع الاجتماع في المحل الواحد في الصورة الاولى و كون الخط و السطح و النقطة من الامور الاعتبارية عندهم و المراد امتناع الاجتماع بعد عدم اشتراكهما في الصفات النفسية فخرج التماثل فان المتماثلين عند الاشعرى لا يجتمعان ايضا * ثم اعلم ان اتحاد المحل لم تشترطه المعتزلة و قالوا الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في الجملة سواء كان في محل واحد او في محلين وقالوا العلم بالشيئ كالسواد مثلا اذا قام بجزء في القلب فانه يضاد الجهل بذلك الشيئ بجزء آخر من القلب و الا اي ان لم يكن بينهما تضاد اتصفت الجملة بهما اذ الصفات التابعة للحيوة اذا قامت بجزء من شيئ ثبت حكمها للجملة و المراد بالجهل الجهل المركب فان الجهل البسيط عدمي عندهم و زاد عليه ابو الهذيل و من تبعه فلم يشترط المحل و ذهب الى ان ارادته تعالى تضاد كراهيته تعالى و هما صفتان حادثتان لا في محل اى ليستا في ذاته تعالى لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها و هما متضادان لامتناع اجتماع حكمهما في ذاته اعني كونه مريدا و كارها معا لشيئ واحد * ويرد عليهم الموت والحيوة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما * و اعلم ايضا ان جمهور المعتزلة على ان المتماثلين يجوز اجتماعهما فهم لا يعتبرون عدم الاشتراك في الصفات النفسية ويخرجون التماثل بقيد امتناع الاجتماع * ومنها التقابل بين امرين وجوديين بحيث لايتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر و هذان الامران يسميان بالمتضادين والضدين و هذا من مصطلحات الحكماء فالضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتضايفين قد اختلف في وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين في الضدين على

مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء و ان لم يكن المتكلمون قائلين بدخولهما في تعريف الضدين و كذا الحال في المتماثلين ثم المراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه و بهذا القيد خرج السلب و الايجاب و العدم و الملكة و بقولهم لا يتوقف الخ خرج التضايف و هذا هو التضاد المشهوري سمي به لاشتهاره بين عوام الفلاسفة و قد يشترط ان يكون بين هذين الامرين غاية الخلاف و البعد كالسواد و البياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة و الصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف و التباعد فهما متعاندان لاضدان و هذا هو التضاد الحقيقي سمي به لكونه المعتبر في العلوم الحقيقية هذا هو المسطور في اكثر الكتب • و في شرح المقاصد ناقلا عن الشيخ انه يشترط في التضاد المشهوري ايضا غاية الخلاف هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم * فائدة * الفرق بين الضد و النقيض ان النقيضين لا يجتمعان و لا يرتفعان كالعدم و الوجود و الضدان لا يجتمعان لكن يرتفعان كالسواد و البياض كذا في بحر الجواهر * فائدة * قالوا قد يلزم احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض للثلج او لا بعينه كالحركة و السكون للجسم فانه لا يخلو عنهما و قد يخلو عنهما معا اما مع اتصافه بوسط و يعبر عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحار و البارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل و لا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل و الجور و اما بدون الاتصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشاف الخالي عن السواد و البياض و عن كل ما يتوسطهما من الالوان و ايضا قد يمكن تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو المحل عنهما معا بان يعدم احدهما عنه و يوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد و البياض او لا يمكن ذلك كالحركة الصاعدة و الهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد فان قلنا يجب ان يكون بينهما سكون * فائدة * التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد اي لاتضاد بين الاجناس اصلا و لا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد بل تحت جنسين و انما التضاد بين الانواع المندرجة تحت جنس واحد و لا يكون التضاد الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب كالسواد و البياض المندرجة تحت اللون الذي هو جنسهما القريب و ما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة و الرذيلة و الخير و الشر فمن العدم و الملكة و ضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور و الجبن بل لاتضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور و الجبن و كل ذلك ثبت بالاستقراء كذا في شرح المواقف •

الضد بالكسر في اللغة ناهمتا و عند المتكلمين و الفقهاء هو المقابل و عند الحكماء هو قسم من المقابل كما عرفت • و لغات الاضداد يجيء في فصل الواو من باب اللام •

الضماد بالكسر و تخفيف الميم عند الاطباء هو ان تُخلَط ادوية بمائع و يليّن و يوضع على العضو و الفرق بينه و بين الطلاء ان الطلاء ارق من الضماد لانه لا يساعد اليه و يجري معها كذا في الاقسرائي •

وفي بحر الجواهر و اصل الضمد الشد يقال ضمد رأسه و جرحه اذا شدّه بالضمادة و هي خرقة يشد بها العضو الماؤف ثم نقل لوضع الدواء على الجرح وغيره و ان لم يشد *

فصل الراء المهملة * الضرورة في اللغة الحاجة وعند اهل السلوك هي ما لابد للانسان في بقائه و يسمى حقوق النفس ايضا كما في مجمع السلوك * وعند المنطقيين عبارة عن استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع او عن امر منفصل عنها فان بعض المفارقات لو اقتضى الملازمة بين امرين يكون احدهما ضروريا للآخر فكان امتناع انفكاكه من خارج و المراد استحالة انفكاك نسبة المحمول الى الموضوع فتدخل ضرورة السلب * و المعتبر في القضايا الموجهة هي الضرورية بالمعنى المذكور * وقيل المعتبر فيها الضرورة بمعنى اخص من الاول وهو استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع لذاته و الصحيح الاول و تقابل الضرورة اللاضرورة و هي الامكان * ثم الضرورة خمس الاولى الضرورة الازلية و هي الحاصلة ازلا و ابدا كقولنا الله تعالى عالم بالضرورة الازلية والازل دوام الوجود في الماضي و الابد دوامه في المستقبل * و الثانية الضرورة الذاتيــة اي الحاصلة ما دامت ذات الموضوع موجودة و هي اما مطلقة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او مقيدة بنفي الضرورة الازلية او بنفي الدوام الازلي و المطلقة اعم من المقيدة لان المطلق اعم من المقيد و المقيدة بنفي الضرورة الازلية اعم من المقيدة بنفي الدوام الازلي لان الدوام الازلي اعم من الضرورة الازلية فان مفهوم الدوام شمول الازمنة و مفهوم الضرورة امتناع الانفكاك ومتى امتنع انفكاك المحمول عن الموضوع ازلا و ابدا يكون ثابتا له في جميع الازمنة ازلا و ابدا بدون العكس فيكون نفي الضرورة الازلية اعم من نفي الدوام الازلي و المقيد بالاعم اعم من المقيد بالاخص لانه اذا صدق المقيد بالاخص صدق المقيد بالاعم و لا ينعكس وفيه ان هذا على الاطلاق غير صحيح فان المقيد بالقيد الاعم انما يكون اعم اذا كان اعم مطلقا من القيدين او مساويا للقيد الاعم اما اذا كان اخص من القيدين او مساويا للقيد الاخص فهما متساويان او كان اعم منهما من وجه فيحتمل العموم و التساوي كما فيما نحن بصدده * و الضرورة الازلية اخص من الضرورة الذاتية المطلقة لان الضرورة متى تحققت ازلا و ابدا تتحقق مادام ذات الموضوع موجودة من غير عكس هذا في الايجاب و اما في السلب فهما متساويان لانه متى سلب المحمول عن الموضوع مادامت ذاته موجودة يكون مسلوبا عنه ازلا و ابدا لامتناع ثبوته في حال العدم و مباينة للاخيرين اما مباينتها للمقيدة بنفي الضرورة الازلية فظاهر و اما مباينتها للمقيد بنفي الدوام الازلي فللمباينة بين نقيض العام و عين الخاص * و الثالثة الضرورة الوصفية وهي الضرورة باعتبار وصف الموضوع و تطلق على ثلثة معان الضرورة مادام الوصف اي الحاصلة في جميع اوقات اتصاف الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة مادام كاتبا و الضرورة بشرط الوصف اي ما يكون للوصف مدخل في الضرورة

كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا و الضرورة لاجل الوصف اي يكون الوصف منشأ الضرورة كقولنا كل متعجب ضاحك بالضرورة ما دام متعجبا • و الاولى اعم من الثانية من وجه لتصادقهما في مادة الضرورة الذاتية ان كان العنوان نفس الذات او وصفا لازما كقولنا كل انسان او كل ناطق حيوان بالضرورة وصدق الاولى بدون الثانية في مادة الضرورة اذا كان العنوان وصفا مفارقا كما اذا بدل الموضوع بالكاتب و بالعكس في مادة لا يكون المحمول ضروريا للذات بل بشرط مفارق كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع فان تحرك الاصابع ضروري لكل ما صدق عليه الكاتب بشرط اتصافه بالكتابة وليس بضروري في اوقات الكتابة فان نفس الكتابة ليست ضرورية لما صدق عليه الكاتب في اوقات ثبوتها فكيف يكون تحرك الاصابع التابع لها ضروريا وكذا النسبة بين الاولى والثالثة من غير فرق و الثانية اعم من الثالثة لانه متى كان الوصف منشأ الضرورة يكون للوصف مدخل فيها بدون العكس كما اذا قلنا في الدهن الحار بعض الحار ذائب بالضرورة فانه يصدق بشرط وصف الحرارة ولا يصدق لاجل الحرارة فان ذات الدهن لو لم يكن له دخل في الذوبان وكفى الحرارة فيه كان الحجر ذائبا اذا صار حارا ثم الضرورة بشرط الوصف اما مطلقة او مقيدة بنفي الضرورة الازلية او بنفي الضرورة الذاتية او بنفي الدوام الازلي او بنفي الدوام الذاتي و القسم الاول اعم من الاربعة الباقية لان المطلق اعم من المقيد والثاني اعم من الثلثة الباقية لان الضرورة الازلية اخص من الضرورة الذاتية و الدوام الازلي و الدوام الذاتي فيكون نفيها اعم من نفيهما و الثالث و الرابع اعم من الخامس لانه متى صدقت الضرورة بشرط الوصف مع نفي الدوام الذاتي صدقت مع نفي الضرورة الذاتية او مع نفي الدوام الازلي و الا لصدقت مع تحققها فتصدق مع تحققها فتصدق مع تحقق الدوام الذاتي هذا خلف وليس متى صدقت مع نفي الضرورة الذاتية او نفي الدوام الازلي صدقت مع نفي الدوام الذاتي لجواز ثبوته مع انتفائهما وبين الثالث والرابع عموم من وجه لتصادقهما في مادة لا تخلو عن الضرورة والدوام وصدق الثالث فقط في مادة الدوام المجرد عن الضرورة وصدق الرابع فقط في مادة الضرورة المجردة عن الدوام الازلي وكذا بين الضرورة بشرط الوصف و الضرورة الذاتية اذ الضرورية قد لا تكون بشرط الوصف وقد تكون بشرط الوصف فتتصادقان اذا اتحد الوصف والذات وتصدق الضرورة المشروطة فقط ان كان الوصف مغايرا للذات نعم الضرورة ما دام الوصف اعم من الذاتية لانه متى ثبت في جميع اوقات الوصف ثبت في جميع اوقات الذات بدون العكس • الرابعة الضرورة بحسب وقت اما معين كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة و اما غير معين بمعنى ان التعيين لا يعتبر فيه لا بمعنى ان عدم التعيين معتبر فيه كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة في وقت ما و على التقديرين فهي اما مطلقة وتسمى وقتية مطلقة ان تعين الوقت ومنتشرة مطلقة ان لم يتعين و اما مقيدة بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية

او بنفي الدوام الازلي او الذاتي او الوصفي فهذه اربعة عشر قسما وعلى التقادير فالوقت اما وقت الذات اى تكون نسبة المحمول الى الموضوع ضرورية في بعض اوقات وجود ذات الموضوع واما وقت الوصف اى تكون النسبة ضرورية في بعض اوقات اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل مغتذ نام في وقت زيادة الغذاء على بدل ما يتحلل وكل نام طالب للغذاء وقتاما من اوقات كونه ناميا فالاقسام تبلغ ثمانية وعشرين والضابطة في النسبة ان المطلق اعم من المقيد والمقيد بالقيد الاعم اعم وكلواحد من السبعة بحسب الوقت المعين اخص من نظيره من السبعة بحسب الوقت الغير المعين فان كلما يكون ضروريا في وقت معين يكون ضروريا في وقت ما من غير عكس وكلواحد من الاربعة عشر بحسب وقت الذات اعم من نظيره من الاربعة عشر بحسب وقت الوصف لان وقت الوصف وقت الذات من غير عكس فكل ما هو ضروري في وقت الوصف فهو ضروري في وقت الذات والسر في صيرورة ما ليس بضروري ضروريا في وقت ان الشيء اذا كان منتقلا من حال الى حال آخر فربما تؤدي تلك الانتقالات الى حالة تكون ضرورية له بحسب مقتضى الوقت ومن ههنا علم انه لابد ان يكون للوقت مدخل في الضرورة ولذات الموضوع ايضا كما ان للقمر مدخلا في ضرورة الانخساف فانه لما كان بحيث يقتبس النور من الشمس وتختلف تشكلاته بحسب اختلاف اوضاعه منها فلهذا او لحيلولة الارض وجب الانخساف • الخامسة الضرورة بشرط المحمول وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط الثبوت او السلب ولا فائدة فيها لان كل محمول فهو ضروري للموضوع بهذا المعنى * فائدة * اذا قيل ضرورية او ضرورية مطلقة او قيل كل ج ب بالضرورة وارسلت غير مقيدة بامر من الامور فعلى اية ضرورية تقال فقال الشيخ في الاشارات على الضرورة الازلية وقال في الشفاء على الضرورة الذاتية وانما لم يطلق الشيخ الضرورة المطلقة على غيرهما من الضرورات لانها مشتملة على زيادة من الوصف والوقت فهي كالجزء من المحمول • اعلم ان ما ذكر من الضرورة والامكان هي التي تكون بحسب نفس الامر وقد يكونان بحسب الذهن وتسمى ضرورة ذهنية وامكانا ذهنيا فالضرورية الذهنية ما يكون تصور طرفيها كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما والامكان الذهني ما لا يكون تصور طرفيه كافيا فيه بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما والضرورة الذهنية اخص من الخارجية لان كل نسبة جزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كانت مطابقة لنفس الامر والا ارتفع الامان عن البديهيات ولا ينعكس اى ليس كلما كان ضروريا في نفس الامر كان العقل جازما به بمجرد تصور طرفيه كما في النظريات الحقة فيكون الامكان الذهني اعم من الامكان الخارجي لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص •

الضرورية المطلقة عند المنطقيين قضية موجهة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او بضرورة سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة ولا شيء من الانسان

بحجر بالضرورة سميت ضرورية لاشتمالها على الضرورة و مطلقة لعدم تقييد الضرورة فيها بوصف او وقت هٰكذا في شرح المطالع •

الضرورة الشعرية هو حفظ وزن الشعر الداعي الى جواز ما لايجوز في النثر و هو عند الاكثر عشرة امور على ما هو في الشعر المنصوب الى الزمخشري • شعر •

ضرورة الشعر عشر عدّ جملتها • قطع و وصل و تخفيف و تشديد • مد و قصر و اسكان و تحريك • و منع صرف و صرف تم تعديد فالقطع هو في الهمزة الوصلية فان الاصل فيه الوصل بما قبله و قد يقطع في الشعر كما في همزة باب الافتعال و غيره و الوصل كما في الهمزة القطعية فان الاصل فيه القطع عما قبله و قد يوصل في الشعر كما في همزة باب الافعال و التخفيف كما في الحرف المشدد و التشديد في الحرف المخفف و المد في الالف المقصورة و القصر في الالف الممدودة و الاسكان في المتحرك و التحريك في الساكن و منع الصرف في المنصرف و الصرف في غير المنصرف هٰكذا في شروح الالفية •]

الضروري لغة يطلق على ما اكره عليه و على ما تدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل مما يمخمصه و على ما سلب فيه الاختيار على الفعل و الترك كحركة المرتعش [و في الجرجاني الضرورة مشتقة من الضرر و هو النازل مما لا مدفع له و في الحموي حاشية الاشباه هٰهنا خمس مراتب ضرورة و حاجة و منفعة و زينة و فضول فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب الهلاك و هذا يبيح تناول الحرام و الحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير انه يكون في جهد و مشقة و هذا لا يبيح تناول الحرام و يبيح الفطر في الصوم و المنفعة كالذي يشتهي خبز البر و لحم الغنم و الطعام الدسم و الزينة كالمشتهي بالحلوى و السكر و الفضول التوسع باكل الحرام و الشبهة انتهى] و في عرف العلماء يطلق على معان • منها مقابل النظري اي الكسبي فالمتكلمون على انهما اي الضروري و الكسبي قسمان للعلم الحادث فعلم الله تعالى لا يوصف بضرورة و لا كسب و المنطقيون على انهما قسمان لمطلق العلم و علم الله تعالى داخل عندهم في الضروري لعدم توقفه على نظر فعرفه القاضي ابو بكر من المتكلمين بانه العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا اي لزوما لا يقدر المخلوق على الانفكاك عن ذلك العلم مطلقا اي لا بعد الحصول و لا قبله فان عدم القدرة من جميع الوجوه اقوى و اكمل من عدمها من بعض الوجوه دون بعض و لا يخفى ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فخرج بهذا النظري فانه يقدر المخلوق على الانفكاك عنه قبل حصوله بان يترك النظر فيه و ان لم يقدر على الانفكاك عنه بعد حصوله و انما صح تفسيرنا قوله لا يجد بقولنا لا يقدر لانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه و اذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه و انما اخترنا ذلك التفسير لدفع ما اورد على الحد من انه يلزم خروج العلوم الضرورية بلسرها لانها تنفك

بطريان اضداد العلم من النوم والغفلة وبفقد مقتضيه كالحس و الوجدان والتواتر والتجربة و توجه العقل • فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالايراد باق بحاله • قلت المراد باللزوم معناه اللغوي وهو الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور فآخر كلامه تفسير لاوله و تلخيص التعريف ما قيل من ان الضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق و لا شك انه اذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وبالعكس لانه لامعنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل مقدورا يكون تركه الذي هو الانفكاك مقدورا و كذا العكس اي اذا كان الانفكاك مقدورا يكون تركه الذي هو التحصيل مقدورا فمؤدى العبارتين واحد فمن الضروريات المحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا و الا لما عرض الغلط بل يتوقف على امور غير مقدورة لانعلم ماهي و متى حصلت و كيف حصلت بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا فان حصولها دائر على النظر وجودا و عدما فتكون مقدورة لنا اذ لامعنى لمقدورية العلم الا مقدورية طريقه و ذا لاينافي توقفها على تصور الاطراف فتدبر فانه زلت فيه الاقدام و منها المحسوسات بالحواس الباطنة كعلم الانسان بالمه و لذته و منها العلم بالامور العادية و منها العلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها كعلمنا بان النفي والاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان • فان قلت اليس ذلك العلم حاصلا لنا بمجرد الالتفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا لحصوله بل لخصوصية الاطراف مدخل فيه و معنى كون مجرد الالتفات كافيا فيه انه لا احتياج فيه الى سبب آخر لانه سبب تام والنظري هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة والقيد الاخير لاخراج العلم الضروري لانه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة • وقال القاضي ابوبكر واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح • قال الآمدي معنى تضمنه له انهما بحال لو قدر انتفاء الآفات و اضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب كما هو مذهب البعض ولا توليد كما هو مذهب البعض الآخر فان مذهب القاضي ان حصوله عقيب النظر بطريق العادة حال كون عدم انفكاك النظر عنه مختصا حصولا بالنظر فخرج العلم بالعلم بالشيئ الحاصل عقيب النظر فانه غير منفك عن العلم بالشيئ عند القاضي والعلم بالشيئ عقيب النظر لا ينفك عن النظر لكنه لايكون له اختصاص بالنظر لكونه تابعا للعلم بالشيئ سواء كان العلم بالشيئ حاصلا بالنظر او بدونه • ولا يخفى ان تضمن الشيئ للشيئ على وجه الكمال انما يكون اذا كان كذلك فلايرد ان دلالة التضمن على القيدين خفية فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لاطريق لنا الى العلم مقدور سواه فان الالهام والتعليم لكونهما فعـــل الغير غير مقدورين لنا وكذلك التصفية اذ المراد منه ان يكون مقدورا للكل او الاكثر والتصفية ليس مقدورا الا بالنسبة الى الاقل الذي يفني مزاجه بالمجاهدات الشاقة فالنظري و الكسبي عنده متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح

وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغير النظر بناء على جواز طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اى النظري يلازم الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين • [اعلم ان الضروري قد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اى يكون حاصلا من غير اختيار للمخلوق والاكتسابي هو ما يكون حاصلا بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات فى الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلک فى الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر فى الدليل فكل استدلالي اكتسابي دون العكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اى حاصلا بدون الاستدلال هكذا في شرح العقائد النسفي للتفتازاني] • وقال المنطقيون العلم بمعنى الصورة الحاصلة اما بديهي وهو الذي لم يتوقف حصوله على نظر وكسب ويسمى بالضروري ايضا واما نظري وهو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب اي البديهي العلم الذي لم يتوقف حصوله المعتبر في مفهومه فلا يلزم ان يكون للحصول حصول والتوقف فى اللغة درنگ كردن فتعديته بعلى يتضمن معنى الترتب فيفيد قيد التوقف انه لولاه لما حصل وقيد الترتب التقدم فيؤول الى معنى الاحتياج ولذا قيل الضروري ما لا يحتاج في حصوله الى نظر فبالقيد الاول دخل العلم الذي حصل بالنظر كالعلم بان ليس جميع التصورات والتصديقات بديهيا ولا نظريا وبالقيد الثانى العلم الضروري التابع للعلم النظري كالعلم بالعلم النظري فانه وانكان يصدق عليه انه لولا النظر لما حصل لكنه ليس مترتبا على النظر على العلم المستفاد من النظر وان المتبادر من الترتب الترتب بلا واسطة وبما ذكرنا ظهر ان تعريفهما بما لا يكون حصوله بدون النظر والكسب وبما يكون حصوله به ينتقضان طردا وعكسا بالعلمين المذكورين فظهر انه لا يرد على التعريفين ان العلوم النظرية يمكن حصولها بطريق الحدس فلا يصدق تعريف النظر على شيئ من افراده لانه انما يرد لو فسر التوقف على النظر بمعنى انه لولاه لامتنع العلم اما اذا فسر بما ذكرنا اعني لولاه لما حصل فلا • وتفصيل ذلک ان طرق العلم منحصرة بالاستقراء فى البداهة والاحساس والتواتر والتجربة والحدس فاذا كان حصوله بشيئ سوى النظر لم يكن الناظر محتاجا في حصوله الى النظر ولا يصدق انه لولاه لما حصل العلم واذا لم يكن حصوله بما عداه كان في حصوله محتاجا اليه ويصدق عليه انه لولاه لما حصل العلم • ثم ان البديهي والنظري يختلف بالنسبة الى الاشخاص فربما يكون نظري لشخص بديهيا لشخص آخر وبالعكس فقيد الحيثية معتبر فى التعريف وان لم يذكروا واما اختلافهما بالنسبة الى شخص واحد بحسب اختلاف الاوقات فمحل بحث لان الحصول معتبر في مفهومهما

اولا وهوبالنظر اوبدونه وبما حررنا اندفع الشكوك التي عرضت للناظرين فتدبر * تنبيه * قد استفيد من تعريفي البديهي و النظري المطلقين تعريف كلواحد من البديهي و النظري من التصور والتصديق فالتصور البديهي كتصور الوجود و الشيئ و التصديق البديهي كالتصديق بان الكل اعظم من الجزء و التصور النظري كتصور حقيقة الملك و الجن و التصديق النظري كالتصديق بحدوث العالم • ثم التصديق عند الامام لما كان عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة فانما يكون بديهيا اذا كان كلواحد من اجزائه بديهيا و من هٰهنا تراه في كتبه الحكمية يستدل ببداهة التصديقات على بداهة التصورات وعلى هذا ذهب البعض الى عدم جواز استناد العلم الضروري الى النظري و اما عند الحكيم فمناط البداهة و الكسب هو نفس الحكم فقط فان لم يحتج في حصوله الى نظر يكون بديهيا و ان كان طرفاه بالكسب وعلى هذا ذهب البعض الى جواز استناد العلم الضروري الى النظري هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية و ما في شرح المطالع وعلم من هذا انه لا فرق هٰهنا بين المتكلمين و المنطقيين الا بجعلهم الضروري و النظري من اقسام العلم الحادث وجعل المنطقيين الضروري و النظري من اقسام مطلق العلم • و منها مرادف البديهي بالمعنى الاخص على ما ذكرالمولوي عبد الحكيم اي بمعنى الاولي و يؤيده مامر ان الضرورة الذهنية ما يكون تصور طرفيها كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما على ما ذكر شارح المطالع ثم قال في آخر بحث الموجهات البديهي يطلق على معنيين احدهما ما يكفي تصور طرفيه في الجزم بالنسبة بينهما و هو معنى الاوليّ و الثاني ما لا يتوقف حصوله على نظر و كسب انتهى • و منها اليقيني الشامل للنظري و الضروري فالضروري على هذا ما لا تأثير لقدرتنا في حصوله سواء كان حصوله مقدورا لنا بان يكون حصوله عقيب النظر عادة بخلق الله تعالى لا بتأثير قدرتنا فيه او لم يكن حصوله مقدورا لنا و على هذا قال الامام الرازي العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة لها لزوما ضروريا انتهى فان القسم الاول اي الضروري ابتداء هو البديهي و الضروري و القسم الثاني هو الكسبي هٰكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في المقصد الرابع من مرصد العلم •

[**الضرر** هو سيلان الدم من الجراحة كذا في حدود الامراض •]

الضمار بالكسر وفتح الميم المخففة لغة المخفي صفة من الاضمار و هو الاخفاء وشرعا مال زائل اليد غير مرجو الوصول غالبا هكذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة كالمال المغصوب اذا لم يكن عليه بينة او الوديعة المجحودة فانها في حكم المغصوب •

الاضمار عند اهل العربية يطلق على معان • منها اسكان الثاني المتحرك من الجزء كما في عنوان الشرف و عليه اصطلاح العروضيين • وفي بعض رسائل العروض العربي الاضمار و الوقص كلاهما لا يكونان

الا في متفاعلن انتهى و الركن الذي فيه الاضمار يسمى مضمرا بفتح الميم [مثل اسكان تاء مُتَفاعلن ليبقى مُتْفاعلن فينتقل الى مستفعلن •] ومنها الحذف قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في آخر الموقف الاول الاضمار اعم مطلقا من المجاز بالنقصان لانه معتبر فيه تغير الاعراب بسبب الحذف بخلاف الاضمار نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي نضرب فانفجرت انتهى ومثل هذا في القرآن كثير وقد يفرق بين الحذف و الاضمار و يقال ان المضمر ما له اثر في الكلام نحو والقمر قدرناه و المحذوف ما لا اثر له كقوله تعالى و اسأل القرية اي اهلها كما يجيئ في لفظ المقتضي • وفي المكمل الحذف ما ترك ذكره من اللفظ و النية لاستقلال الكلام بدونه كقولك اعطيت زيدا فيقتصر على المفعول الاول و يحذف المفعول الثاني و الاضمار ما ترك من اللفظ و هو مراد بالنية و التقدير كقوله تعالى و اسأل القرية اي اهلها ترك ذكر الاهل و هو مراد لان سوأل القرية محال انتهى • ومنها الاتيـان بالضمير وهو اي الضمير و يسمى بالمضمر ايضا اسم كُني به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره بوجه ما فبقولهم اسم خرج حرف الخطاب وبقولهم كني به خرج لفظ المتكلم و المخاطب و الغائب و المراد بالغائب غير المتكلم و المخاطب اصطلاحا فان الحاضر الذي لا يخاطب يكنى عنه بضمير الغائب وكذا يكنى عن الله تعالى بضمير الغائب وفي توصيف الغائب بقولهم تقدم احتراز عن الاسماء الظاهرة فانها كلها غيب لكن لا بهذا الشرط و قولهم بوجه مّا متعلق بتقدم اى تقدم ذكره بوجه مّا سواء كان التقدم لفظا بان يكون المتقدم ملفوظا تحقيقا مثل ضرب زيد غلامه او تقديرا مثل ضرب غلامه زيد او كان التقدم معنًى بان يكون المتقدم مذكورا من حيث المعنى لا من حيث اللفظ سواء كان ذلك المعنى مفهوما من لفظ بعينه نحو اعدلوا هو اقرب للتقوى فان مرجع ضمير هو العدل المفهوم من اعدلوا او من سياق الكلام نحو ولابويه الاية لانه لما تقدم ذكر الميراث دل على ان ثمه مورثا فكانه تقدم ذكره معنًى او كان التقدم حكما اى اعتبارا لكونه ثابتا في الذهن كما في ضمير الشان و القصة لانه انما جيء به من غير ان يتقدم ذكره قصدا لتعظيم القصة بذكرها مبهمة ليعظم وقعها في النفس ثم يفسرها فيكون ذلك ابلغ من ذكره اولا مفسرا و كذا الحال في ضمير نعم رجلا زيد وربه رجلا [قال السيد السند الشريف الجرجاني الاضمار قبل ذكر المرجع جائز في خمسة مواضع الاول في ضمير الشأن مثل هو زيد قائم و في ضمير القصة نحو هي هند قائمة والثاني في ضمير رب نحو ربه رجلا والثالث في ضمير نعم نحو نعم رجلا زيد والرابع في تنازع الفعلين على مذهب اعمال الفعل الثاني نحو ضربني و اكرمني زيد والخامس في بدل المظهر عن المضمر نحو ضربته زيدا انتهى] • اعلم ان الضمير يقابله الظـاهر و يسمى مظهرا ايضـا • قال الامام الرازي في التفسير الكبير الاسماء على نوعين مظهرة وهي الالفاظ الدالة على الماهية المخصوصة من حيث هي هي كالسواد و البياض و الحجر و الانسان و مضمرة و هي الالفاظ الدالة على شيئ ما هو المتكلم او المخاطب او الغائب من غير دلالة على ماهية

ذلك المعين انتهى * التقسيم * للضمير تقسيمات الاول ينقسم الى متصل و منفصل فالمنفصل المستقل بنفسه اي في التلفظ غير محتاج الى كلمة اخرى قبله يكون كالجزء منها بل هو كالاسم الظاهر كانت في اما انت منطلقا و المتصل غير المستقل بنفسه في التلفظ اي المحتاج الى عامله الذي قبله ليتصل به و يكون كالجزء منه كالالف في ضربا كذا في الفوائد الضيائية • و الثاني الى مرفوع و هو ما يكنى به عن اسم مرفوع كهو في فعل هو فانه كناية عن الفاعل الغائب و منصوب و هو ما يكنى به عن اسم منصوب نحو ضربت اياك فاياك كناية عن اسم منصوب و مجرور و هو ما يكنى به عن اسم مجرور نحو بك • و الثالث الى البارز و المستكن المسمى بالمستتر ايضا فالبارز مالفظ به نحو ضربت و المستكن مانوي منه و لذا يسمى منويا ايضا نحو ضرب اي ضرب هو و المستكن اما ان يكون لازما اي لا يسند الفعل الا اليه و ذلك في اربعة افعال وهي افعل و نفعل و تفعل للمخاطب و افعلْ او غير لازم و هو ما يسند اليه عامله تارة و الى غيره اخرى كالمنوي في فعل و يفعل و في الصفات تقول ضرب زيد و ما ضرب الا هو و زيد ضارب غلامه و هند زيد ضاربته هي • ثم اعلم ان الضمير المرفوع المتصل قد يكون بارزا و قد يكون مستكنا و اما ضمير المنصوب و المجرور المتصل فلا يكونان الا بارزين لان الاستتار من خواص المرفوع المتصل لشدة اتصاله بالعامل و انما قيد المرفوع بالمتصل لامتناع استتار المنفصل في العامل لانفصاله هذا كله خلاصة ما في الضوء و الحاشية الهندية الا ان فيها ان هذا التقسيم للمتصل و هكذا في الفوائد الضيائية و من انواع الضمير ضمير الشأن و القصة و هو ضمير غائب يتقدم الجملة و يعود الى ما في الذهن من شأن او قصة فان اعتبر مرجعه مذكرا سمي ضمير الشان و ان اعتبر مونثا سمي ضمير القصة رعاية للمطابقة نحو انه زيد قائم و تفسر ذلك الضمير لابهامه الجملة المذكورة بعده * فائدة * قد يوضع المظهر موضع المضمر و ذلك اي وضع المظهر موضع المضمر ان كان في معرض التفخيم جاز قياسا و الا فعند سيبويه يجوز في الشعر و يشترط ان يكون بلفظ الاول • وعند الاخفش يجوز مطلقا و عليه قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضيع اجر مَنْ احسن عملا اي لا نضيع اجرهم كذا ذكر عبد الغفور في بحث المبتدأ والخبر •

الاضمار على شريطة التفسير

الاضمار على شريطة التفسير هو عند النحاة حذف عامل الاسم بشرط تفسير ذلك العامل بما بعده و ذلك الاسم يسمى بالمضمر على شريطة التفسير و بالمضمر عامله على شريطة التفسير ثم ان ذلك الاسم قد يكون مرفوعا بفعل مضمر يفسره الظاهر نحو هل زيد خرج فارتفاع زيد بفعل مضمر يفسره الظاهر اي هل خرج زيد خرج و ليس ارتفاعه بالابتدأ لان هل يقتضي الفعل فلا يليه الاسم الا نادرا و هكذا حكم الاسم الواقع بعد لو وإنْ و اذا وهلاّ و الاّ و نحو ذلك لما فيهما من اقتضاء الفعل و قد يكون منصوبا نحو قولك عبدَ الله ضربته فعبد الله منصوب باضمار فعل يفسره الظاهر بمعنى ضربت عبد الله ضربته هكذا في الضوء •

[فصل الطاء المهملة * الضبط في اللغة عبارة عن الجزم و في الاصطلاح اسماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل مجهوده و الثبات عليه بمذاكرته الى حين ادائه الى غيره كذا في الجرجاني •]

[الضابطة حكم كلي ينطبق على جزئيات و الفرق بين الضابطة و القاعدة ان القاعدة تجمع فروعا من ابواب شتى و الضابطة تجمعها من باب واحد هكذا في الفن الثاني من الاشباه و النظائر •]

[الضاغوط هو الكابوس كذا في حدود الامراض •]

[ضغط العين علة يجد العليل في وسط العين كانه جفاء ينضغط و يكون معه الم شديد و امتناع عن الحركة و يرمض و يدمع و محل هذه العلة الجلد به هكذا في حدود الامراض •]

[ضغط القلب بالفتح مرض يحس الانسان قلبه كانه يضغط و يعصر ثم يغشى عليه و يسيل من فمه لعاب كثير و سببه سوداء قليل يترشح على القلب كذا في حدود الامراض •]

فصل العين المهملة * الاضجاع بالجيم اسم الامالة كما يجيئ في فصل اللام من باب الميم •

المضارع بكسر الراء عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب و العجم و هو مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن مرتان كما في عنوان الشرف • و در عروض سيفي ميگويد اصل اين بحر مثمن است يعني مفاعيلن فاعلاتن چهار بار و مسدس هم مستعمل مي‌شود • وعند النحاة فعل يشبه الاسم باحد حروف نايت لفظا لوقوعه مشتركا بين الحال و الاستقبال و تخصيصه بالسين او سوف او اللام كما يقع الاسم مشتركا بين المعاني و تخصص احدها بالقرينـــة و معنى و استعمالا ايضا و صيغته يفعل و اخواته و طريقة اخذه من الماضي معروفه في الكتب النحوية و الصرفية • و قال البعض المضارع حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال كما في الوافي • و مضارع المضاف عندهم هو مشابه المضاف ويجيئ في فصل الفاء •

[ضفدع اللسان غدة صلبة تعرض تحت اللسان شبيهة بالضفدع ما يفيد دواء الاشقها فيخرج منها حجر صلب ذوخشونة كذا في حدود الامراض •]

الضلع بالكسر و سكون اللام و فتحها لغة صغير من عظام الجنب ويستعمل بمعنى الحاجب • و في اصطلاح المهندسين و المحاسبين يطلق على خط مستقيم من الخطوط المحيطة بالزوايا و بالسطوح ذوات الزوايا و على الجذر قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات وضلعا في المساحة و ذلك لان اهل المســاحة يسمون الخطوط المستقيمة المحيطة بالزوايا و بالسطوح ذوات الزوايا بالاضلاع و السطح المربع الذي زواياه قوائم و اضلاعه متساوية و هو الحاصل من ضرب ضلع من اضلاعه في نفسه فالمجذور في العدد بمنزلة السطح المربع و الجذر بمنزلة الضلع فبهذا الاعتبار يطلق الضلع على الجذر

والمربع على المجذور * اعلم ان الشكل الذي اضلاعه اربعة يسمى بذي الاضلاع الاربعة و الذي اضلاعه ازيد من الاربع يسمى بكثير الاضلاع فان احاطت به خمسة اضلاع يسمى ذا خمسة اضلاع فان كانت تلك الاضلاع متساوية يسمى المخمس و ان احاطت به ستة اضلاع فانكانت متساوية يسمى بالمسدس وقس على هذا الى العشرة ثم يقال بعد العشرة ذو احد عشر ضلعا و ذو اثنى عشر ضلعا و هكذا الى غير النهاية سواء كانت تلك الاضلاع متساوية اولم تكن هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب * وضلع الكرة قد مر بيانه في لفظ السطح في فصل الحاء من باب السين *

فصل الفاء * **الضعف** بالفتح و الضم و سكون العين خلاف القوة و يسمى لا قوة ايضا وهو قسم من الاستعداد كما يجيئ * وعند اهل الصرف كون الكلمة بحيث يقع في ثبوتها كلام كما مر في لفظ الشاذ * و عند اهل المعاني ان يكون تأليف اجزاء الكلام على خلاف القانون النحوي المشهور فيما بين الجمهور و هو مخل بفصاحة الكلام و المراد بشهرته ظهوره على الجمهور فلا يرد ان قانون جواز الاضمار قبل الذكر ايضا مشهور فلا يكون مثل ضرب غلامه زيدا ضعيفا اذ كل من سمع قانون عدم الجواز سمع قانون الجواز لكن يرد على ما ذكروا ان العرب لم يعرف القانون النحوي فكيف يكون الخلوص عن مخالفة القانون النحوي معتبرا في مفهوم الفصاحة في لغتهم فالصواب ان يقال و علامة الضعف ان يكون تأليف اجزاء الكلام الخ كما في الاطول والفرق بينه و بين التعقيد اللفظي يجيئ في فصل الدال من باب العين * و در جامع الصنائع گويد ضعف تأليف آنكه لفظى را كه البته مقدم بايد داشت مؤخر كند و آنرا كه مؤخر بايد كرد مقدم كند مثاله * شعر * مجنون عشق را دگر امروز حالت است * اسلام دين ليلي و ذكر ضلالت است * مى بايست لفظ امروز را بر لفظ دگر مقدم ذكر كند انتهى * وعند المحدثين كون الحديث بحيث لا يوجد فيه شرط واحد او اكثر من شروط الصحيح او الحسن و ذلك الحديث يسمى ضعيفا * [و ضعف الحديث يكون تارة لضعف بعض الرواة من عدم العدالة او سوء الحفظ او تهمة في العقيدة و تارة بعلل اخرى مثل الارسال و الانقطاع و التدليس كذا في الجرجاني] و تتفاوت مراتب الضعف كمراتب الصحة و الحسن فاعلاها بالنظر الى طعن الراوي ما انفرد به الوضاع ثم المتهم به ثم الكذاب ثم الفاسق ثم فاحش الغلط ثم فاحش المخالفة ثم المختلط ثم المبتدع ثم مجهول العين او الحال وبالنظر الى السقط المعلق بحذف السند كله من غير ملتزم الصحة ثم المعضل ثم المرسل الجلي ثم الخفي ثم المدلس ولا انحصار في هذه المراتب هكذا في شرح النخبة * وقال القسطلاني الضعيف ما قصر عن درجة الحسن وتتفاوت درجاته في الضعف بحسب بعده من شروط الصحة والمضعف مالم يجمع على ضعفه بل الضعف في متنه او سنده لبعضهم و تقوية للبعض الآخر و هو اعلى من الضعيف * وفي البخاري منه انتهى * [و الضعيف من اللغات ما انحط عن درجة الفصيح و المنكر منها

اضعف منه و اقل استعمالا بحيث انكره بعض ائمة اللغة و لم يعرفه و المتروك منها ما كان قديما من اللغات ثم ترک و لم يستعمل هكذا في كليات ابى البقاء •]

التضعيف هو عند المحاسبين زيادة عدد على نفسه كزيادة الاربعة على الاربعة التي تحصل منها ثمانية فذلک العدد يسمى مضعفا بالفتح والذي يحصل من تلک الزيادة يسمى حاصل التضعيف كالثمانية في المثال المذكور وقد يستعمل التضعيف بمعنى الضرب كما في بعض حواشي تحرير اقليدس والمضعف عند المحدثين عرفت قبيل هذا •

المضاعف اسم مفعول من ضاعف يضاعف هو في اصطلاح الصرفيين ان يجتمع الحرفان المتماثلان او المتقاربان في كلمة اوكلمتين او التقى احد المثلين بالآخر في كلمة واحدة وقد افترق بينهما باحد المثلين الآخرين على سبيل التضايف اي الاختلاط و يقال له اصم ايضا لشدته كذا في بعض شروح المراح فقوله هو ان يجتمع الخ اشارة الى مضاعف الثلاثي وقوله التقى الخ اشارة الى مضاعف الرباعي و فيه مخالفة للمشهور و هو ان المضاعف في الثلاثي هو ما كرر فيه حرفان اصليان على ما مر في لفظ البناء لانه على هذا يكون مثل الوتد مضاعفا مع انه ليس مضاعفا على المشهور و يكون مثل قد جاء اشراطها ايضا مضاعفا و هو ليس بمضاعف على المشهور [و الحاصل ان المضاعف من الثلاثي مجردا او مزيدا فيه ما كان عينه و لامه من جنس واحد كرّ واعدّ و من الرباعي ما كان فاءه و لامه الاولى من جنس واحد وكذلک عينه و لامه الثانية من جنس واحد نحو زلزل و تقلقل كذا في الجرجاني •]

الاضافة هي عند النحاة نسبة شيئ الى شيئ بواسطة حرف الجر لفظا او تقديرا مرادا و الشيئ يعم الفعل و الاسم والشيئ المنسوب يسمى مضافا و المنسوب اليه مضافا اليه وقيد بواسطة حرف الجر احترازعن مثل الفاعل و المفعول نحوضرب زيد عمروا فان ضرب نسب اليهما لكن لا بواسطة حرف الجر واللفظ بمعنى الملفوظ مثاله مررت بزيد فان مررت مضاف و زيد مضاف اليه والتقدير بمعنى المقدر مثاله غلام زيد فان الغلام مضاف بتقدير حرف الجر الى زيد اذ تقديره غلام لزيد وقولنا مرادا حال اي حال كون ذلک التقدير اي المقدر مرادا من حيث العمل بابقاء اثره و هو الجر فخرج منه قمت يوم الجمعة فانه و ان نسب اليه قمت بالحرف المقدر و هو في لكنه غير مراد اذ لواريد لانجر و كذا ضربته تأديبا و هذا مبني على مذهب سيبويه والمصطلح المشهور فيما بينهم ان الاضافة نسبة شيئ الى شيئ بواسطة حرف الجر تقديرا وبهذا المعنى عدت في خواص الاسم وشرط الاضافة بتقدير الحرف ان يكون المضاف اسما مجردا عن التنوين و هذه قسمان معنوية اي مفيدة معنًى في المضاف تعريفا اذا كان المضاف اليه معرفة او تخصيصا اذا كان نكرة و تسمى اضافة محضة ايضا وعلامتها ان يكون المضاف غير صفة مضافة الى معمولها سواء كان ذلک المعمول فاعلها او مفعولها قبل الاضافة كغلام زيد و كريم البلد

و هي بحكم الاستقراء اما بمعنى اللام فيما عدا جنس المضاف اليه و ظرفه نحو غلام زيد و اما بمعنى من في جنس المضاف نحو خاتم فضة و اما بمعنى في في ظرفه نحو ضرب اليوم و اضافة العام من وجه الى الخاص من وجه اضافة بيانية بتقدير من كخاتم فضة و اضافة العام مطلقا الى الخاص مطلقا اضافة بيانية ايضا الا انه بمعنى اللام عند الجمهور و بمعنى من عند صاحب الكشاف كشجر الاراك و لفظية اي مفيدة للخفة في اللفظ و تسمى غير محضة ايضا و علامتها ان يكون المضاف صفة مضافة الى معمولها مثل ضارب زيد و حسن الوجه و حرفها ما هو ملايمها اي ما يتعدى به اصل الفعل المشتق منه المضاف نحو راغب زيد فانه مقدر بالى اي راغب الى زيد اذا جعلت اضافته الى المفعول و ليست منها اضافة المصدر الى معموله خلافا لابن برهان و كذا اضافة اسم التفضيل ليست منها خلافا للبعض * اعلم ان القول بتقدير حرف الجر في الاضافة اللفظية هو المصرح به في كلام ابن الحاجب لكن القوم ليسوا قائلين بتقدير الحرف في اللفظية فعلى هذا تعريف الاضافة لا يشتملها ففي تقسيم الاضافة بتقدير الحرف الى اللفظية و المعنوية خدشة و قد تكلف البعض في اضافة الصفة الى مفعولها مثل ضارب زيد بتقدير اللام تقوية للعمل اي ضارب لزيد و في اضافتها الى فاعلها مثل الحسن الوجه بتقدير من البيانية فان ذكر الوجه في قولنا جاءني زيد الحسن الوجه بمنزلة التمييز فان في اسناد الحسن الى زيد ابهاما فانه لا يعلم ان اي شيء منه حسن فاذا ذكر الوجه فكانه قال من حيث الوجه هكذا يستفاد من الكافية و شروحه و الارشاد و الوافي * و عند الحكماء يطلق بالاشتراك على ثلثة معان * الاول النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها تعقل بالقياس الى البنوة و انها اي البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة و هي بهذا المعنى تعد من المقولات من اقسام مطلق النسبة فهي اخص منها اي من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن مثلا حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الاين و اذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل اضافة لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اي متمكنا فيه فالمكانية و المتمكنية من مقولة الاضافة و حصول الشيء في المكان نسبة معقولة بين ذات الشيء و المكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من هذه المقولة فاتضح الفرق بين الاضافة و مطلق النسبة و تسمى الاضافة بهذا المعنى مضافا حقيقيا ايضا * و الثاني المعروض لهذا العارض كذات الاب المعروضة للابوة * و الثالث المعروض مع العارض و هذان يسميان مضافا مشهوريا ايضا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده و المعروض وحده و المجموع المركب منهما كذا في شرح المواقف لكن في شرح حكمة العين ان المضاف المشهوري هو المجموع المركب حيث قال و المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة كالابوة و البنوة و هو الحقيقي و على المركب منها و من معروضها و هو المضاف المشهوري كالاب و الابن

و على المعروض وحده انتهى * قال السيد السند في حاشيته الظاهر ان اطلاق المضاف على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعروضية لا يقال فما الفرق بينه و بين المشهوري لانا نقول العارض مأخوذ ههنا بطريق العروض و هناك بطريق الجزئية * فان قلت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات و الابوة معا و الا لم يصدق عليه الحيوان * قلت المضاف المشهوري هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه و الابوة داخلة في المفهوم و ان كانت خارجة عما صدق عليه * و التفصيل ان الابوة مثلا يطلق عليها المضاف لا لانها نفس مفهومه بل لانها فرد من افراده فله مفهوم كلي يصدق على هذه الاضافات و لذا اعتبرت الابوة مع الذات المتصفة بها مطلقة او معينة و يحصل مفهوم مشتمل على الاضافة الحقيقية و عيّن بازائه لفظ الاب اطلق المضاف عليه لا لانها مفهومه بل لانه فرد من افراد مفهومه فله معنى كلي شامل لهذه المفهومات المشتملة على الاضافات الحقيقية ثم اذا اعتبر معروض الاضافات على الاطلاق من حيث هي معروضات و عيّن لفظ بازائه حصل له مفهوم ثالث مشتمل على المعروض و العارض على الاطلاق لا يصدق على الابوة و لا على مفهوم الاب بل على الذات المتصفة بها فكما ان مفهوم الاب مع تركبه من العارض والمعروض لا يصدق الا على المعروض من حيث هو معروض فكذلك المفهوم الثالث للمضاف و انكان مركبا من العارض و المعروض على الاطلاق لا يصدق الا على المعروض من حيث هو معروض فقد ثبت ان المضاف يطلق على ثلثة معان و ارتفع الاشكال انتهى * تنبيه * قولهم المضاف ما تعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير اذ حينئذ تدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم الابتعقل الغير اى هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها و اذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب و بقي التعريف متناولا للمضاف الحقيقي و احد القسمين من المشهوري اعني المركب واما القسم الآخر منه اعني المعروض وحده فليس لهم غرض يتعلق به في مباحث الاضافة و لو اريد تخصيصه بالحقيقي قيل ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذي سبق فان المركب مشتمل على شيئ آخر كالانسان مثلا * التقسيم * للاضافة تقسيمات * الاول الاضافة اما ان تتوافق من الطرفين كالجوار و الاخوة و اما ان تتخالف كالابن و الاب و المتخالف اما محدود كالضعف و النصف اولا كالاقل و الاكثر * و الثاني انه قد تكون الاضافة بصفة حقيقية موجودة اما في المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق و كلواحد من العاشقية و المعشوقية انما يثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه و اما في احدهما فقط كالعالمية فانها بصفة موجودة في العالم و هو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان تكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه به و قد لا تكون بصفة حقيقية اصلا كاليمين و اليسار اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيا منا و كذا المتياسر * و الثالث قال ابن سينا تكاد تكون الاضافات

منحصرة في اقسام المعادلة و التي بالزيادة و التي بالفعل و الانفعال و مصدرهما من القوة و التي بالمحاكاة فاما التي بالمعادلة فكالمجاورة والمشابهة و المماثلة والمساواة و اما التي بالزيادة فاما من الكم و هو الظاهر و اما من القوة فكالغالب و القاهر والمانع و اما التي بالفعل و الانفعال فكالاب و الابن و القاطع و المنقطع و اما التي بالمحاكاة فكالعلم و المعلوم و الحس و المحسوس فان العقل يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس • و الرابع الاضافة قد تعرض المقولات كلها بل الواجب تعالى ايضا كالاول فالجوهر كالاب و الابن والكم كالصغير والكبير والكيف كالاحر و الابرد و المضاف كالاقرب و الابعد و الاين كالاعلى والاسفل و متى كالاقدام و الاحداث والوضع كالاشد انحناء او انتصابا و الملك كالاكسى و الاعرى و الفعل كالاقطع و الانفعال كالاشد تسخنا * فائدة * قد يكون لها من الطرفين اسم مفرد مخصوص كالابوة و البنوة او من احدهما فقط كالمبدئية اولايكون لها اسم مخصوص لشيئ من طرفيها كالاخوة * فائدة * قد يوضع لها و لموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم على الاضافة بالتضمن سواء كان مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح و زيادة توضيح المباحث في شرح المواقف •

التضايف كون الشيئين بحيث لا يمكن تعقل كلواحد منهما الا بالقياس الى الآخر كذا في المطول في بحث الوصل و الفصل [وقيل كون الشئيين بحيث يكون تعلق كل واحد منهما سببا لتعلق الآخر به كالابوة والبنوة و مآل التعريفين واحد و المتضايفان هما المتقابلان الوجوديان اللذان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر او يقال بحيث يكون تعلق كل منهما سببا لتعلق الآخر به كذا في الجرجاني •]

المضاف قد عرفت معناه في ضمن ذكر لفظ الاضافة [وهو ان المضاف كل اسم اضيف الى اسم آخر فان الاول يجر الثاني و يسمى الجار مضافا و المجرور مضافا اليه و المضاف اليه كل اسم نسب اليه شيئ بواسطة حرف الجر لفظا نحو مررت بزيد او تقديرا نحو غلام زيد و خاتم فضة مرادا و احترز بقوله مرادا عن الظرف نحو صمت يوم الجمعة فان يوم الجمعة نسب اليه شيئ و هو صمت بواسطة حرف الجر و هو في و ليس ذلك الحرف مرادا و الا لكان يوم الجمعة مجرورا الا ان يقال انه منصوب بنزع الخافض نحو اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم كذا في الجرجاني] و اما المشبه بالمضاف ويقال له المضارع للمضاف ايضا فهو عند النحاة عبارة عن اسم تعلق به شيئ هو من تمام معناه اي يكون ذلك الشيئ من تمام ذلك الاسم معنًى لا لفظا فخرج الاسم الذي يتم بشيئ لفظا كالمضاف والتثنية و الجمع و الاسم المنون و معنى التمامية معنًى ان ذلك الاسم لا يفيد ما قصد منه تاما بدون ضمه اما ان لا يفيد بدونه شيئا كما في يا ثلثة وثلثين اويفيد معنى ناقصا كما في يا طالعا جبلا و يا حليما لا تعجل لكون النسبة الى المعمول و الصفة معتبرة معه و تلك لا تحصل الا بذكرهما الاترى ان المقصود بالنداء في يا طالعا جبلا ليس مطلق الطالع بل طالع الجبل وفي يا حليما لا تعجل ليس مطلق

الحليم بل الحليم الموصوف بعدم العجلة * قال في العباب الذي يدل على ان الصفة من تمام الموصوف انك اذا قلت جاءني رجل ظريف وجدت دلالة لاتجدها اذا قلت جاءني رجل لان الاول يفيد الخصوص دون الثاني فمشابه المضاف ثلثة اقسام لان ذلك الشيئ الذي تعلق بمشابه المضاف معنًى اما معمول له نحو يا خيرا من زيد و يا طالعا جبلا و يا مضروبا غلامه و يا حسنا وجه اخيه فاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و نحوها من الصفات مع معمولاتها من قبيل المشابه للمضاف و اما معطوف عليه عطف النسق على ان يكون المعطوف والمعطوف عليه اسما لشيئ واحد سواء كان علما نحو يا زيد او عمرو اذا سميت شخصا بذلك المجموع او لم يكن نحو يا ثلثة وثلثين لان المجموع اسم لعدد معين و انتصب الجزء الاول للنداء و الثاني بناء على الحال السابق اعني متابعة المعطوف للمعطوف عليه في الاعراب و ان لم يكن فيه معنى العطف وهذا كخمسة عشر الا انه لم يركب لفظه تركيبا امتزاجيا بل ابقي على حالة العطف فلافرق في مثل هذا بين ان يكون علما اولا فانه مضارع للمضاف لارتباط بعضه ببعض من حيث المعنى كما في ياخيرا من زيد و هذا ظاهر مذهب سيبويه * وقال الاندلسي و ابن يعيش هو انما يضارع المضاف اذا كان علما و اما اذا لم يكن علما فلا فلا يقال عندهما في غير العلم يا ثلثة و ثلثين بل يا ثلثة و الثلثون كيازيد والحارث هذا اذا قصدت جماعة معينة ويقال يا ثلثة و ثلثين اذا قصدت جماعة غير معينة و الاول اولى اي قول سيبويه لطول المنادى قبل النداء و ارتبـــاط بعضه ببعض من حيث المعنى و انما قيد المعطوفان بكونهما اسما لشيئ واحد اذ لو لم يكن كذلك لم يكن شبها للمضاف لجواز جعله مفردا معرفة لاستقلاله نحو يا رجل و امرأة * واما نعت هو جملـــة او ظرف نحو يا حافظا لاينسي و الا يا نخلة من ذات عرق و اما المنعوت بالمفرد نحو يا رجلا صالحا فليس مما ضارع المضاف على الصحيح و هذا القسم الثالث لا يعتبر في باب النداء لا مطلقا و ذلك لان الصفة بمنزلة الجزء من الموصوف في كون مجموعهما اسما لشيئ واحد و هو الذات الموصوفة كما في يا ثلثة و ثلثين في العدد بخلاف سائر التوابع من البدل و عطف البيان و التأكيد فلا يجوز ان يكون المنادى المتبوع لها مضارعا للمضاف فالمنعوت باعتبار خروج النعت عنه غير داخل في تعريف شبه المضاف و باعتبار كونه كالجزء منه داخل في تعريفه فاذا كان النعت جملة او ظرفا فهو مما ضارع المضاف في باب المنادى لا ما اذا كان مفردا لان نحو يا حافظا لا ينسي من باب نداء الموصوف بتقدير انه كان موصوفا بالجملة قبل النداء فكان مضارعا للمضاف كالمعطوف عليه قبل النداء لامتناع تعريف صفته اذ الجملة لا تتعرف بحال فعند قصد التعريف في المنادى الموصوف بالجملة لابد من هذا التقدير لئلا يلزم توصيف المعرفة بالنكرة بخلاف الموصوف بالمفرد فان قصد التعريف فيه لا يحوج الى جعله من باب نداء الموصوف حتى يكون مما ضارع المضاف لامكان تعريف صفته بادخال اللام بان يقال يارجل الصالح فاشتراط الجملة في كون المنادى المنعوت

شبيها للمضاف انما هو ليرتفع احتمال كونه كما هو اصله فيتأكد جانب الجزئية و تتحقق المشابهة بلا ريب فان المعتبر الشبه بالمضاف لاشبه الشبه بخلاف المنعوت بالمفرد • فان قيل فليجعل الجملة صلة الذي بتقدير يا حافظا الذي لاينسى حتى لايضطر الى جعله من باب نداء الموصوف قبل النداء موضع الاختصار الترى الى الترخيم و حذف حرف النداء و في ذكر الموصول اطالة و من ههنا ظهر الفرق بين جعل الموصوف بالجملة و الظرف شبيها للمضاف في باب المنادى دون باب لا لنفي الجنس فلا يقال لا حليما لا يعجل بل لا حليم لايعجل لتحقق الشبه بتأكد جانب الجزئية في الاول دون الثاني و اندفع ما قيل ان معنى تماميته في تعريف شبه المضاف ان ذلك الشيء من تمامه في اعتباراتهم لداع معنوي كما في القسمين الاولين او لاضطراري كما في القسم الثالث لان كونه من تمامه في اعتباراتهم لا يخلو من ان يكون من حيث المعنى او من حيث اللفظ و الثاني باطل فتعين الاول هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الغفور وعبد الحكيم و الهداد في حواشي الكافية •

فصل القاف * **ضيق النفس** عند الاطباء هو الربو كما في القانونچة • و في الاقسرائي ضيق النفس عبارة عن ان لايجد الهواء المتصرف فيه بالتنفس منفذا الاضيقا لايجري فيه الا قليلا قليلا و اما الآفة في النفس لآفة العصب و الحجاب فالاولى ان يعدّ من باب عسر النفس لا من ضيقه ان المراد بضيقه ان يكون لآفة سببها ضيق المجرى و آفة العصب و الحجاب ليست من ضيقه في شيء و ضيق النفس اعم من الخناق في الوجود • و اما الربو فهو عسر في النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعب و هو ان لا يخلو عن سرعة و تواتر و صغر سواء كان معه اولا هذا كلام الشيخ و السمرقندي لم يفرق بين ضيق النفس و الدهر وجعل الالفاظ الثلثة مترادفة • [و في حدود الامراض قال القرشي اذا كان دخول الهواء عند الاستنشاق و خروجه عند رد النفس كانما هو في منفذ ضيق قيل له ضيق النفس انتهى •]

التضييق عند اهل المعاني هوا مجاز التقدير و يجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الواو •

فصل الكاف * **الضحك** بالكسر و الفتح و سكون الحاء و بكسرتين و بفتح الاول وكسر الثاني كما في المنتخب [و هو كيفية غير راسخة تحصل من حركة الروح الى الخارج دفعة بسبب تعجب يحصل للضاحك كذا في الجرجاني • و في كليات ابي البقاء ان القهقهة هي بِدْو نواجذه مع صوت و الضحك بلا صوت و التبسم دون الضحك نظير ذلك النوم و النعاس و السنة • و قيل انبساط الوجه بحيث يظهر الاسنان من السرور ان كان بلا صوت فتبسم و ان كان بصوت يسمع من بعيد فقهقهة و الا فضحك انتهى] قيل هو و القهقهة مترادفان و هو ان يقول قه قه الا ان الاكثرين على ان الضحك هو ما يكون مسموعا له فقط و القهقهة ما يكون مسموعا له و لغيره و ما لا يكون مسموعا له و لغيره يسمى تبسما كذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي • و الضاحك اسم فاعل من الضحك بمعنى خندة كننده و ضاحكة يكي

از چهار دندان كه از پس و پيش بود و ضواحك جمع ضاحكه و ويرا ضاحكه ازان جهت گويند كه در خنده پيدا ميشود كذا في بحر الجواهر • وضاحك نزد اهل رمل اسم شكلي است كه آنرا لحيان نيز گويند بدين صورت ⁝ •

[الضحكة على وزن الصفرة من يضحك عليه الناس وبوزن الهمزة من يضحك هو على الناس كذا في الجرجاني •]

فصل اللام * الضلالة مقابل الاهتداء كما ان الاضلال مقابل الهداية و يجيئ في فصل الياء من باب الهاء •

[الضلال في مقابلة الهدي و الغي في مقابلة الرشد يقال ضل بعيري و لا يقال غوي و الضلال ان لا يجد السالك الى مقصده طريقا اصلا و الغواية ان لايكون له الى المقصد طريق مستقيم • وقيل الضلال ان تخطئ الشيئ في مكانه و لم تهتد اليه و النسيان ان تذهب عنه بحيث لا يخطر ببالك • وقيل الضلال العدول عن الطريق المستقيم ويضاده الهداية • وقيل فقدان مايوصل الى المطلوب • وقيل هي سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب فالهداية انما تتحقق بسلوك طريق واحد مستقيم لان الطريق المستقيم واحد والضلالة من وجوه شتى لان خلاف المستقيم متعدد هكذا في كليات ابى البقاء •]

[الضال المملوك الذي ضل الطريق الى منزل مالكه من غير قصد بخلاف الآبق فانه الذي فرّ من منزل المالك قصدا كذا في الجرجاني •]

[فصل الميم * الضمة هي عبارة عن تحريك الشفتين بالضم عند النطق فيحدث من ذلك صوت خفي مقارن للحرف ان امتد كان واوا وان قصر كان ضمة و الفتحة عبارة عن فتح الشفتين عند النطق بالحروف و حدوث الصوت الخفي الذي يسمى فتحة وكذا القول في الكسرة و السكون عبارة عن خلو العضو عن الحركات عند النطق بالحروف و لا يحدث بغير الحرف صوت فينجزم عند ذلك اي ينقطع فلذلك يسمى جزما اعتبارا بانجزام الصوت و هو انقطاعه و سكونا اعتبارا بالعضو الساكن فقولهم ضم و فتح و كسر هو من صفة العضو و اذا سميت ذلك رفعا و نصبا و جرا و جزما فهو من صفة الصوت و عبّروا عن هذه بحركات الاعراب لانه لا يكون الا بسبب و هو العامل كما ان هذه الصفات انما تكون بسبب و هو حركة العضو و عبّروا عن احوال البناء بالضمة و الفتحة و الكسرة و السكون لانه لا يكون بسبب اعني بعامل كما ان هذه الصفات يكون وجودها بغير آلة و الضمة و الفتحة و الكسرة بالتاء واقعة على نفس الحركة لا يشترط كونها اعرابية او بنائية لكنها اذا اطلقت بلا قرينة يراد بها الغير الاعرابية و يسمى ايضا رفعا و نصبا و جرا اذا كانت اعرابية كما عرفت و لا يختص بها بل معناها شامل للحروف الاعرابية ايضا • قال بعضهم الضم و الفتح و الكسر مجردة عن التاء القاب البناء و الوقف و السكون يختص بالبنائي و الجزم بالاعرابي

و سمى سيبويه حركات الاعراب رفعا و نصبا و جرا و جزما و حركات البناء ضما و فتحا و كسرا ووقفا فاذا قيل هذا الاسم مرفوع او منصوب او مجرور علم بهذه الالقاب ان عاملا عمل فيه يجوز زواله و دخول عامل يعمل خلاف عمله هكذا في كليات ابى البقاء •]

فصل النون * الضمان بالفتح و تخفيف الميم هو الكفالة كما يجيئ في فصل اللام من باب الكاف [و الصحيح ان الضمان اعم من الكفالة لان من الضمان ما لا يكون كفالة كما يظهر من تفسير ضمان الغصب و هو عبارة عن رد مثل الهالك ان كان مثليا او قيمته ان كان قيميا و تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب و هو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و تقديره بالقيمة ثابت بالسنة و هو قوله عليه الصلوة و السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا و كلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين هكذا في كليات ابى البقاء •]

[ضمان الدرك و هو التزام تخليص المبيع عند الاستحقاق او رد الثمن الى المشتري بان يقول تكفلت بما يدركك في هذا البيع كذا فى الجرجاني •]

[ضمان الرهن و هو كونه مضمونا بالاقل من الدين او القيمة كذا فى الجرجاني •]

[ضمان المبيع و هو كونه مضمونا بالثمن سواء كان مثل القيمة او اقل او اكثر كذا فى الجرجاني •]

مضمون الجملة عند النحاة قد يراد به مصدر تلك الجملة المضاف الى الفاعل اى فيما اذا كان مناط الفائدة نسبة المسند الي الفاعل فمضمون قام زيد مثلا قيام زيد و الى المفعول اي فيما اذا كان مناط الفائدة النسبة الايقاعية فمضمون ضرب زيد على البناء للمفعول ضربُ زيد بمعنى مضروبية زيد و المصدر المقيد بالحال فيما اذا كان مناط الفائدة الحال نحو اصحب مع زيد مسرورا فاما ان تدفعه او ينفعك فان مضمون الجملة هنا صحبة زيد وقت السرور فاحفظه فانه من المواهب الدقيقة الجليلة هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث المفعول المطلق و قد يراد به ما يفهم من الجملة و لم تكن الجملة موضوعة له كالاعتراف المفهوم من قولنا له عليّ الف درهم و الحق المفهوم من قولنا زيد قائم كذا ذكر ابو البقاء في حاشية الفوائد الضيائية في هذا المقام •

مضمون اللغتين نزد بلغاء آنست كه كاتب يا شاعر كلامي آرد كه متضمن دو لغت باشد يعنى در دو زبان توان خواند مثال • شعر • بهاي خانَ داري با بها كن • هوا داري و ناداني رها كن • معنى فارسي ظاهر است اما معني عربي اينكه بها نام شخصى است مضاف بسوي ياء متكلم يعني بهاي من خانَ

داري يعني خيانت كرد درسراي من با بها كن يعني بردر سراي من باش هوا داري يعني فرود آمد درسراي من ونادانى يعني ندا كرد مرا رها كن يعني پس سراي باش كذا في مجمع الصنائع وامير خسرو دهلوي قدس سره اين را بذى الرويتين مسمى ساخته و فرق ميان اين و ميان ذو المعنيين غامض آنست كه اينجا تمام تركيب متضمن دو لغت است و آنجا تضمن دو لغت در يک لفظ است چنانكه در جامع الصنائع گفته ٭

التضمين عند اهل العربية يطلق على معان ٭ منها اعطاء الشيء معنى الشيء وبعبارة اخرى ايقاع لفظ موقع غيره لتضمنه معناه ويكون في الحروف و الافعال و ذلك بان تضمن حرف معنى حرف او فعل معنى فعل آخر و يكون فيه معنى الفعلين معا و ذلك بان يأتي الفعل متعديا بحرف ليس من عادته التعدي به فيحتاج الى تأويله او تأويل الحرف ليصح التعدي به و الاول تضمين الفعل و الثاني تضمين الحرف و اختلفوا ايهما اولى فقال اهل اللغة و قوم من النحاة التوسع في الحروف لانه في الافعال اكثر مثاله عينا يشرب بها عباد الله فيشرب انما يتعدى بمن فتعديته بالباء اما على تضمينه معنى يروى و يتلذذ او تضمين الباء معنى من واما في الاسماء فان تضمين اسم بمعنى اسم لافادة معنى الاسمين معا نحو حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق ضمّن حقيق معنى حريص ليفيد انه محقوق بقول الحق و حريص عليه وهو اي التضمين مجاز لان اللفظ لم يوضع للحقيقة و المجاز معا فالجمع بينهما مجاز كذا في الاتقان في نوع الحقيقة و المجاز لكن في چلپي التلويح في الخطبة و في چلپي المطول في بحث تقديم المسند ما يخالف ذلک حيث قال التضمين ان يقصد بلفظ معناه الحقيقي و يراد معه معنًى آخر تابع له بلفظ آخر دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته فاللفظ في صورة التضمين مستعمل في معناه الحقيقي و المعنى الآخر مراد بلفظ آخر كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز فتارة يجعل المذكور اصلا و المحذوف حالا و تارة يعكس ٭ فان قلت اذا كان المعنى الآخر مدلولا عليه بلفظ آخر محذوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن اياه ٭ قلت لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونة ذكر صلة قرينة على اعتباره جُعل كانه في ضمنه انتهى ٭ ومنها حصول معنى في لفظ من غير ذكر له باسم هو عبارة عنه و هو من انواع الايجاز ٭ قال القاضي ابوبكر و هو نوعان احدهما ما يفهم من البينة كقولك معلوم فانه يوجب انه لابد له من عالم وثانيهما من معنى العبارة كقوله تعالى بسم الله الرحمٰن الرحيم فانه تضمن تعليم الاستفتاح في الامور باسمه تعالى على جهة التعظيم له و التبرك باسمه كذا في الاتقان في نوع الايجاز و الاطناب ٭ ومنها ان يكون ما بعد الفاصلة متعلقا بها اى بتلك الفاصلة كقوله تعالى و انكم لتمرون عليهم مصبحين و بالليل و هو و ان كان عيبا في النظم و لكنه ليس بعيب في النثر كذا في الاتقان في نوع الفواصل فالتضمين كما يكون في النثر كذلك يكون في النظم بان يكون ما بعد القافية متعلقا بها و يؤيده ما في وقع المدارك في

تفسير سورة قريش ان التضمين في الشعر هو ان يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقا لا يصح الا به • ودر جامع الصنائع گويد يكي از عيوب نظم است تضمين و آن بيتى نويسند كه مفيد معني تمام باشد بى لفظ قافيه بعدۀ قافيه كه بضرورت ميبايد آورد لفظى آرد كه متعلق بيت دوم بود مثاله • شعر • اي تو سلطان نيكوان و منت • بندۀ گشته بديدۀ و سر تو • هيچ وقتى مرا نگفت بلطف • شاد باش اي شهى ز خلق نكو • لفظ تو كه قافيۀ بيت اول است متعلق بيت دوم شدۀ • و فرق ميان تضمين و حامل موقوف همين است كه درو لفظ قافيه متعلق است و در حامل موقوف بيت تمام متعلق باشد • ومنها ادراج كلام الغير في اثناء كلامه لقصد تأكيد المعنى او تركيب النظم و هذا هو النوع البديعي قال ابن ابي الاصبع و لم اظفر في القرآن بشيء منه الا في موضعين تضمّنا فصلين من التورٰية و الانجيل قوله و كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الآية و قوله محمد رسول الله الآية و مثّله ابن النقيب و غيره بايداع حكايات المخلوقين كقوله تعالى حكاية عن الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها و عن المنافقين انؤمن كما آمن السفهاء و قالت اليهود وقالت النصارى و كذلك ما اودع فيه من اللغات الاعجمية كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن • وفي المطول في الخاتمة التضمين ان يضمن الشعر شيئا من شعر الغير بيتا كان او ما فوقه او مصراعا او مادونه مع التنبيه عليه اي على انه من شعر الغير ان لم يكن ذلك مشهورا عند البلغاء و ان كان مشهورا فلا احتياج الى التنبيه و بهذا يتميز عن الاخذ و السرقة و هذا هو الاكثر وقد يضمّن الشاعر شعره شيئا من قصيدته الاخرى فالاحسن ان يقال هو ان يضمن الشعر شيئا من شعر آخر الخ و ربما سمي تضمين البيت و ما زاد على البيت استعانة و تضمين المصراع فما دونه ايداعا ورفوا و اما تسميته بالايداع فلان الشاعر قد اودع شعره شيئا من شعر الغير و هو بالنسبة الى شعره قليل مغلوب و اما تسميته بالرفو فلانه رفا خرق شعره بشعر الغير • واعلم ان تضمين مادون البيت ضربان احدهما ان يتم المعنى بدون تقدير الباقي كقول الحريري يحكي ما قاله الغلام الذي عرضه ابو زيد للبيع • شعر • على اني سانشد عند بيعي • اضاعوني و ايَّ فتًى اضاعوا • المصراع الثاني للعرجي و المعنى تام بدون التقدير و معنى الانشاد ذكر شعر الغير ففيه تنبيه على ان المصراع من شعر الغير و ثانيهما ان لا يتم بدونه كقول الشاعر • شعر • كنا معا امس في بؤس نكابدۀ • و العين و القلب منّا في قذى و اذى • و الآن اقبلت الدنيا عليك بما • تهوي فلا تنس ان الكرام اذا • اشار الى بيت ابي تمام و لابد من تقدير الباقي منه • لان المعنى لا يتم بدونه واعلم ايضا انه لا يضر في التضمين التغير اليسير لما قصد تضمينه كقول البعض في يهودي به داء الثعلب • شعر • اقول لمعشر غلطوا و عضوا • من الشيخ الرشيد و انكروه • هو ابن جلا و طلّاع الثنايا • متى يضع العمامة يعرفوه • فالبيت لسحيم بن وثيل و اصله انا ابن جلا وطلاع الثنايا متى اضع العمامة يعرفوني • و احسن التضمين مازاد على الاصل بنكتة اي يشتمل البيت

او المصراع في شعر الشاعر الثاني على لطيفة لا توجد في شعر الشاعر الاول كالتورية و التشبيه و الامثلةُ كلها تطلب من المطول ۞ ومنهـا ان يجيئ قبل حرف الروي او ما في معنـاه ما ليس بلازم في القافية او السجع مثل التزام حرف او حركة تحصل القافية او السجع بدونها و يسمى ايضا بالتشديد و الاعنات و الالتزام و لزوم ما لا يلزم و هذا المعنى من المحسنات اللفظيـة و المراد بما في معنى حرف الروي الحرف الذي وقع في فواصل الفقر موقع حرف الروي في قوافي الابيات و ايضا المراد ان يجيئ ذلك في بيتين او اكثر او قرينتين او اكثر و الا ففي كل بيت يجيئ قبل حرف الروي ما ليس بلازم في القافية مثلا قول الشاعر ۞ شعر ۞ قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل ۞ بسقط اللوى بين الدّخول فحومل ۞ قد جاء قبل اللام ميم مفتوحة و هو ليس بلازم في القافية و انما يتحقق الالتزام لوجيئ بها في البيت الثاني ايضا و مثال التزام حرف مع حركة في النثر قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهَر و اما السائل فلا تنهَر فانه التزم فيها الهاء المفتوحة قبل الراء التي بمنزلة حرف الروي و قوله فلا اقسم بالخنّس الجوار الكنّس فانه التزم فيها النون المشددة قبل السين و مثال التزام حرفين مع الحركات فيه قوله تعالى و الطور و كتاب مسطور و مثال التزام ثلثة احرف معهـا قوله تعالى تذكروا فاذا هم مبصِرون و اخوانهـم يمدونهم في الغي ثم لا يقصِرون و مثـال التزام الحرف بدون الحركة فيه قوله تعالى اقتربت الساعة و انشق القمَر و ان يروا آية يقولو سحر مستمِر و مثـال التزام حركة بدون الحرف فيه قوله تعالى قل هو الله احَد الله الصمَد و على هذا القياس امثلة الشعر ۞ فان قلت ذكر في الايضاح ان ذلك قد يكون في غير الفاصلتين ايضا كقول الحريري ما اشتار العسل من اختار الكسل فانه كما التزم في العسل و الكسل الفاصلتين السين كذلك التزم التاء في اشتار و اختار فهل يدخل مثـل ذلك في التفسير المذكور قيل يحتمل ان يراد بكون الملتزم قبل حرف الروي او ما في معنـاه اعم من ان يكون ذلك الملتزم في حروف القافية او الفاصلة او في غيرها لان جميع ما في البيت او القرينة يصدق عليه انه قبل حرف الروي او ما في معنـاه لكن هذا بعيد جدا و الظاهر ان الالتـزام انما يطلق على ما كان في القافية او الفاصلـة لانهم فسروه بان يلتزم المتكلم في السجع او التقفية قبل حرف الروي ما لا يلزم من مجيئ حركة او حرف بعينه او اكثر فمعنى ما في الايضاح ان مثل هذا الاعتبار الذي يسمى بالالتزام قد يجيئ في كلمات الفقر او الابيات غير الفواصل او القوافي هكذا يستفاد من المطول و الاتقان ۞

تضمين المزدوج نزد اهل بديع چنانست كه در بيتي يا نثري دو لفظ يا سه لفظ و يا بيشتر الفاظ متوازن پيش از قافيه در حشو بيت آرد و يا پيش از سجع مثاله ۞ بيت ۞ در زلف تو چند بند باشم ۞ بكشاي رخ و خلاص فرما ۞ چند و بند مزدوج اند ۞ كذا في جامع الصنائع [و در قرآن است و جئتك من سبأ بنبأ و در حديث است و المؤمنون هينون لينون و در شعر است ۞ بيت ۞

تعوّد رسم الوهب و النهب في الصبا • و هذان وقت العطف و العنف دأبه • كذا في الجرجاني •]

الضنائن هم الخصائص من اهل الله تعالى الذين يضن بهم لنفاستهم عنده تعالى كما قال عليه الصلوٰة و السلام ان لله ضنائن من خلقه البسهم النور الساطع يحييهم في عافية و يميتهم في عافية كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

فصل الياء * **المضاهاة** بين الحضرات و الاكوان هي انتساب الاكوان الى الحضرات الثلث اعني حضرة الوجوب و حضرة الامكان و حضرة الجمع بينهما فكلّ ما كان من الاكوان نسبته الى الوجوب اقوى كان اشرف و اعلى فكان حقيقة علوية روحية او ملكوتية او بسيطة فلكية و كلّ ما كان نسبته الى الامكان اقوى كان اخس و ادنى فكانت حقيقة سفلية عنصرية بسيطة او مركبة و كلّ ما كان نسبته الى الجمع اشد كان حقيقة انسانية و كل انسان كان الى الامكان اميل و كانت احكام الكثرة الامكانية فيه اغلب كان من الكفار و كل من كان الى الوجوب اميل و كان احكام الوجوب فيه اغلب كان من السابقين الانبياء و الاولياء و كل من تساوى فيه الجهتان كان مقتصدا من المؤمنين و بحسب اختلاف الميل الى احدى الجهتين اختلف المؤمنون في قوة الايمان و ضعفه كذا في الاصطلاحات الصوفية • المضاهاة بين الشئون و الحقائق هي ترتب الحقائق الكونية على الحقائق الالٰهية التي هي الاسماء و ترتب الاسماء على الشئون الذاتية فالاكوان ظلال الاسماء و الاسماء ظلال الشئون كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

* باب الطاء المهملة *

فصل الباء الموحدة * **الطب** بالحركات الثلث و تشديد الموحدة في اللغة السحر كما في المنتخب • و في الاصطلاح علم بقوانين تعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة الصحة و عدمها و صاحب هذا العلم يسمى طبيبا و قد سبق في المقدمة • و طبيب القلب نزد صوفيه شخصى را گويند كه عارف بود بعلم توحيد و قادر باشد بارشاد و تكميل مريدان كذا في كشف اللغات • و در لطائف اللغات ميگويد كه در اصطلاح صوفيه طب روحاني علمى است بكمالات قلوب و امراض آن و دواي آن و كيفيت حفظ صحت آن و اعتدال جسماني و روحاني آن وردّ امراض كه متوجه است بسوى آن قلب و طبيب در اصطلاح شان عبارت است از شيخى كه عارف باشد بطب روحاني و قادر باشد بر ارشاد و تكميل خلق •

الطرب بفتحتين در اصطلاح صوفيه عبارتست از انس با حق تعالى كما في بعض الرسائل •

المطرب نزد صوفيه فيض رسانندگان و ترغيب كنندگان را گويند كه بكشف رموز و بيان حقائق دلهاي عارفان را معمور دارند و نيز بمعني آگاه كنندگان عالم رباني آيد كذا في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد كه مطرب پير كامل و مرشد مكمل را گويند •

التطريب بالراء المهملة هو عند متاخري القرّاء ان يترنم بالقرآن فيمد في غير محل المد و يزيد في المد ما لا تجيزه العربية كذا في الدقائق المحكمة و هو من البدعات كما في الاتقان •

الطلب بفتح الطاء و اللام لغة محبة حصول الشيئ على وجه يقتضي السعي في تحصيله لولا مانع من الاستحالة و البعد كما في التمني • و عند اهل العربية يطلق على قسم من الكلام الانشائي الدال على الطلب بالمعنى المذكور كما يستفاد من الاطول و قد يطلق على القاء كلام دال على الطلب كما يطلق الانشاء على القاء كلام انشائي كما في الچلپي و ابي القاسم • و هذا اي كون الطلب من اقسام الانشاء مذهب المحققين و البعض على انه واسطة بين الخبر و الانشاء ثم انواع الطلب على ما ذكره الخطيب في التلخيص خمسة التمني و الاستفهام و الامر و النهي و النداء و منهم من جعل الترجي قسما سادسا من الطلب و منهم من اخرج التمني و النداء من اقسام الطلب بناء على ان العاقل لا يطلب ما يعلم استحالته فالتمني ليس طلبا ولا يستلزمه و انّ طلب الاقبال خارج عن مفهوم النداء الذي هو صوت يهتف به الرجل و انكان يلزمه ولا بد من ان يعدّ الدعاء و الالتماس من اقسام الطلب ايضا [ثم اعلم ان الطلب ان كان بطريق العلو سواء كان عاليا حقيقة اولا فهو امر و انكان بطريق التسفل سواء كان سائلا في الواقع اولا فدعاء و انكان بطريق التساوي فالتماس و اما عرفا فالالتماس لا يستعمل الا في مقام التواضع و المطلوب انكان مما لا يمكن فهو التمني و انكان ممكنا فانكان الغرض حصول امر في ذهن الطالب فهو الاستفهام و انكان حصول امر في الخارج فانكان ذلك الامر انتفاء فعل فهو النهي و انكان ثبوته فانكان باحد حروف النداء فهو النداء و الا فهو الامر هكذا في كليات ابي البقاء •] و طلب در اصطلاح سالكان آنرا گويند كه شب و روز در ياد او باشد چه در خلا وچه در ملا چه درخانه وچه دربازار اگر دنيا و نعمتش و عقبى و جنتش بوي دهند قبول نكند بلكه بلا و محنت دنيا قبول كند همه خلق از گناه توبه كنند تا در دوزخ نيفتند و او توبه از حلال كند تا دربهشت نيفتد همه عالم طلب مراد كنند و او طلب مولى و روْيت او كند و قدم برتوكل نهد وسوال از خلق شرك داند و از حق شرم و بلا و محنت و عطا و منع ورد و قبول خلق بر روي يكسان باشد كذا في كشف اللغات • و در لطائف اللغات ميگويد كه طالب در اصطلاح سالكان آنكه از شهوات طبيعي و لذات نفساني عبور نمايد و پردهٔ پندار از روي حقيقت بردارد و از كثرت بوحدت رود تا انسان كامل گردد و اينمقام را فنا في الله گويند كه نهايت سير طالبانست • و حضرت شرف الدين يحيى منيري فرموده كه طالب را در هيچ منزل آرام نى بلكه در هر دوكون بروي حرام است السكون حرام على قلوب الاولياء •

طلب المواثبة و الاشهاد و الخصومة اما طلب المواثبة اي المسارعة من الوثوب فهو عند الفقهاء طلب الشفيع الشفعة في مجلس علم فيه بالبيع سمي به ليدل على غاية التعجيل • و طلب الاشهاد

و يسمى بطلب التقرير ايضا و هو اشهاد الشفيع على طلبه للشفعة عند العقار بان يقول يا قوم اشهدوا اني طلبت الشفعة في هذا العقار ◦ وطلب الخصومة هو ان يطلب الشفعة عند القاضي اذا لم يسلّم المشتري العقار اليه بان يقول للقاضي ان فلانا اشترى عقارا حدوده كذا وانا شفيعه بعقاري حدوده كذا فمُرْه ليسلّمه اليّ كذا في جامع الرموز في كتاب الشفعة ◦

الطلبي بياء النسبة عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المتردد في الحكم كقولك للمتردد ان زيدا قائم والتأكيد في مثل هذا الكلام حسن هٰكذا يستفاد من الاطول في باب الاسناد الخبري ◦

المطلوب هو ما يطلب بالدليل و يقابله الضروري و على هذا قيل كل من التصور و التصديق ضروري و مطلوب ◦ وفي الرشيدية المطلوب اعم من الدعوى و هو اما تصوري كماهية الانسان او تصديقي مثل العالم حادث و يسمى من حيث انه موضع الطلب اي كانه يقع فيه الطلب مطلبا ايضا و قد يقال المطلب دون المطلوب لما يطلب به التصورات مثل قولهم الانسان ما هو و التصديقات كقولهم هل العالم حادث انتهى ◦

الاطناب بالنون قال اهل البلاغة الاطناب و الايجاز من اعظم انواع البلاغة حتى نُقل عن البعض انه قال البلاغة هي الايجاز و الاطناب قال صاحب الكشاف كما انه يجب على البليغ في مظان الاجمال ان يجمل و يوجز فكذلك الواجب عليه في موارد التفصيل ان يفصل [كما اذا كان الكلام مع المحبوب فيؤتى بكلام طويل لان كثرة الكلام توجب طول الصحبة معه و كثرة الالتفات منه كما قال الله تعالى حكاية عن قول موسى عليه السلام في جواب قوله تعالى ما تلك بيمينك يا موسى فقال هي عصاي اتوكأ عليها و اهش بها على غنمي ولي فيها مآربُ اخرى كذا في الجرجاني] واختلف هل بين الايجاز والاطناب واسطة وهي المساواة اولا و هي داخلة في قسم الايجاز فالسكاكي و جماعة على الاول لكنهم جعلوا المساواة غير محمودة و لا مذمومة لانهم فسّروها بالمتعارف من كلام اوساط الناس الذين ليسوا في رتبة البلاغة و فسروا الايجاز باداء المقصود باقل من المتعارف و الاطناب بادائه باكثر منه و ابن الاثير و جماعة على الثاني فقالوا الايجاز التعبير عن المراد بلفظ غير زائد و الاطناب بلفظ ازيد ◦ و قال القزويني الاقرب ان يقال ان المقبول من طرق التعبير عن المراد تأدية اصله اما بلفظ مساو لاصل المراد او ناقص عنه واف او زائد عليه لفائدة و الاول المساواة و الثاني الايجاز و الثالث الاطناب و احترز بقوله واف عن الاخلال وبقوله لفائدة عن الحشو و التطويل فعنده تثبت المساواة واسطة و انها من قسم المقبول كذا في الاتقان لكن قال الچلپي في حاشية المطول ان الاطناب في اصطلاح السكاكي يعم المساواة فتعريفه باداء المقصود باكثر منه لا يلايم مذهبه انتهى ◦ قال صاحب الاطول اما ان هذا التعميم المذكور اصطلاح السكاكي فغير ثابت انتهى فقول صاحب الاتقان اولى ◦ ثم قال صاحب الاطول المساواة عند السكاكي هي متعارف الاوساط الذين يكتفون باداء اصل المعنى على ما ينبغي

اي كلامهم في مجرى عرفهم في تأدية المعاني وربما يشتمل متعارفهم على الحذف ومع ذلك لا يسمى اختصارا و ايجازا لانه متعارفهم فان عرفهم في طلب الاقبال يا زيد و هو مشتمل على الحذف و في التحذير اياك و الاسد و امرأ و نفسه وحمدا وسقيا وهي لا تحمد في باب البلاغة من الاوساط ولا تحمد ايضا من البليغ معهم لانه لايقصد معهم بكلامه مزية سوى التجريد عن المزايا و بذلك يرتقي عن اصوات الحيوانات ولا تذم ايضا لا منهم ولا من البليغ واما التكلم بمتعارفهم اذا عرى عن المزية فلا يحمد من البليغ معهم ويذم منه مع البليغ و اذا اشتمل على المزايا التي هم غافلون عنها كما في اياك والاسد فمعهم لا يحمد من البليغ ولا يذم ومع البليغ يحمد لان البليغ قصد به مزايا تتعلق بالايجازات التي فيها فالايجاز عنده اداء المقصود باقل من المتعارف و الاطناب اداءه باكثر منه لكن يرد على السكاكي امران احدهما انهم جعلوا نحو نعم الرجل زيد من الاطناب ولا عبارة للاوساط غيره و ثانيهما انه لم يحفظ تعريف الايجاز عن دخول الاخلال و تعريف الاطناب عن دخول الحشو و التطويل و لذا عدل عنه القزويني و قال الاقرب الخ وفيما ذكر القزويني ايضا انظار الاول انه ان اراد بالمقبول المقبول مطلقا سواء كان من البليغ او من الاوساط فالزائد و الناقص غير مقبولين من الاوساط لانهما خروج عن طريقهم لالداع و ان اراد المقبول من البليغ فليس المساوي و الناقص الوافيان مقبولين مطلقا بل اذا كانا لداع و الثاني ان قولنا جاءني انسان و قولنا جاءني حيوان ناطق كلاهما مسا و بانه اصل المراد بلفظ مساو فينبغي ان لا يكون احدهما اطنابا و الآخر ايجازا و بالجملة لا يشتمل تعريف الايجاز ايجاز القصر و الثالث ان قولنا حمدا لك ونظائره مساواة بتعريف السكاكي و ايجاز بتعريف القزويني فنزاعه مع السكاكي في نقل اصطلاح القوم في مثله لا يسمع بدون سند قوي ولو قيل المراد المساوي بحسب الاوساط فتعريفه يؤول الى ما ذكره السكاكي و الرابع الايجاز و الاطناب و المساواة مختصة بالكلام البليغ كما عرف فلا يتم تعريف الايجاز و الاطناب ما لم يقيد بالبلاغة لجواز ان يكون الناقص الوافي غير فصيح و كذا الزائد لفائدة انتهى ما قال صاحب الاطول • اعلم انه قال السكاكي قد يوصف الكلام بالاختصار لكونه اقل من عبارة المتعارف كما سبق وقد يوصف به لكونه اقل من العبارة اللائقة بالمقام بحسب مقتضى الظاهر نحو رب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا فانه اطناب بالنسبة الى المتعارف وهو قولنا ياربي شخت لكنه ايجاز بالنسبة الى ما يقتضيه المقام لانه مقام بيان انقراض الشباب ونزول المشيب فينبغي ان يبسط الكلام فيه غاية البسط فعلم ان للايجاز معنيين احدهما كون الكلام اقل من عبارة المتعارف والثاني كونه اقل مما هو مقتضى ظاهر المقام وانه لافرق بين الايجاز و الاختصار وان توهمه البعض كما يجيئ في لفظ الايجاز ثم ان بين الايجازين عموم من وجه لتصادقهما فيما هو اقل من عبارة المتعارف و مقتضى المقام جميعا كما اذا قيل رب شخت بحذف حرف النداء وياء الاضافة وصدق الاول بدون

الثاني كما في قوله اذا قال الخميس نعم بحذف المبتدأ فانه اقل من المتعارف وهو هذا نعم وليس اقل من مقتضى المقام لان المقام لضيقه يقتضي حذف المسند اليه وصدق الثاني بدون الاول كما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ويمكن اعتبار هذين المعنيين في الاطناب ايضا والنسبة بين الاطنابين ايضا عموم من وجه لان الاطناب بالمعنى الاول دون الثاني يوجد في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا وبالمعنى الثاني دون الاول يوجد في ما اذا قيل هذا نعم بذكر المبتدأ بناء على مناسبة خفية مع ذلك المقام ويوجد بالمعنيين فيما اذا زيد في هذا المثال نظرا الى ما ذكر من المناسبة الخفية فقيل مثلا هذا نعم فاغتنموه وكذا بين الايجاز بالمعنى الثاني وبين الاطناب بالمعنى الاول عموم من وجه لوجودهما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ووجود الاطناب بالمعنى الاول دون الايجاز بالمعنى الثاني فيما اذا قال هذا نعم فسوقوه اذا طابق المقام على مامر وبالعكس فيما اذا قال يا ربي قد شخت وكذا بين الايجاز بالمعنى الاول والاطناب بالمعنى الثاني لوجودهما في غزال فاصطادوه اذا طابق المقام عند كون الامر بالاصطياد مقصودا اصليا للمتكلم فان متعارف الاوساط هذا غزال فاصطادوه ومقتضى ظاهر المقام غزال ووجود الايجاز بالمعنى الاول دون الاطناب بالمعنى الثاني في قوله قد شخت وبالعكس في قوله هذا نعم عند مناسبة خفية * واعلم ايضا انه كما يوصف الكلام بالايجاز والاطناب باعتبار كونه ناقصا عما يساوي اصل المراد او زائدا عليه وهو الاكثر كذلك قد يوصف الكلام بهما باعتبار كثرة حروفه وقلتها بالنسبة الى كلام آخر مساوله اي لذلك الكلام في اصل المعنى وانما قيد المعنى بالاصل لعدم امكان المساواة في تمام المراد فان للايجاز مقاما ليس للاطناب وبالعكس ولا يوصف بالمساواة بهذا الاعتبار اذ ليس المساواة بهذا الاعتبار مما يدعو اليه المقام بخلاف الايجاز والاطناب هكذا يستفاد من الاطول والمطول وابى القاسم * واعلم ايضا ان البعض على ان الاطناب بمعنى الاسهاب والحق انه اخص من الاسهاب فان الاسهاب التطويل لفائدة اولا لفائدة كما ذكره التنوخي وغيره * التقسيم * الاطناب قسمان اطناب بسط واطناب زيادة فالاول الاطناب بتكثير الجمل كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض الآية في سورة البقرة اطنب فيها ابلغ اطناب لكون الخطاب مع الثقلين وفي كل عصر وحين للعالم منهم والجاهل والمؤمن منهم والكافر والمنافق والثاني يكون بانواع الاول دخول حرف فاكثر من حروف التأكيد والثاني الاحرف الزائدة والثالث التأكيد والرابع التكرير والخامس الصفة والسادس البدل والسابع عطف البيان والثامن عطف احد المترادفين على الآخر والتاسع عطف الخاص على العام وعكسه والعاشر الايضاح بعد الابهام والحادي عشر التفسير والثاني عشر وضع الظاهر موضع المضمر والثالث عشر الايغال والرابع عشر التذييل والخامس عشر الطرد والعكس والسادس عشر التكميل المسمى بالاحتراس ايضا والسابع عشر التتميم والثامن عشر الاستقصاء والتاسع عشر الاعتراض والعشرون

التعليل وفائدته التقرير فان النفوس ابعث على قبول الاحكام المعللة من غيرها كذا في الاتقان و تفصيل كل في موضعه *

الطيب هو ضد الخبيث فاذا وصف به الله تعالى اريد به انه منزه عن النقـــايص مقدس عن الآفات و العيـــوب و اذا وصف به العبد مطلقـــا اريد به انه المتعري عن رزائل الاخلاق و قبائح الاعمال و المتحلي باضداد ذلك و اذا وصف به الاموال اريد به كونه حلالا من خيار المال كذا في شرح المصابيح للقاضي في اول كتاب البيع * و در ترجمهٔ مشكوة ميگويد طيب ضد خبيث است بمعني طاهر نظيف وگاهي مأخوذ ازطيب النفس گردد وگاهى ازطيب رائحه آيد و بمعني حلال آيد وگاهى اطلاق ميكنند بر اخص از حلال كه پاك بي شبهٔ كراهت بود *

فصل الحاء المهملة * الطرح هو الحذف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء و عند المحاسبين يطلق على اسقاط العـــدد الاقل مرة بعد اخرى من العدد الاكثر كما يستفاد من اطلاقاتهم والتفريق هو اسقاطه من الاكثر مرة *

المطارح جمع مطرح است بمعني جاي انداختن چيزى * ومطارح شعاعات نزد منجمـــان انظاريست كه قسي آن انظار ازمعدل النهار باشد واقع ميان افق حادث آن كوكب و عظيمه كه ثلث يا ربع يا سدس از معدل النهـــار فصل كند وقطب اين عظيمه برمدار يومي باشد كه بقطب حادث آن كوكب گذرد و در جهت عرض افق حادث آن كوكب بود * ومطارح انوار نزد منجمان انظاريست كه قسي آن انظار از معدل النهار باشد ميان افق حادث كوكب ونصف النهار حادث و دودائره ميل كه يكى ازان ثلثى ازقوس النهار حادث جدا كند ويكى ثلث قوس الليل كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيگي و در لفظ نظر درفصل راء ازباب نون نيز خواهد آمد *

فصل الدال الطرد بالفتح و سكون الراء و فتحها قد يستعمـــل في باب المعرف و قد يستعمل في باب العلل اما الاول فقـــال في التلويح في تعريف اصول الفقه اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كلما صدق عليه الحد صدق المحدود عليه و هو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود و بالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه و اما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف و هو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس العرفي اي كل ضاحك انسان و كل انسان حيوان ولاعكس اي ليس كل حيوان انسانا فقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود عكسه كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد و العكس حكما كليا بالحد على المحدود و بعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفيٌ نفسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي

كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد و الحاصل واحد و هو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كليا انتهى • و اما الثاني اي الطرد المستعمل في باب العلل فهو الدوران كما مر في فصل الراء من باب الدال و يسمى بالاطراد ايضا كما يجيئ و بالطرد و العكس ايضا كما مر •

الطرد و العكس عند الاصوليين هو الدوران كما مر و عند اهل المعاني من انواع اطناب الزيادة و هو ان يؤتى بكلامين يقرر الاول بمنطوقه مفهوم الثاني و بالعكس كقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون و قوله تعالى ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم و الذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلث مرات الى قوله ليس عليكم و لا عليهم جناح بعدهن فمنطوق الامر بالاستيذان في تلك الاوقات خاصة مقرر لمفهوم عدم الجناح فيما عداها و بالعكس • قيل هذا النوع من الاطناب يقابله في الايجاز نوع الاحتباك كذا في الاتقان في نوع الايجاز و الاطناب و فائدة الطرد و العكس التنصيص على الحكم المفهوم من الكلام الاول و التصريح به • و بعضي از اهل معاني اين را بر عكس اطلاق كنند • و در جامع الصنائع طرد عكس اين صنعت چنانست كه سخني را بترتيبي براند بعده بار گرداند مثاله • شعر • حسن ابروت ماه نو دارد • نه كه ابروت حسن ماه نو است • و آنكه در اصطلاح گويند كلام الملوك ملوك الكلام هم ازين قبيل است انتهى كلامه و همچنين است عادات السادات سادات العادات •

الاطراد هو مرادف للطرد فالاطراد المستعمل في التعريفات ما وقع في شرح الطوالع من ان معرف الشيئ يجب ان يساويه صدقا اي يجب ان يصدق المعرِّف على كل ما صدق عليه المعرَف و هو الاطراد و المنع و بالعكس اي يجب ان يصدق المعرَف على كل ما يصدق عليه المعرِّف و هو الجمع و الانعكاس انتهى و الاطراد في باب العلل هو الدوران قال في نور الانوار شرح المنار الاطراد معناه دوران الحكم مع الوصف وجودا و عدما و قيل وجودا فقط و العلة الثابتة بالطرد تسمى طردية انتهى • اعلم ان مرجع ما قيل ان الاطراد هو دوران الحكم مع الوصف وجودا فقط اي الاطراد المستعمل في التعريفات و كذا الحال في الطرد • و في التلويح الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم و معنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد على المحدود و هذا اصطلاح متعارف انتهى • و الاطراد عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و هو ان يؤتى باسم الممدوح او غيره و اسماء آبائه على ترتيب الولادة من غير تكلف في السبك كقوله عليه السلام الكريم بن الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم و كقول المتنبي • شعر • ان يقتلوك فقد ثللت عروشهم • بعتيبة بن حارث بن شهاب • يقال ثل الله عروشهم اي هدم ملكهم كذا في الجرجاني و المراد من التكلف في السبك ان يقع الفصل بين الاشياء بلفظ غير دال على نسب كقولك رأيت زيدا الفاضل بن عمر و بن بكر سمي بالاطراد لان تلك الاسماء في تحدّرها و نزولها كالماء الجاري

في اطراده و سهولة انسجامه اي سيلانه كذا في المطول و الچلپي • و في الاتقان الاطراد هو ان يذكر المتكلم اسماء آباء الممدوح مرتبة على حكم ترتيبها في الولادة • قال ابن ابي الاصبع و منه في القرآن قوله تعالى حكاية عن يوسف و اتبعتُ ملة آبائي ابراهيم و اسحاق و يعقوب قال انما لم يأت به على الترتيب المألوف فان العادة الابتداء بالاب ثم بالجد ثم بالجد الاعلى لانه لم يرد هٰهنا مجرد ذكر الآباء و انما ذكرهم ليذكر ملتهم التي اتبعها فبدأ بصاحب الملة ثم بمن اخذها منه اوّلا فاوّلا على الترتيب و مثل قول اولاد يعقوب نعبد الٰهك و اله آبائك ابراهيم و اسمٰعيل و اسحاق انتهى •

الاستطراد عند البلغاء هو ان يذكر عند سوق الكلام لغرضٍ ما يكون له نوع تعلق به و لا يكون السوق لاجله كذا في حواشي البيضاوي في تفسير قوله و ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها و هو قريب من حسن التخلص كقوله تعالى يا آدم قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم و ريشا و لباس التقوى ذلك خير قال الزمخشري هذه الآية وردت على سبيل الاستطراد عقب ذكر بدو السوآت و خصف الورق عليها اظهارا للمنة فيما خلق من اللباس و لما في العري و كشف العورة من الاهانة و الفضيحة و اشعارا بان الستر باب عظيم من ابواب التقوى و قد خرّج على الاستطراد صاحب الاتقان قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله و لا الملائكة المقربون فان اول الكلام ذكر الرد على النصارى الزاعمين بنوةَ المسيح ثم استطراد الرد على الزاعمين بنوة الملائكة • و في بعض التفاسير مثال الاستطراد هو ان يذهب الرجل الى موضع مخصوص صائدا فعرض له صيد آخر فاشتغل به و اعرض عن السير الى ما قصد و اشباهه انتهى كلامه و الفرق بينه و بين حسن التخلص سبق في لفظ التخلص في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة و في الجرجاني الاستطراد سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر و هو غير مقصود بالذات بل بالعرض فيؤتى على وجه الاستتباع انتهى •]

فصل الراء * الطهارة

لغة النظافة و خلافها الدنس و شرعا النظافة المخصوصة المتنوعة الى وضوء و غسل و تيمم و غسل البدن و الثوب و نحوه كما في الدرر •

[**الطاهر** من عصمه الله عن المخالفات •

طاهر الظاهر من عصمه الله عن المعاصي •

طاهر الباطن من عصمه الله عن الوساوس و الهواجس و التعلق بالاغيار •

طاهر السر من لا يذهل عن الله طرفة عين •

طاهر السر و العلانية من قام بتوفية حقوق الحق و الخلق جميعا لسعيه برعاية الجانبين كل ذلك في الاصطلاحات الصوفية •]

تطهير السرائر قد مر في المقدمة في بيان علم السلوك •

الاطوار السبعة هي عند الصوفية عبارة عن الطبع و النفس و القلب و الروح و السر و الخفي و الاخفى كما في شرح المثنوي *

الطيرة بالكسر و فتح الياء المثناة التحتانية و ربما تسكن الياء فال بد * قال السيد الشريف في شرح المشكوة قيل الفال عام فيما يسر و يسوء و الطيرة فيما يسوء فقط و الطيرة في الاصل بالسوانح و البوارح من الطيور و الظباء و غيرها فكانهم كانوا يعتقدون لذلك تأثيرا في جلب منفعة او دفع مضرة فنهاهم النبي صلى الله عليه و سلم عن ذلك انتهى كلامه * قال القاضي العيافة الزجر و هو التفأل باسماء الطيور و اصواتها و الوانها كما يتفأل بالعقاب على العقوبة و الغراب على الغربة و بالهدهد على الهدي و الفرق بينها و بين الطيرة انها قد تكون تشأوما و قد تكون تسعدا و الطيرة هي التشأوم بها و قد تستعمل بالتشأوم بغيرها *

الطائر بمعني پرنده و نيز نوعي است از صوفيه چنانكه در فصل فا از باب صاد مهمله گذشت *

فصل الزاء * الطرز بالفتح و سكون الراء در لغت بمعني شكل و هيئت است و در اصطلاح بلغاء مقصديرا گويند از مقاصد نظم كه بصفتي از اوصاف نظم مخصوص گردانيده باشد و اين را طريق نيز گويند و جمله طرزها نه طرز اند اول طرز حكيمانه و اين طرز شيخ سنائي است مشكل و مشتمل بر مواعظ و تشبيهات و امثال و معرفت سلوك و متعلق آن و كلام جامع است و خوب دوم طبعانه و اين طرز خاقاني است و تعريف آن غلو در مشكلات نظم است چنانچه اغلاقات و اغراقات و تشبيهات بديع و تخيلات لطيف و كنايات و تصويرات غريب و عبارات لائقه سيوم فاضلانه و اين طرز انوري است و اين طرز مشتمل است بر الفاظ معتبر بالاستغراق و بلاغت و ابداع علويست معتبر چهارم مترسلانه و اين طرز ظهيراست و اين عبارتست از تصرفات در ايهام ذو المعنيين و تشبيهات نو و اغراقات بليغ پنجم محققانه و اين طرز عبد الواسع جبلي است و تعريف آن ملايمت و جزالت است در ايراد مطابقات و مشابهات و تقسيمات و تفسيرات و تفصيل الفاظ و سياقت ششم نديمانه و اين طرز فردوسي و نظامي است مشتمل بر بيان قصص و حكايات و تواريخ و فصاحت معاني بديع و تشبيهات عجيب هفتم عاشقانه و اين طرز سعدي است و اين حاوي ملايمت و ذوق است هشتم خسروانه و اين طرز حضرت امير خسرو دهلوي است و اين جامع جميع لطائف نظم و محتوي تمام كمالات سخن است نهم باحفصانه و آن كلامي است مشتمل بر الفاظيكه آنها را در استعمال مهجور داشته اند گفته اند اگر زبان پخته فارسي را ار الفاظ عربي چاشني دهند اگر گوارا آيد مترسلانه خوانند و اگر ناگوار آيد باحفصانه خوانند و حضرت امير خسرو فرموده كه دانش پنج است و آن چون پنج گنج حكيمانه و فاضلانه و عاشق خوب طبعانه و شاعرانه يك ثمره اند و محققانه و مدققانه را شاعرانه گفته اند و نديمانه خوب طبعانه را نام نهاده اند كذا في جامع الصنائع *

فصل السين * **الطمس** عند الصوفية هو ذهاب سائر الصفات البشرية في صفات انوار الربوبية كذا نقل عن شيخ عبد الرزاق الكاشي و هكذا في كشف اللغات •

فصل الشين المعجمة * **الطرش** بالفتح و سكون الراء هو نقصان السمع و قد يطلق على آفته كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي آفة السمع قد تكون بعدم التجويف الكائن في داخل الاذن المشتمل على الهواء الراكد الذي به يسمع الصوت بتموجه و تسمى صمما و قد تكون بسبب مبطل للقوة السامعة مع سلامة العضو و تسمى و قرا و قد تكون بسبب منقص لها و تسمى طرشا مثل ان يسمع من القريب لا من البعيد و قد يطلق الصمم على القسمين الآخرين و قد يراد بالطرش مطلق آفة السمع سواء كان لفساد الآلة او لغيره و سواء كان بطلانا او نقصانا انتهى كلامه •

فصل العين * **الطبيعة** بالفتح و كسر الموحدة في اللغة السجية التي جبل عليها الانسان و طبع عليها سواء صدرت عنها صفات نفسية اولا كالطباع بالكسر ان الطباع ماركب فينا من المطعم و المشرب و غير ذلك من الاخلاق التي لا تزايلنا و كذا الغريزة هي الصفة الخلقية اي التي خلقت عليها كانها غرزت فيها هكذا ذكر صاحب الاطول و السيد السند و لا تخرج سجية غير الانسان من الحيوانات فان قيد الانسان وقع اتفاقا لا يقصد منه الاحتراز و ايضا هذا تعريف لفظي فيجوز بالاخص و لكونه تعريفا لفظيا لا يلزم تعريف الشيء بنفسه من قوله و طبع عليها كما في العلمي في فصل الفلك قابل للحركة المستديرة • و الطبع بالفتح و سكون الباء ايضا بمعنى الطبيعة • قال في الصراح الطبع سرشت مردم كه بران آفريده شدند و هو في الاصل مصدر طبيعة طباع كذلك انتهى • و الطبيعة في اصطلاح العلماء تطلق على معان منها مبدأ اول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و المراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده و بالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية و الوضيعة و الكمية و الكيفية و بالسكون ما يقابلها جميعا و هي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة و السكون معا بل مع اتصاف شرطين هما عدم الحالة الملايمة و وجودها و يراد بما هي فيه ما يتحرك و يسكن بها و هو الجسم و يحترز به عن المبادي القسرية و الصناعية فانها لا تكون مبادي لحركة ماهي فيه و بالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي لحركات ماهي فيه كالانماء مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبائع و الكيفيات و توسط الميل بين الطبيعة و الجسم عند التحرك لا يخرجها عن كونها مبدأ اولا لانه بمنزلة آلة لها و المراد بقولهم بالذات احد المعنيين الاول بالقياس الى المتحرك اي انها تحرك بذاتها لا عن تسخير قاسر اياها و الثاني بالقياس الى المتحرك و هو ان يتحرك الجسم بذاته لا عن سبب خارج و يراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد المعنيين الاول بالقياس الى المتحرك و هو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة السفينة و الثاني بالقياس الى المتحرك و هو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس

فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض و الطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك كذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في البسائط فعلى هذا يكون ضمير هي راجعا الى المبدأ بتاويل الطبيعة و قوله بالذات احتراز عن طبيعة المقسور و قوله لا بالعرض احتراز عن مبدأ الحركة العرضية ولا يخفى ان قوله بالذات على هذا مستدرك لان مبدأ الحركة القسرية لا يكون في الجسم بل في القاسر و قيل ضمير هي راجع الى حركة و يلزم على هذا استدراك قوله ماهي فيه اذ يكفي ان يقال انه مبدأ اول للحركة و السكون ثم التحقيق ان مبدأ الحركة القسرية قوة في ذات المقسور اوجدها القاسر فيه فبقيد ما هي فيه لا يخرج مبدأ الحركة القسرية و لا بقوله بالذات و ايضا قوله لا بالعرض مستدرك و يمكن ان يقال ان ضمير هي راجع الى المبدأ و يكون قوله ما هي فيه احترازا عن مبدأ الحركة العرضية فانه ليس في المتحرك بالعرض و معنى قوله بالذات ان حصول المبدأ في الجسم المتحرك بالذات فخرج مبدأ الحركة القسرية فان حصوله فيه بسبب القاسر و معنى قوله لا بالعرض لا باعتبار العرض و هو اشارة الى ان الحركة مثلا في الكرة المتحركة من حيث انها كرة تعرض للجسم و الكرة معا عروضا واحدا الا انه للجسم لذاته و للكرة بتوسطه لكن اطلاق الطبيعة على مبدأ تلك الحركة بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني فتامل هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني في الخطبة و منها مبدأ اول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض من غير ارادة و هذا المعنى لا يشتمل لما له شعور فيكون اخص من الاول قال السيد السند في حاشية المطول في فن البيان الطبيعة قد يخص بما يصدر عنها الحركة و السكون فيما هو فيه اولا و بالذات من غير ارادة و هكذا ذكر المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي بعض شرح التجريد ان استعمال الطبيعة في هذا المعنى اكثر منه في الاول حيث قال ان الطباع يتناول ماله شعور و ارادة و ما لا شعور له و الطبيعة في اكثر استعمالاتها مقيدة بعدم الارادة و الطبع قد يطلق على معنى الطباع و قد يطلق على معنى الطبيعة انتهى كلامه • و في بعض حواشي شرح هداية الحكمة ان الطبيعة ايضا تطلق على سبيل الندرة مرادفة للطباع كما صرح به بعض المحققين و منها مبدأ اول لحركة ماهي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض على نهج واحد من غير ارادة و هذا المعنى اخص من الاولين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الطبيعة مبدأ اول لحركة ماهي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و شرح هذا كما عرفت ثم قال و ربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة و حينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس و ذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد اولا على نهج واحد و كلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد و من غير ارادة هو الطبيعة و بارادة هو القوة الفلكية و مبدأها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية و بارادة هو القوة الحيوانية و القوى الثلث تسمى نفوسا انتهى و مما يؤيده ما وقع في شرح حكمة العين في بيان النفس النباتية من ان الافعال

الصادرة عن صور انواع الاجسام • منها مايصدر عن ادراك و ارادة و ينقسم الى ما يكون الفعل الصادر منه على وتيرة واحدة كما للافلاك و الى ما لايكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما للحيوان • و منها ما لايصدر عن ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة السخرية كما يكون للبسائط العنصرية كميل الاجزاء الارضية الى المركز و الى ما لايكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للنبات و الحيوان من افاعيل القوة التي توجب الزيادة في الاقطار المختلفة و للقوة السخرية خصوصا باسم الطبيعة و الثلثة الباقية يسمونها النفس • و منها الصورة النوعية بل الصورة الجسمية ايضا كما مر في فصل الراء من باب الصاد • و منها الحقيقة كما ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني وهذا هو المراد بالطبيعة الواقعة في تعريف الخاصة المطلقة • و منها المفهوم الذي اذا اخذ من حيث هو هو لايمنع وقوع الشركة وهذا من مصطلحات اهل المنطق كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضا في تلك الحاشية • ومنها قوة من شأنها حفظ كمالات ما هي فيه على ماذكر عبدالعلي البرجندي ايضا هناك والظاهران الفرق بين هذا المعنى و المعنى الاول ان المبدء الفاعلي في المعنى الاول سبب لوجود الحركة و السكون و القوة المذكورة في هذا المعنى سبب فاعلي للحفظ لا للوجود فان الحركة والسكون ايضا من الكمالات والله اعلم • و منها قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها • و منها حقيقة الٰهية فعالة للصور كلها • في شرح الفصوص للجامي في الفص الاول الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام الطبيعية السفلية و الاجرام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها الهيولانية • وفي مشرب الكشف و التحقيق حقيقة الٰهية فعالة للصور كلها و هذه الحقيقة تفعل الصور الاسمائية بباطنها في المادة العمائية فان النشأة واحدة جامعة بحقيقتها للصور الحقانية الوجوبية و الصور الخلقية الكونية روحانية كانت او مثالية او جسمانية بسيطة او مركبة • و الصور في طور التحقيق الكشفي علوية و سفلية و العلوية حقيقية و هي صور الاسماء الربوبية و الحقائق الوجوبية و مادة هذه الصور وهيولاها العماء و الحقيقة الفعالة لها احد جمع ذات الالوهية و اضافية وهي حقائق الارواح العقلية المهيمنية والنفسية و مادة هذه الصور الروحانية هي النور و اما الصور السفلية فهي صور الحقائق الامكانية و هي ايضا منقسمة الى علوية و سفلية فمن العلوية ما سبق من الصور الروحانية و منها صور عالم المثال المطلق والمقيد و اما السفلية فمنها صور عالم الاجسام الغير العنصرية كالعرش و الكرسي و مادتها الجسم الكل و منها صور العناصر و العنصريات و من العنصريات الصور الهوائية و النارية و المارجية ومادة هذه الصور الهواء و النار وما اختلط معهما من الثقلين الباقيين من الاركان المغلوبين في الخفيفين ومنها الصور السفلية الحقيقية وهي ما غلب في نشاته الثقيلان وهما الارض والماء على الخفيفين وهما النار و الهواء وهي ثلث صور معدنية وصور نباتية و صور حيوانية

و كل من هذه العوالم يشتمل على صور شخصية لاتتناهى و لا يحصيها الا الله سبحانه و الحقيقة الفعالة الالهية فاعلة بباطنها من الصور الاسمائية و بظاهرها الذي هو الطبيعة الكلية التي هي مظهرها اصل صور العوالم كلها انتهى كلامه • و منها القوة المدبرة لبدن الانسان من غير ارادة ولا شعور و هي مبدأ كل حركة وسكون بالذات على ما قال بقراط كما في بحر الجواهر و منها المزاج الخاص بالبدن • و منها الهيئة التركيبية و منها حركة النفس في بحر الجواهر قال العلامة اسم الطبيعة يقال في عرف الطب على اربعة معان احدها على المزاج الخاص بالبدن وثانيها على الهيئة التركيبية و ثالثها على القوة المدبرة و رابعها على حركة النفس و الاطباء ينسبون جميع احوال البدن الى الطبيعة المدبرة للبدن و الفلاسفة ينسبون ذلك الى النفس ويسمون هذه الطبيعة قوة جسمانية انتهى • وقال عبد العلي البرجندي في شرح حاشية الچغميني وقد تطلق الطبيعة على النفس كما وقع في عبارة الاطباء الطبيعة تقاوم المرض في البحران انتهى فالمراد بالنفس هي النفس الناطقة •

الطباع بالكسر هو مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات و يطلق ايضا على الصورة النوعية • قال السيد السند في حاشية المطول قد اطلق في الاصطلاح الطبيعة و الطباع على الصورة النوعية و قالوا الطباع اعم منها لانه يقال على مصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء و الطبيعة قد تخص بما تصدر عنه الحركة و السكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة •

والطبع بالفتح و السكون يطلق تارة مرادفا للطباع وتارة مرادفا للطبيعة كما عرفت ويؤيد الثاني ما في مشكوة الانوار من ان الطبع عبارة عن صفة مركوزة في الاجسام حالة فيها و هي مظلمة اذ ليس لها معرفة و ادراك و لا خبرلها من نفسها ولا مما يصدر منها وليس له نور يدرك بالبصر الظاهر انتهى • وطبع الماء عند الفقهاء هو الرقة و السيلان و قيل هوكونه سيالا مرطبا مسكّنا للعطش و يرد على كلا القولين ان ماء بعض الفواكه ايضا موصوف بالصفات المذكورة فلذا قال البعض طبع الماء هو الرقة و السيلان و دفع العطش و الانبات هكذا في البرجندي و الچلبي حاشية شرح الوقاية • و المطابعة قسم من المحاباة وقد مرت في فصل الياء من باب الحاء المهملة •

الطبيعي هو ما يكون مستندا الى الذات سواء كان استناده الى نفس الذات او جزئه او لازمه سواء كان مساويا او اعم فالطبيعة المنسوب اليها حينئذ بمعنى الحقيقة و يراد ايضا بالطبيعي ما يكون مستندا الى الصورة النوعية وقد سبق في لفظ الخير في فصل الراء من باب الخاء المعجمة و الامور الطبعية ما يبتني عليها وجود الانسان كمامر ايضا و يطلق الطبعي ايضا على علم من العلوم المدونة الحكمية فان علم الحكمة ينقسم الى عملي و نظري و الحكمة النظرية تنقسم الى علم طبعي و رياضي و الٰهي مسمى بما بعد الطبيعة و بما قبل الطبيعة ايضا • و الطبيعيون هم اهل العلم الطبعي • و يطلق الطبيعيون ايضا على

فرقة يعبدون الطبائع الاربع اي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة لانها اصل الوجود اذ العالم مركب منها و تسمى هذه الفرقة بالطبائعية كذا في الانسان الكامل ٭

الطلوع بالضم مقابل الغروب و هما يطلقان على معنيين احدهما ان الطلوع هو وقوع الكوكب و نحوه كجزء من فلك البروج فوق الافق سواء كان ابدي الظهور او لم يكن وبهذا المعنى يقال اذا طلعت الشمس فالنهار موجود و الغروب هو وقوعه تحت الافق سواء كان ابدي الخفاء اولم يكن و ثانيهما ان الطلوع انفصال الكوكب عن محيط الافق متوجها الى فوق سواء كان قبله تحت الافق او لم يكن و بهذا المعنى يقال طالع وقت كذا هو جزء كذا من البروج و الغروب انفصاله عنه متوجها الى تحت و على هذا المعنى لا يقال للكوكب الابدي الظهور طالع و لا لابدي الخفاء غارب ٭ اعلم ان المنجمين يعتبرون الطلوع و الغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي فما كان فوق الافق الحقيقي يسمى طالعا و ما كان تحته يسمى غاربا و العامة يعتبرونهما بالنسبة الى الافق الحسي بالمعنى الثاني ٭ ثم ان المنجمين يسمون خروج المنزل من ضياء الفجر طلوعه و اذا طلع منزل غاب رقيبه و هو الخامس عشر منه سمي بالرقيب تشبيها له برقيب يرصده ليسقط في المغرب اذا ظهر ذلك في المشرق و يسمون غروب الرقيب وقت الصبح سقوطه و يسمون المنازل التي يكون طلوعها في مواسم المطر الانواء و يسمون رقباءها اذا طلعت في غير مواسم المطر البوارح وهم ينسبون الامطار الى الانواء و الرياح الى البوارح و اصل النوء السقوط و الطلوع و البارح الريح الحار فسمي المنزل بهما تجوزا و قيل النوء طلوع منزل و غروب رقيبه معا و الاصح هو الاول و بعضهم ينسبون الامطار الى طلوع المنازل و الرياح الى سقوطها واذا مضت مدة السقوط او الطلوع و لم يحدث شيئ من الريح او المطر يقولون جدى نجم كذا ٭ اعلم ان الطالع جزء من منطقة البروج يكون على الافق الشرقي في وقت مخصوص فان كان ذلك الوقت زمان ولادة شخص يقال له طالع ذلك الشخص و ان كان ذلك الوقت اول سنة شمسية حقيقية يقال له طالع السنة و طالع العالم و ان كان ذلك الوقت شيئا آخر ينسب اليه ثم الجزء المقابل للطالع يسمى الغارب و السابع ايضا و منصف ما بين الطالع و الغارب فوق الارض على نصف النهار يسمى العاشر و ما يقابله تحت الارض يسمى الرابع و هذه الاربعة تسمى بالاوتاد الاربعة في احوال المولود ٭ قال عبد العلي البرجندي و ينبغي ان يستثنى من ذلك ما اذا انطبقت منطقة البروج على الافق اذ لا يطلق على جزء منها الطالع و ايضا لا يكون جزء من منطقة البروج على نصف النهار فوق الارض و لا تحته و انما سمي بالعاشر لانه في الاغلب يكون من البرج العاشر للبروج الطالع و قد يكون من البرج التاسع او الحادي عشر له و كذا الحال في الرابع وههنا اشكال و هو ان في المواضع التي عرضها ازيد من تمام الميل الكلي اذا كان قطب البروج في ارتفاعه الاعلى كان اول الحمل طالعا و اول الميزان غاربا و اول السرطان على نصف النهار فوق الارض في ارتفاعه الادنى و اول الجدي على

نصف النهـــار تحت الارض فان اعتبر العاشر اول السرطان على مقتضى تعريف العاشر فهو ليس من البرج العاشر للطالع بل من الرابع له و ان اعتبر العاشر اول الجدي كما هو كذلك في المعمورة فهو ليس فوق الافق فلا يكون تعريف العاشر جامعا و الظاهر ان ما ذكر من تعريف الطالع و العاشر مخصوص بالمعمورة هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و بيست باب و حاشية الچغميني * و تعديل الطالع قوس من منطقة البروج بين النصف الشرقي من افق البلاد و بين دائرة عرض تمر بمطالع الاعتدال من الجانب الاقرب و القوس الواقعة من منطقة البروج بين نصف النهار و بين دائرة وسط سماء الرؤية من الجانب الاقرب تسمى تعديل العاشر كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيگي * و طالع نزد اهل رمل اول خانه است از خانهاي شانزده گانۀ رمل *

المطلع بفتح الميم و اللام او كسرها لغة هو زمان الطلوع و عند الشعراء هو المصرع بتشديد الراء و قد سبق في فصل العين من باب الصاد * و مطلع الاعتدال عند اهل الهيئة هو نقطة تقاطع المعدل و الافق سميت به لان الاعتداليين يطلعان منها ابدا كذا ذكر السيد السند في شرح الملخص * و مطلع نزد صوفيه شهود متكلم است دروقت تلاوت كلام او كما قال الامام جعفر الصادق لقد تجلى الله لعباده في كلامه و لكن لا يبصرون كذا نقل من عبد الرزاق الكاشي * المطالع جمع مطلع بمعنى زمان الطلوع و كذا المغارب جمع مغرب بمعنى زمان الغروب و قد جرت عادة اهل الهيئة بتسمية اجزاء معدل النهار ازمانا على التجوز بناء على ان الزمان مقدار حركتها و قد يسمى جزء واحد منها مطالع توسعا وقس على ذلك المغارب وكذا الحال في مطالع القوس و مغاربه * اعلم انه لا شك انه اذا كان جزء من منطقة البروج على الافق الشرقي في غير عرض تسعين كانت بازائه نقطة من معدل النهار عليه و تسمى نقطة المطالع فالقوس من معدل النهار بين الاعتدال الربيعي وبين تلك النقطة تسمى مطالع ذلك الجزء بشرط مرورها على الافق الشرقي مع قوس من البروج من اول الحمل الى ذلك الجزء على التوالي ان كان الطلوع مستويا و من ذلك الجزء الى اول الحمل على خلاف التوالي ان كان الطلوع معكوسا مثلا اذا طلع الثور و الحمل معكوسين و بلغ اول الحمل الى الافق كان مطالع رأس الجوزاء قوسا من المعدل مبتدئة من النقطة الطالعة مع رأس الجوزاء الى اول الحمل و ان اخذ الافق الغربي مكان الشرقي تسمى تلك القوس مغارب ذلك الجزء فالمطالع او المغارب من اول الحمل تكون على التوالي ان كان طلوع البروج و غروبه مستويا و على خلافه ان كان معكوسا و كان المناسب ان يجعل مبدأ المطالع و المغارب في الآفاق الجنوبية اول الميزان الا ان اهل العمل اخذوا مبدأهما هناك اول الحمل ايضا و بعضهم يأخذ مبدأ المطالع و المغارب بخط الاستواء نظيرة الانقلاب الشتوي لان بعض الاعمال يسهل بذلك كمعرفة ساعات نصف النهار و تسوية البيوت و غير ذلك مما لا يحصى هذا الذي ذكرنا مطالع الجزء و تسمى بمطالع البروج ايضا و اما مطالع القوس فهي قوس

من معدل النهار التي تطلع مع قوس مفروضة من فلك البروج فانه اذا طلع من الافق قوس من فلك البروج فلابد ان يطلع معها قوس اخرى من المعدل سواء كانت ازيد من القوس الاولى او انقص منها او مساويالها و القوس التي تغرب معها يقال لها مغارب و لو قيل المعدل بتمامه او بعض منه اذا طلع مع قوس مفروضة الخ لكان اولى ليشتمل ما اذا كان مطالع ستة بروج تمام المعدل و مطالع ستة اخرى نقطة منه و يقال للقوس من فلك البروج درج السواء لانها تحسب متساوية اولا و ينسب اليها مطالعها فتختلف بالزيادة و النقصان فان وضع المعدل و المنطقة بالنسبة الى الافق يختلف فايتهما تحسب اجزاؤها اولا متساوية يختلف اجزاء الاخرى بالنسبة اليها و تسمى درج السواء التي بازاء المطالع طوالع و التي بازاء المغارب غوارب • ثم المطالع سواء كانت مطالع الجزء او مطالع القوس كما في شرح بيست باب تختلف بحسب اختلاف الآفاق في العروض لان المعدل تختلف اوضاعه بالنسبة الى الآفاق المختلفة العرض انتصابا و اضطجاعا فان كان الافق عديم العرض يسمى مطالع خط الاستواء و مطالع الفلك المستقيم و مطالع الكرة المنتصبة و يخص باسم المطالع بالقبة اذا كان مبدأها نظيرة الانقلاب الشتوي و ان كان ذا عرض يسمى مطالع البلد و مطالع الافق المائل و مطالع الفلك المائل هذا الذي ذكر انما هو اذا اخذ المطالع من الآفاق الغير الحادثة و اما المطالع المأخوذة من الآفاق الحادثة فتسمى مطالع مصححة فهي قوس من معدل النهار ما بين الاعتدال الربيعي و بين تقاطع المعدل مع ربع من ارباع الافق الحادث الذي يكون فيه الكوكب و على هذا القياس المغارب و اما مطالع طلوع الكوكب فقوس من معدل النهار على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين طلوع ذلك الكوكب و مطالع غروب الكوكب قوس منه على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين غروب ذلك الكوكب و يسمى بمطالع نظير درجة الغروب ايضا و الدرجة من منطقة البروج التي على الافق الشرقي مع ذلك الكوكب تسمى درجة طلوع الكوكب و التي معه على الافق الغربي تسمى درجة غروبه و مطالع طلوع الكوكب بافق الاستواء تسمى مطالع الممر كما ان درجة طلوع الكوكب بافق الاستواء تسمى درجة الممر اذ لا اختلاف هناك اذ افق الاستواء دائرة من دوائر الميول فمطالع الممر مطلقا هي مطالع درجة ممر الكوكب و هي قوس من معدل النهار من اول الحمل الى نقطة منه فوق نصف النهار حين بلوغ ذلك الكوكب نصف النهار هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و شرح بيست باب و حاشية الچغميني •

الطوالع هي درجة السواء التي بازاء المطالع كما عرفت قبيل هذا • و طوالع در اصطلاح صوفيه اول چيزى كه پيدا شود از تجليات اسماء الٰهيه بر باطن بنـــده و اراسته گرداند اخلاق او را بنور باطن كذا في كشف اللغات •

الطاعة هي عند المعتزلة موافقة الارادة و عند اهل السنة و الجماعة موافقة الامر لا موافقة الارادة

ومحل النزاع ان المامور به هل يجب ان يكون مرادا ام لا فالمعتزلة على الوجوب و اهل السنة على عدم الوجوب فان الله قد يأمر بما لا يريد فانه أمَر ابالهب مثلا بالايمان مع علمه بان صدور الايمان منه محال و العالم بكون الشيئ محالا لا يريده فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة فوجب القطع بان طاعة الله تعالى عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته كذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعو الله و اطيعو الرسول الآية في سورة النساء [و الطاعة اعم من العبادة لان العبادة غلب استعمالها في تعظيم الله تعالى غاية التعظيم و الطاعة تستعمل موافقة امر الله تعالى و امر غيره و العبودية اظهار التذلل و العبادة ابلغ منها لانها غاية التذلل و الطاعة فعل المأمور و لوندبا و ترك المنهيات و لو كراهة فقضاء الدين و الانفاق على الزوجة و نحو ذلك طاعة الله و ليس بعبادة و تجوز الطاعة لغير الله في غير المعصية و لا تجوز العبـــادة لغير الله تعالى و القربة اخص من الطاعة لا عتبـار معرفة المتقرب اليه فيها و العبادة اخص منهما هكذا في كليات ابي البقاء •]

التطوع عند اهل الشرع هو النفل كما يجيئ في فصل اللام من باب النون •

المطاوعة هي عند اهل العربيـة حصول الاثر عند تعلق الفعـل المتعدي بمفعوله نحو جمعته فاجتمع فيكون فاجتمع مطاوعا اي موافقا لفاعل الفعل المتعدي و هو جمعت كذا قال السيد السند في حاشية ايساغوجي •

الاستطاعة هي تطلق على معنيين احدهما عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية و هي علة للفعل و الجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة و بالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب و الآلات فان قصَد فعل الخير خلَق الله قدرة فعل الخير و ان قصد فعل الشر خلق الله قدرة فعل الشر و اذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون متقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه و الالزم وقوع الفعل بلا استطاعة و قدرة عليه لامتناع بقاء الاعراض • و قيل هي قبل الفعل • و قيل ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل و الا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان و ثانيهما سلامة الاسباب و الآلات و الجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و هي على هذا يجوز ان تكون قبل الفعل و صحة التكليف مبني على هذا • فان قيل الاستطاعة صفة المكلف و سلامة الاسباب ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسباب و آلات له و المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة هكذا في شرح العقائد النسفية في بحث افعال العباد [و الاستطاعة الحقيقية و هي القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل فهي لا تكون الا مقارنة للفعل • و الاستطاعة الصحيحة و هي ان يرتفع

الموانع من المرض و غيره كذا في الجرجاني] •

فصل الفاء * **الطرفة** بالضم و سكون الراء در لغت بمعني شكفت است و نزد بلغاء آنست كه خارق عادت و يا اخلاق معتاد را ذكر كند بر وجهي كه متضمن حسن و لطافت باشد و لفظ طرفه و عجب و آنچه بمعني اوست اوردن لازم است لفظا يا تقديرا مثاله • شعر • قبه ها آراسته ديوارها در جز و كل • مفرش از ديبا بساط از پرنيان آورده اند • نخل زابريشم كل از زربار از درو گهر • نوبهار طرفه در فصل خزان آورده اند • كذا في جامع الصنائع •

الطرف بالفتح و السكون في اللغة النهاية الطرفان التثنية و الاطراف الجمع و معنى الطرف الصباحي و الطرف المسائي يذكر في بيان عرض الوراب في فصل الضاد المعجمة من باب العين و الطرفان عند فقهاء الحنفية هما ابوحنيفة و محمد رحمهما الله تعالى سميا بذلك لان احدهما في طرف الاستاذ و الآخر في طرف التلميذ •

[**المطرف** و هو السجع الذي اختلفت فيه الفاصلتان في الوزن نحو ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا فقوله وقارا و اطوارا مختلفان في الوزن كذا في الجرجاني و در مجمع الصنائع آورده كه سجع مطرف انست كه در دو مصراع يا در دو قرينه الفاظ مقابل يكديگر باشند كه متفق باشند در حرف روي و مختلف باشند در وزن و تعداد حروف مثال آن در قرآن شريف آمده ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا و در فارسي • بيت • يكشب خلاص ده دلم از بار انتظار • روزي چو باد بر من آشفته كن گذار • اما تجنيس مطرف آنست كه كاتب يا شاعر دو لفظ بيارد از يك جنس كه در همه حروف موافق باشند مگر در حرف آخرين متباين باشند مثال از حديث الخيل المعقود بنواصيها الخير و مثال در پارسي • فرد • عدلت آفاق شسته از آفات • طبعت آزاده بود از آزار • و اگر حرف مختلف قريب المخرج باشد مطرف مضارع نامند و اگر بعيد المخرج بود مطرف لاحق گويند انتهى •]

الاطرافية هي فرقة من الخوارج العجاردة اتباع غالب و هم على مذهب الحمزية الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشرع اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل و وافقوا اهل السنة في اصولهم و في نفي القدر اي اسناد الافعال الى قدرة العبد كذا في شرح المواقف •

الطواف بالفتح لغة الدوران حول الشيء و شرعا هو الدوران حول البيت الحرام و طواف الزيارة و يسمى ايضا طواف الفرض و طواف يوم النحر و طواف الركن و طواف الافاضة هو الدوران حول البيت في يوم من ايام النحر سبع مرات و طواف الصدر و يسمى ايضا طواف الوداع و طواف آخر العهد بالبيت هو طواف البيت عند ارادة الرجوع الى مكانه و هذا الطواف سنة و الاول اي طواف الزيارة

ركن من اركان الحج وطواف القدوم ويسمى ايضا طواف التحية وطواف اللقاء و طواف عهد بالبيت و طواف اول العهد هو طواف البيت عند دخول مكة كذا في جامع الرموز في كتاب الحج •

فصل القاف

* **الطبقة** بالفتح و سكون الموحدة لغة القوم المتشابهون و في اصطلاح المحدثين عبارة عن جماعة اشتركوا في السن و لقاء المشايخ و الاخذ عنهم فاما ان يكون شيوخ هذا الراوي شيوخ ذلك او يماثل او يقارن شيوخ هذا شيوخ ذلك و بهما اكتفوا بالتشابه في الاخذ و قد يكون الشخص الواحد من طبقتين باعتبارين بان يكون الراوي من طبقة لمشابهته بتلك الطبقة من وجه و من طبقة اخرى لمشابهته بها من وجه آخر كانس بن مالك فانه من حيث ثبوت صحبته للنبي صلى الله عليه و آله و سلم يُعدُّ من طبقة العشرة المبشرة لهم بالجنة مثلا و من حيث صغر السن يُعدُّ في طبقة من بعدهم فمن نظر الى الصحابة باعتبار الصحبة جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان و غيره و من نظر اليهم باعتبار قدر زائد كالسبق الى الاسلام و شهود المشاهد الفاضلة جعلهم طبقات و الى ذلك مال صاحب الطبقات ابو عبد الله محمد بن سعد البغدادي و كذلك من جاء بعد الصحابة وهم التابعون من نظر اليهم باعتبار الاخذ من الصحابة فقط جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان ايضا و من نظر اليهم باعتبار اللقاء قسمهم كما فعل محمد بن سعد و لكلٍ وجه و معرفة الطبقات من المهمات و فائدتها الامن من تداخل المشتبهين و امكان الاطلاع على تبيين التدليس و الوقوف على حقيقة المراد من العنعنة كذا في شرح النخبة وشرحه • **الطباق** بالكسر عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و يسمى ايضا بالمطابقة و التطبيق و التضاد و التكافؤ و هو الجمع بين المتضادين و ليس المراد بالمتضادين الامرين الوجوديين المتواردين على محل واحد بينهما غاية الخلاف كالسواد و البياض بل اعم من ذلك و هو ما يكون بينهما تقابل و تناف في الجملة و في بعض الاحوال سواء كان التقابل حقيقيا او اعتباريا و سواء كان تقابل التضاد او تقابل الايجاب و السلب او تقابل العدم و الملكة او تقابل التضايف او ما يشبه شيئا من ذلك كذا في المطول [و قيل المطابقة و يسمى بالطباق ايضا و هي ان يجمع بين الشيئين المتوافقين و بين ضديهما ثم اذا شرطت المتوافقين بشرط وجب ان تشترط ضديهما بضد ذلك الشرط كقوله تعالى فاما من اعطى و اتقى و صدق بالحسنى فسنيسره لليسرى و اما من بخل و استغنى و كذب بالحسنى فسنيسره للعسرى الآية فالاعطاء و الاتقاء و التصديق ضد البخل و الاستغناء و التكذيب و المجموع الاول شرط لليسرى و المجموع الثاني شرط للعسرى كذا في الجرجاني] و التقييد بالمتضادين باعتبار الاخذ بالاقل لا للاحتراز عن الاكثر فانه جار فيما فوق المتضادين ايضا و انما قال في بعض الاحوال ليشتمل طباق السلب كما في قوله تعالى لكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون الآية فان بينهما و ان لم يكن التقابل موجودا بناء على تعلق العلم بشيء و عدم العلم بشيء آخر الا ان التقابل بينهما في الحالة التي علّق كلواحد منهما بشيء واحد و نظر

الى مجرد مفهوميهما مع قطع النظر عما يتعلقانه كذا في بعض الحواشي • فالطباق ضربان طباق الايجاب سواء كان الجمع فيه بلفظين من نوع اسمين نحو و تحسبهم ايقاظا و هم رقود او فعلين نحو يحيي و يميت او حرفين نحو لها ماكسبت و عليها ما اكتسبت فان في اللام معنى الانتفاع و في على معنى التضرر او كان من نوعين و هذا ثلثة اقسام اسم مع فعل او حرف و فعل مع حرف لكن الموجود هو الاول فقط نحو او من كان ميتا فاحييناه فان الموت و الاحياء مما يتقابلان في الجملة و طباق السلب و هو ان يجمع بين فعلي مصدر واحد احدهما مثبت و الآخر منفي او احدهما امر و الآخر نهي نحو و لكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحيوٰة الدنيا و لا تخشو الناس و اخشوني • و من الطباق ماسماه البعض تدبيجا و قد مر و منه ما يخص باسم المقابلة كما يجيئ و يلحق بالطباق شيئان احدهما الجمع بين معنيين يتعلق احدهما بما يقابل الآخر نوع تعلق مثل السببية و اللزوم نحو اشداء على الكفار رحماء بينهم فان الرحمة و ان لم تكن مقابلة للشدة لكنها مسببة عن اللين الذي هو ضد الشدة و منه قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا لان ادخال النار يستلزم الاحراق المضاد للاغراق و ثانيهما ما يسمى ايهام التضاد كما مر كذا في المطول • قيل لاوجه لالحاق النوع الاول بالطباق لانه داخل في تعريفه لان منا في اللازم مناف للملزوم فبين المذكورين تناف في الجملة فيكون طباقا لا ملحقا به انتهى • و يؤيد هذا جعله صاحب الاتقان من الطباق و تسميته بالطباق الخفي قال المطابقة و يسمى الطباق الجمع بين متضادين في الجملة و هو قسمان حقيقي و مجازي و الثاني يسمى التكافؤ و كل منهما اما لفظي او معنوي و اما طباق ايجاب او سلب فمن امثلة ذلك فليضحكوا قليلا و ليبكوا كثيرا و انه هو اضحك و ابكى و تحسبهم ايقاظا و هم رقود و من امثلة المجازي او من كان ميتا فاحييناه اي ضالا فهديناه و من امثلة طباق السلب تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في نفسك و من امثلة المعنوي ان انتم الا تكذبون قالوا ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون معناه ربنا يعلم انا لصادقون و جعل لكم الارض فراشا و السماء بناء • قال ابو علي الفارسي لما كان البناء رفعا للمبني قوبل بالفراش الذي هو على خلاف البناء و منه نوع يسمى الطباق الخفي كقوله تعالى مما خطياتهم اغرقوا فادخلوا نارا لان الغرق من صفات الماء فكانه جمع بين الماء و النار • قال ابن المعتز من املح الطباق و اخفاه قوله تعالى و لكم في القصاص حيوٰة لان معنى القصاص القتل فصار القتل سبب الحيوٰة و منه نوع يسمى ترصيع الكلام و منه نوع يسمى المقابلة انتهى ما في الاتقان •

المطابقة هي عند المتكلمين الاتحاد في الاطراف كطاسين فانه عند انكباب احدهما على الآخر تطابقت اطرافهما كذا في شرح الطوالع و شرح المواقف في بحث الوحدة • و عند اهل البديع هي الطباق كما عرفت و يطلق على المشاكلة ايضا • و عند المنطقيين يستعمل بمعنى الصدق فانهم يقولون

الكلي مطابق للجزئي بمعنى انه صادق عليه فالصادق عندهم هو المطابق بالكسر وقد يستعمل اهل البيان المطابقة بمعنى صدق المطابق بالفتح على المطابق بالكسر ولذا قيل في المختصر شرح التلخيص مطابقة الكلام للمقتضى صدقه عليه على عكس ما يقال ان الكلي مطابق للجزئي هكذا ذكر الچلبي في حاشية المطول في تعريف علم المعاني •

المطابق بالكسر عند الصرفيين هو مضاعف الرباعي كما في الضريري •

التطبيق كالتصريف عند اهل البديع هو الطباق كما مر وعند اهل النظر عبارة عن ايراد الدليل على وجه المدعى و هو مرادف التقريب كما يجيئ و يطلق ايضا على برهان التطبيق كما سبق •

الطريق في اللغة بمعنى راه و عند الفقهاء هو قسمان الطريق العام و يسمى بالنافذ و بطريق العام ايضا و الطريق الخاص و يسمى بالطريق الغير النافذ و طريق الخاص ايضا و قد سبق في لفظ السكّة في فصل الكاف من باب السين • و عند اهل القراءة قسم من احوال الاسناد و قد سبق • و عند الشعراء هو الطرز و قد سبق في فصل الزاء المعجمة • و عند المتكلمين و الاصوليين هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه معرفا و ان كان تصديقا سمي طريقه دليلا و انما اعتبر امكان التوصل لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيّد النظر بالصحيح لان النظر الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل اليه به اذ ليس في نفسه وسيلة له و قد سبق توضيح التعريف في لفظ الدليل في فصل اللام من باب الدال [و عند اهل الحقيقة عبارة عن مراسم الله تعالى و احكامه التكليفية المشروعة التي لارخصة فيها فان تتبع الرخص سبب لتنفيس الطبيعة المقتضية للوقفة و الفترة في الطريق هكذا في الجرجاني] و عند اهل الرمل اسم شكل فيه النقاط فقط هكذا ⁝

الطريقة هي اصطلاح الصوفية طريق موصل الى الله تعالى كما ان الشريعة طريق موصل الى الجنة و هي اخص من الشريعة لاشتمالها على احكام الشريعة من الاعمال الصالحة البدنية و الانتهاء عن المحارم و المكاره العامة و على احكام خاصة من الاعمال القلبية و الانتهاء عما سوى الله تعالى كله كذا في شرح القصيدة الفارضية [و الحاصل انها سيرة مختصة بالسالكين الى الله تعالى مشتملة على الاعمال و الرياضات و العقائد المخصوصة بها و على الاحكام الشريعة كلتيهما فهي اخص من الشريعة لاشتمالها عليهما كذا في الاصطلاحات] • و در لطائف اللغات ميگويد طريقت در اصطلاح صوفيه عبارت است از سيرت مصطفوي كه مختص است بسالكان الى الله و بالله وفي الله از قطع منازل و ترقي در مقامات • و در مجمع السلوك ميفرمايد شريعت نگاهداشتن معاملات است وطريقت تزكيهٔ باطن است از خصائل ذميمه و كدورات بشريه بدانكه مجموعهٔ آدمي سه چيز است نفس و دل و روح پس شريعت راه نفس است و طريقت

راه دل و حقيقت راه روح و قال بعضهم الحقيقة هو التوحيد والشريعة الشرائع و الحقيقة لا ترتفع بالموت والشريعة ترتفع بالموت • وفي رسالة القشيري الشريعة التزام العبودية و الحقيقة مشاهدة الربوبية وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبولة وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير محصولة اذ الحقيقة لا تحصل الا بالشريعة پس چون دانستي كه الشريعة اقوالي و الطريقة افعالي و الحقيقة احوالي بايد كه سالک از علم شريعت آنچه ملابد است بياموزد و از علم طريقت جمله بجا آرد تا بنور حقيقت رسد وهركه ميكند آنچه پيغامبر عليه السلام فرموده است وي از اهل شريعت است و هركه ميكند آنچه پيغامبر عليه السلام كرده است وي از اهل طريقت است وهركه بيند آنچه پيغامبر عليه السلام ديده است وي از اهل حقيقت است • بيت • طريقت بى شريعت راست نايد • حقيقت بى طريقت كي كشايد • شريعت در نماز و روزه بودن • طريقت در جهاد اندر فزودن • حقيقت روي در دلدار كردن • نظر اندر جمال يار كردن • انتهى ما في مجمع السلوک •

طريقة الشمس هي دائرة البروج كما مرت في فصل الراء من باب الدال •

الطريقة المتحرقة عند اهل الهيئة عبارة عن المواضع التي هي من الارض تحت المدارات الجنوبية بين هبوطي النيرين اي فيما بين الدرجة التاسعة عشر من الميزان التي فيها هبوط الشمس وبين الدرجة الثالثة من العقرب التي فيها هبوط القمر وتلک المواضع من الارض هي الواقعة بين الدائرتين الحادثتين على سطح الارض من دوران الخطين الخارجين من مركز العالم على محيطي مداري الهبوطين و هي غير مسكونة سميت بها كانها لعدم قبولها العمارة متحرقة وسموا ما بين الهبوطين من الفلک ايضا بهذا الاسم و نقل عن بعضهم ان الطريقة المتحرقة هي المواضع التي تحت مدار حضيض الشمس او ما يقرب منه و هي تتبدل بسبب انتقال الحضيض و على هذا يجوز ان يكون تسمية المواضع التي تحت مدارات ما بين الهبوطين بالطريقة المتحرقة قبل زمان بطليموس اذا كان الحضيض فى القديم هناک كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان هيئة الارض فى الفصل الاول • در كفايت التعليم ميگويد كه نيرين درين درجات ضعيف باشند خاصةً قمر بمنزلهٔ آنكس كه بر راه سوزان رود و بعضى گفته اند كه هر كوكبى را طريقهٔ متحرقه است چنانكه شمس را دلو و ميزان و قمر را عقرب و ميزان و زحل را اسد و سنبله و مشتري را ثور و سنبله و مريخ را ثور و ميزان و زهره را عقرب و جدي و عطارد را جدي و حوت انتهى و مقابل اين كه مابين شرف آفتاب و شرف ماه باشد آنرا نيره خوانند كما في توضيح التقويم •

الطلاق بالفتح هو اسم من التطليق بمعنى الارسال • و عند الفقهاء ازالة النكاح بلفظ مخصوص و هذا لا يشتمل الطلاق الرجعي لانه ليس مزيلا للنكاح فالاحسن ان يقال هو ازالة النكاح او نقصان حله بلفظ مخصوص و احترز بالقيد الاخير عن الفسخ بخيار العتق و خيار بلوغ الصغيرة وكذا ردة المرأة فانه فانى

بالفاظ صريحة فطلاق صريح و ان كان بالكنايات فطلاق كناية * ثم الطلاق نوعان سني وبدعي فالسني نوعان سني من حيث العدد و سني من حيث الوقت و البدعي ايضا نوعان بدعي بمعنى يعود الى العدد و بدعي بمعنى يعود الى الوقت كما في الكفاية اما الطلاق السني بقسميه فنوعان حسن واحسن فالاحسن ان يطلق واحدة رجعية في طهر لم يجامعها فيه ثم يتركها حتى تنقضي عدتها و الحسن ان يطلقها واحدة في طهر لم يجامعها فيه ثم في طهر آخر اخرى ثم في طهر آخر اخرى و البدعي بمعنى يعود الى العدد ان يطلقها ثلثا في طهر واحد بكلمة واحدة او ثلثا بكلمات متفرقة او يجمع بين التطليقتين في طهر واحد بكلمة واحدة او بكلمتين متفرقتين فاذا فعل ذلك وقع الطلاق و كان عاصيا و البدعي من حيث الوقت ان يطلق المدخول بها و هي من ذوات الاقراء حالة الحيض او في طهر جامعها فيه وكان الطلاق واقعا * و ايضا الطلاق ثلثة اقسام رجعي و بائن و مغلظ فالرجعي منسوب الى الرجعة بالفتح او الكسر و هو الذي لا يحتاج فيه الى تجديد النكاح ولا الى رضاء المرأة و ولي الصغيرة و تنقلب عدته الى عدة الوفاة لومات فيها و لا تترك الزينة فيها و يتركان في بيت واحد * و تعتد الامة عدة الحرائر اذا اعتقت فيها و يرث الحي منهما لومات الآخر فيها و يكون مظاهرا و مؤليا اذا ظاهر منها او آلى فيها و يجب اللعان لا الحد بالقذف بخلاف البائن فانه نقيض له في الكل و لذا قيل الرجعي كالقطع و البائن كالفصل و الغليظ هو الطلقات الثلث سواء كان تنجيزا او تعليقا هكذا يستفاد من جامع الرموز و مجمع البركات وغيرهما * [و التطليق الشرعي كرتان على التفريق تطليقة بعد تطليقة يعقبها رجعة و قد كان في الصدر الاول اذا ارسل الثلث جملة لم يحكم الا بوقوع واحدة الى زمن عمر رضي الله عنه ثم حكم بوقوع الثلث سياسة لكثرته بين الناس * و اختلف في طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق فعندنا يصح خلافا للشافعي لعدم القصد كالنائم و الاعتبار انما هو بالقصد الصحيح فنقول اقيم البلوغ و العقل مقام القصد بلا سهو ولا غفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج و لم يقم مقام القصد في النائم لان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيئ عند خفاء وجوده و عدمه و عدم القصد في النائم مدرك بلا حرج كذا في كليات ابي البقاء *]

الاطلاق في اللغة رها كردن بندي و دست كشادن كما في الصراح و في الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى صم بكم عمي الآية الاطلاق ضد التقييد و هو في الاصطلاح استعمال اللفظ في معناه حقيقة كان او مجازا *

المطلق على صيغة اسم المفعول من الاطلاق بمعنى الارسال * و المحاسبون يطلقونه على العدد الصحيح * و الحكماء و المتكلمون يطلقونه على المعنيين احدهما الطبيعة المطلقة و هي الطبيعة من حيث الاطلاق لا بان يكون الاطلاق قيدا لها و الا لاتبقى مطلقة بل بان يكون الاطلاق عنوانا لملاحظتها و شرحا لحقيقتها و ثانيهما مطلق الطبيعة اي الطبيعة من حيث هي من غير ان يلاحظ معها الاطلاق و بهذا ظهر الفرق بين مطلق الشيئ

و الشيئ المطلق لاما توهمه البعض من ان مطلق الشيئ يرجع الى الفرد المنتشر و الشيئ المطلق يرجع الى الكلي الطبيعي ثم ان المطلق ان اخذ على الوجه الاول فسلب الخاص لا يستلزم سلبه و ان اخذ على الوجه الثاني فسلبه يستلزم سلبه هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث الوجود و يجيئ ايضا في لفظ المقيد * و قال الاصوليون المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي و لا بالاثبات و يقابله المقيد و هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة و المراد بالمتعرض للذات الدال على الذات اي نفس الحقيقة لا الفرد قال الامام الرازي ان كل شيئ له ماهية و حقيقة و كل امر لا يكون المفهوم منه عين المفهـــوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان ليس الا الانسان فاما انه واحد او لا واحد فهما قيد ان مغايران لكونه انسانا و ان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان تكون فيه دلالة على شيئ من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهو لان الوحدة و عدم التعين قيدان زائدان على الماهية فعلى هذا المطلق ليس خاصا و لا عاما اذ لا دلالة فيه على الوحدة والكثرة كما عرفت في لفظ الخاص قال في التحقيق شرح الحسامي فرق بعضهم بين المطلق و النكرة و المعرفة و العام و غيرها بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق و مع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد و لكثرة غير متعينة العام و لوحدة متعينة المعرفة و لوحدة غير متعينة النكرة و الاظهر انه لا فرق بين النكرة و المطلق في اصطلاح الاصوليين اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما انتهى * فالحق ان المطلق موضوع للفرد قيل و ذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيئ من العوارض فالمراد بالمتعـرض للذات على هذا الدال على الذات اي الحقيقة باعتبار التحقق في ضمن فرد ما فعلى هذا المطلق من قبيل الخاص النوعي و الى هذا اي الى كون المطلق موضوعا للفرد ذهب المحقق التفتازاني و ابن الحاجب و لذا عرّفه ابن الحاجب بانه لفظ دل على شائع في جنسه و المقيد بخلافه و المراد بشيوع المدلول في جنسه كون المدلول حصة محتملة اي ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ مثل رجل و رقبة فتخرج عن التعريف المعارف لكونها غير شائعة لتعينها بحسب الوضع او الاستعمال على خلاف المذهبين وتخرج منه ايضا النكرة في سياق النفي و النكرة المستغرقة في سياق الاثبات نحو كل رجل و كذا جميع الفاظ العموم اذ المستغرق لا يكون شائعا في جنسه قيل المراد بالمعارف المخرجة ما سوى المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه مطلق و فيه انه ليس بمطلق لاعتبار حضوره الذهني ويقابله المقيد و هو ما يدل لا على شائع في جنسه فتدخل فيه المعارف

و العمومات كلها فعلى هذا لا واسطة في الالفاظ الدالة بين المطلق و المقيد لكن اطلاق المقيد على جميع المعارف و العمومات ليس باصطلاح شائع و انما الاصطلاح على ان المقيد هو ما اخرج من شياع بوجه من الوجوه مثل رقبة مؤمنة فانها و ان كانت شائعة بين الرقبات فقد اخرجه من الشياع بوجه ما حيث كانت شائعة بين المؤمنة و الكافرة فازيل ذلك الشياع عنه و قيد بالمؤمنة و بالجملة فلا يلزم فيه الاخراج عن الشياع بحيث لا يبقى مطلقا اصلا بل قد يكون مطلقا من وجه مقيدا من وجه هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للتفتازاني * و المطلقة هي عند المنطقيين تطلق في الاصل على قضية لم تذكر فيها الجهة بل يتعرض فيها بحكم الايجاب او السلب اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل فهي مشتركة بين سائر الموجهات الفعلية والممكنة فان الموجهات هي التي ذكرت فيها الجهة فهي مقيدة بالجهة و المطلقة غير مقيدة بها و غير المقيد اعم من المقيد الا ان المطلقة لما كانت عند الاطلاق يفهم منها النسبة الفعلية عرفا و لغة حتى اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه ثبوت ب لج بالفعل خصوها بالقضية التي نسبة المحمول فيها الى الموضوع بالفعل وسموها مطلقة عامة فتكون مشتركة بين الموجهات الفعلية لا الممكنة ان قيل المطلقة و هي غير الموجهة اعم من ان تكون النسبة فيها فعلية اولا و تفسير الاعم بالاخص ليس بمستقيم و ايضا لوكان معناها النسبة فيها فعلية لم تكن مطلقة بل مقيدة بالفعل قلت مفهومها و ان كان في الاصل اعم لكن لما غلب استعمالها فيما تكون النسبة فيه فعلية سميت بها ولا امتناع في تسمية المقيد باسم المطلق اذا غلب استعماله فيه ان قيل المطلقة سواء كانت بالمعنى الاول او الثاني قسيمة للموجهة فكيف يكون اعم منها قلت للمطلقة اعتباران احدهما من حيث الذات اي ما صدقت عليها و هو قولنا كل ج ب اولا شيء من ج ب و ثانيهما من حيث المفهوم و هو انها ما لم تذكر فيها الجهة فهي اعم منها بالاعتبار الاول دون الثاني و هذا كالعام و الخاص فان صدق العام على الخاص بحسب الذات لا بحسب العموم و الخصوص ان قلت الفعل كيفية للنسبة فلو كان مفهوم المطلقة ما ذكرتم كانت موجهة قلت الفعل ليس كيفية للنسبة لان معناه ليس الا وقوع النسبة و الكيفية لابد ان تكون امرا مغايرا لوقوع النسبة الذي هو الحكم اذ الجهة جزء آخر للقضية مغاير للموضوع و المحمول و الحكم * و انما عدوا المطلقة في الموجهات بالمجاز كما عدو السالبة في الحمليات و الشرطيات و لا يرد انه على هذا ان كان في الممكنة حكم لم يكن بينهما و بين المطلقة فرق و الا لم تكن قضية لانا نقول ان الممكنة ليست قضية بالفعل لعدم اشتمالها على الحكم و انما هي قضية بالقوة القريبة من الفعل باعتبار اشتمالها على الموضوع و المحمول و النسبة و عدها من القضايا كعدهم المخيلات منها مع انه لا حكم فيها بالفعل و من ههنا قيل ان المطلقة مغايرة للممكنة بالذات و المفهوم جميعا قيل و الذي يقتضيه النظر الصائب ان الثبوت بطريق الامكان ان كان مغايراً لامكان الثبوت فالممكنة مشتملة على الحكم و الجهة فتكون موجهة و كذا

المطلقة العامة لكون الفعل جهة مقابلة للامكان حينئذ و ان لم يكن مغايرا فلا حكم فيها فالمطلقة العامة هي القضية المطلقة و عدها فی الموجهات باعتبار كونها في صورة الموجهة لاشتمالها على قيد الفعل و قد يقال المطلقة للوجودية اللادائمة و الوجودية اللاضرورية ايضا و لعل منشأ الاختلاف انه قد ذكر فی التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة نفهم قوم من الاطلاق عدم التوجيه فبيّن القسمة بانها اما موجهة او غير موجهة و الموجهة اما ضرورية اولا ضرورية و الآخرون فهموا من الاطلاق الفعل فمنهم من فرّق بين الضرورة و الدوام فقال الحكم فيها اما بالقوة وهي الممكنة او بالفعل ولا يخلوا ما ان يكون بالضرورة فهي الضرورية اولا بالضرورة وهي المطلقة فسمي الوجودية اللاضرورية بها و منهم من لم يفرق بينها فقال الحكم فيها ان كان بالفعل فان كان دائما فهي الضرورية و الا فالمطلقة فصارت المطلقة هي الوجودية اللادائمة وتسمى مطلقة اسكندرية لان اكثر امثلة المعلم الاول للمطلقة لما كانت في مادة اللادوام تحرزا عن فهم الدوام فهم اسكندر الافرودسي منها اللادوام و ربما يقال المطلقة للعرفية العامة وهي التي حكم فيها بدوام النسبة مادام الوصف هكذا خلاصة ما في شرح المطالع وحاشية المولوي عبد الحكيم لشرح الشمسية * فائدة * المراد بالفعل ههنا ما هو قسيم القوة و هو كون الشيئ من شأنه ان يكون و هو كائن كذا ذكر المولوي عبد الحكيم ويقرب منه ما وقع في بعض حواشي شرح الشمسية قولهم بالفعل و بالاطلاق العام و مطلقا الفاظ مترادفة بمعنى وقت من الاوقات فاذا قلنا كل ج ب بالفعل او بالاطلاق العام او مطلقا يكون معناه ان ثبوت المحمول للموضوع فی الجملة اي في وقت من الاوقات و انتهى ● وتطلق المطلقة ايضا عندهم على قسم من الشرطية كما مر ● و عند اهل البيان على قسم من الاستعارة و هي استعارة لم تقترن بصفة ولا تفريع كما يجيئ ●

فصل اللام * المطبل بالموحدة هو عند المهندسين يطلق على شكل مسطح كثير الاضلاع شبيه بالطبل و هو نقارة صغيرة تضرب لاطارة الطير مثل البط في صيد البازي و غيره كذا في شرح خلاصة الحساب ●

الطول بالضم وسكون الواو يطلق على معان الاول الامتداد الواحد مطلقا اي من غير ان يعتبر معه قيد و بهذا المعنى يقال كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بُعْد واحد و امتداد واحد و الثاني الامتداد المفروض اولا و هو احد الابعاد الثلثة الجسمية [و يقابله العرض و هو الامتداد المفروض ثانيا و العمق و هو الامتداد المفروض ثالثا كما فی الجسم المربع] و الثالث اطول الامتدادين المتقاطعين فی السطح و هذا هوالمشهور فيما بين الجمهور و بهذا المعنى يقال السطح ماله طول و عرض و الرابع الامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه و الامتداد الآخذ من رأس ذوات الاربع الى مؤخرها كما يقال العرض للامتداد الآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله و العمق للامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهره و من ظهر ذوات الاربع الى الارض كذا في شرح المواقف في

مباحث الكم لكن في شرح الطوالع البعد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفله طولها و البعد الآخذ من يمين الانسان الى يساره عرض الانسان و البعـــد الآخذ من رأس الحيوان الى ذنبه عرض الحيوان •

طول البلد هو عند اهل الهيئة قوس من معدل النهار محصورة بين دائرتي نصف نهار ذلك البلد ونصف نهار احد طرفي العمارة شرقا او غربا وتوضيحه ان دائرة نصف النهار في مبدأ العمارة تمرّ بسمت رأس اهله وتقطع معدل النهار على نقطة وان دائرة نصف النهار في البلد المفروض تمرّ بسمت رأس اهله فتقطع المعدل على نقطة اخرى فالقوس المحصورة من المعدل بين نصفي النهار هي المسماة بطول ذلك البلد فالمراد بقولهم احد طرفي العمارة الطرف الذي هو مبدأ العمارة و قولهم شرقا اوغربا اشارة الى الاختلاف في مبدأ العمارة فان حكماء الهند اعتبروا مبدأ العمارة آخر العمارة في جهة الشرق لقربه منهم و اليونانيون اعتبروه آخر العمارة في جهة المغرب لقربه منهم فعلى الاول طول البلاد عن المبدأ الى جهة الشرق و على الثاني الى جهة الغرب قال عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة التعريف المذكور غير مانع فان كل دائرة نصف النهار تقاطع الاول على موضعين متقابلين فبين ها تين الدائرتين اربع قسي من المعدل و ليس طول البلد الا احدٰها و غير جامع لخروج طول نهاية العمارة لاتحاد نصف نهارها مع نصف نهار المبدأ الا ان يعتبر التغاير الاعتباري والصواب ان يقال هو قوس من معدل النهار تبتدئ من تقاطعه مع النصف الظاهر من نصف نها ر مبدأ العمارة وينتهي الى تقاطعه مع النصف الظاهر من نصف نهار ذلك البلد بشرط ان يوخذ من الابتداء على التوالي ان كان المبدأ جانب الغرب و على خلاف التوالي ان كان المبدأ جانب الشرق ثم انه لا يكون للبلد الواقع تحت نصف نهار المبدأ طول وكذا لا يمكن اعتباره لما عرضه تسعون لعدم تعين نصف النهار هناك انتهى •

طول الكوكب هو عند اهل الهيئة قوس من فلك البروج مبتدئة من اول الحمـــل الى مكان الكوكب و تسمى تقويم الكوكب ايضا فان كان مكان الكوكب حقيقيا كان الطول حقيقيا و ان كان مرئيا كان الطول مرئيا و ان كان مكان الكوكب على نفس اول الحمل فلا تقويم للكوكب حينئذ والحركة التي بها يقطع الكوكب تلك القوس المسماة بالطول تسمى حركة تقويمية و حركة طولية وقد يطلق الطول على تلك الحركة ايضا ومعنى مكان الكوكب يجيئ في محله اي في فصل النون من باب الكاف هكذا يستفـــاد من تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي • ودر توضيح التقويم مسطوراست طول كوكب چنانكه مسمى بتقويم كوكب كنند مسمى به هيئت كوكب نيز كنند •

الطويل عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب و هو فعولن مفاعيلن اربع مرات استعمل مقبوض العروض كذا في عنوان الشرف ووجه تسميته او بطويل آنست كه يک بيت او چهل وهشت

حرف مى آيد وهيچ بحر ديگر بچهل و هشت حرف مستعمل نميشود و بعضي گويند طويل ازان جهت گويند كه مجزوّ نمى آيد وهرگز از هشت ركن كمتر نيست بخلاف بحور ديگرو بعضى عكس طويل را يعني مفاعيلن فعولن چهار بار عريض مقلوب طويل نامند مثال طويل • شعر • دل ارام مارا گربوعده وفا بودي • بنوعى بدي كآخر تسلي ما بودي • كذا في عروض سيفي وتمثيل آن به بيت فارسي منافي اختصاص آن بكلام عربي نبود چراكه اين بحر مستعمل در محاورات اهل فارس كمتر است • وبعض معاني طويل در لفظ طول مذكور شد •

التطويل عند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ زائدا على اصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعينا كقول عدي • مصراع • والفى قولها كذبا ومينا • الفى اي وجد والكذب والمين بمعنى واحد ولا فائدة في الجمع بينهما فاحدهما زائد كذا في المطول فبقوله لا لفائدة خرج الاطناب وبقوله ولا يكون الخ خرج الحشو لان الزائد فيه متعين وهو غير مقبول وفي جامع الصنائع سمّى الوطواط الطويل بالحشو التبيم •

المستطيل هو عند المهندسين ويسمى بالمسطح ايضا سطح مستو احاط به اربعة اضلاع غير متساوية بجميعها بل يكون كل ضلعين متقابلين منها متساويين ويكون جميع زواياه قوائم ويعرف ايضا بانه سطح يتوهم حدوثه بتوهم حركة خط قائم على طرف خط لايساويه الى ان ينتهي تلك الحركة على طرف آخر لذلك الخط الذي قام عليه هكذ [ ] كذا في ضابط قواعد الحساب •

فصل الميم * الطعوم بالعين ماهية بديهية قال الحكماء الطعوم منها بسائط ومنها مركبة فبسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة لان الفاعل اما حارّ او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل فالحار يفعل كيفية غير ملايمة للاجسام اذ من شانه التفريق ففى الكثيف يفعل كيفية كثيفة غيرملايمة في الغاية وهي المرارة وفى اللطيف يفعل دونها وهي الحرافة وفى المعتدل ملوحة وهي ما بينهما اي بين المرارة والحرافة والبارد يفعل كيفية غير ملايمة اذ من شانه التكثيف الذي لا يلايم الاجسام لكن عدم ملايمته اقل من عدم التفريق ففى الكثيف يفعل عفوصة لانه يتضاعف التكثيف وفى اللطيف يفعل حموضة لكون عدم ملايمته بين بين لان الفاعل يكثف ببرده ويغوص فيه بلطافته وفى المعتدل قبضا دون العفوصة وفوق الحموضة اذ العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقابض يقبض ظاهره فقط والمعتدل يفعل فعلا ملايما ففى الكثيف الحلاوة وفى اللطيف الدسومة وفى المعتدل التفاهة فهذه طعوم بسيط وتتركب منها طعوم لانهاية لها وذلك اما بحسب التركيب او بحسب ترك الاسباب فمنها ماله اسم علىحدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما فى الحُضَض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما فى السخنة وربما تنضم اليها اي الى الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس

بينهما اي بين الكيفية اللمسية و الطعمية فيصير مجموعهما كطعم واحد و ذلك كاجتماع تفريق و حرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرافة او كاجتماع تكثيف و تجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفوصة كذا في شرح المواقف •

الطعام في العرف الماضي الحنطة و دقيقها ولذا قال المصنف التوكيل بشراء طعام يقع على البر و دقيقه وفي المصباح الطعام عند اهل الحجاز البر خاصة و في العرف الطعام اسم لما يؤكل و الشراب اسم لما يشرب و المراد به في قول المصنف و يباع الطعام كيلا و جزافا الحبوب كلها لا البر وحده و لا كل مايؤكل بقرينة قوله كيلا و جزافا و اما في باب الايمان فقال في البزازية لا يأكل طعاما ينصرف الى كل مأكول مطعوم حتى لو اكل الحل حنث و قال بعض المشايخ الطعام في عرفنا ينصرف الى ما يمكن اكله يعني المعتاد للاكل كاللحم المطبوخ و المشوي و نحوه و قال الصدر الشهيد و عليه الفتوى فلا تدخل الحنطة و الدقيق و الخبز كما في النهاية هذا كله خلاصة ما في البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب البيع في شرح قوله و يباع الطعام كيلا و جزافا •

الطلسم بفتح الطاء و كسر اللام المخففة وقيل بكسر الطاء و اللام المشددة هو الخارق الذي مبدأه القوى السماوية الفعالة الممزوجة بالقوابل الارضية المنفعلة لتحدث به الامور الغريبة فان لحدوث الكائنات العنصرية التي اسبابها القوى السماوية شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال القابل و الفاعل و قدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة عجيبة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • وفي شرح المواقف في المقصد الثالث من المرصد الاول من موقف السمعيات ان الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة الى آخر ما ذكره عبد العلي البرجندي •

الطامة بتشديد الميم در لغت روز قيامت را گويند كما في الصراح •

وطامات نزد صوفيه معارف را گويند كه در اوان سلوك بر زبان سالك گذر كند و خرق عادت و كرامت را نيز ميگويند •

اهل طامات نزد صوفيه سالكي را گويند كه بيان حقائق خود كند و اظهار كرامت خود خواهد و كند و در مقامات كشف و كرامت مقيد شده باشد كذا في بعض الرسائل و در كشف اللغات گويد طامات نزد صوفيه عبارت از خود نمائي و خود فروشي و كمالاتي است كه از جهت فريبيدن عوام الناس و تسخير ايشان كنند •

فصل النون * الطمأنينة بالفتح و الضم هي زيادة توطين و تسكين تحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين و كماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة و بغداد بعد ما يشاهدهما و اليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام و لكن ليطمئن قلبي فان اليقين تتفاوت

مراتبه قوة وضعفا بلا احتمال النقيض كما ذهب اليه البعض و ان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين و حاصله سكون النفس عن الاضطراب بسبب الشبهة و هو المراد بقول الاصوليين الخبر المشهور يفيد علم الطمأنينة هكذا يستفاد من التلويح و الچلبي [و في كليات ابى البقاء الطمأنينة اسم من الاطمئنان و هو لغة سكون و شرعا القرار مقدار التسبيحة في اركان الصلوة و انها واجبة فيلزم سجدة السهو بتركها سهوا و يكره اشد الكراهة تركها عمدا و يلزمه الاعادة ان بقي الوقت وتجب التوبة بعد الوقت انتهى •]

الطنين بالنون كحبيب لغة صوت الذباب و فى العرف الطبي صوت سمعه الانسان لا من خارج و الفرق بينه و بين الدوي ان صوت الطنين احدّ و ادقّ و الدوي الين و اعظم كذا في بحرالجواهر •

الطينة بالكسر و سكون الياء هي من اسماء العلة المادية كما يجيئ •

فصل الياء * الطلاء بالكسر والمد لغة ما يطلى على العضو من الدواء والفرق بينه وبين الضماد ان الطلاء يختص بالاشياء السيالة التي يحتاج فيها الى الشد و يطلق ايضا على ماطبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه او اكثر و يسميه العجم بالفختج و بعض العرب يسميه الخمر و فى الملتقى هو العصير اذا طبخ حتى كان الذاهب منه اكثر من النصف و اقل من الثلثين كذا في بحرالجواهر • و عند الفقهاء هو ماء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثيه فان كان الذاهب النصف اختص باسم المنصّف و ان كان اقل من النصف سمي بالباذق و ان كان اكثر من النصف واقل من الثلثين لم يسم باسم خاص • و يدخل فى الطلاء الطبيخ و هو عصير العنب يصب الماء فيه ثم يطبخ قبل الغليان حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه فيكون الذاهب من العصير اقل من الثلثين و كذا يدخل فيه الجمهوري و هو الذي من ماء العنب يصب عليه الماء ويطبخ ادنى طبخة • و اعلم ان الطلاء اسم لكل ما غلظ من الاشربة شبه بالطلاء الذي يطلى به من قطران ونحوه ذكره فى المغرب ولا شك ان الاشربة المذكورة يحصل لها غلظ بالطبخ و ان كان بعضها اغلظ من بعض و هو بهذا المعنى شامل للمثلث ايضا بل صرح فى الصحاح ان الطلاء اسم للمثلث لكن الفقهاء ارادوا به ما سوى المثلث من الاشربة المسكرة المأخوذة كذا فى البرجندي و في جامع الرموز الطلاء ماء عنب خالص طبخ قبل الغليان بالشمس اوبالنار فذهب اقل من ثلثيه فبقيد الخالص خرج الفختج و الجمهوري و قيل اذا ذهب بالطبخ ثلثه فطلاء او نصفه فمنصف انتهى •

الطي بالفتح وتشديد الياء عند اهل العروض هو حذف الحرف الرابع من الجزء كذا في عنوان الشرف و في رسالة قطب الدين السرخسي هو اسقاط الرابع الساكن و هكذا في عروض سيفي و الجزء الذي فيه وقع الطي يسمى مطويا • وفي بعض الرسائل العربية الطي اسقاط الرابع الساكن اذا كان ثاني سببه و القيد الاخير احتراز عن الرابع الساكن في مُسْ تَفْعِ لن فى الخفيف و اله جتث

فانه لا يجوز فيه الطي ولذا اعتبر تفع فيهما و تدا مفروقا و كتب مفصولا *

* باب الظاء المعجمة *

فصل الراء المهملة * الظفرة بفتح الظاء والفاء وبضمها و سكون الفاء اشتهر عند الاطباء كانهم شبهوها بالظفر في بياضها و صلابتها ولذا يقال لها بالفارسية ناخنه وهي زيادة عصبة تنبت في المآق وتمد حتى تنبسط على السواد وتمنع الابصار كذا في بحر الجواهر *

الظاهر بالهاء في اللغة الواضح وعند النحاة هو الاسم الذي ليس بضمير و يسمى بالمظهر ايضا كما عرفت في فصل الراء من باب الضاد المعجمة * و عند الاصوليين هو لفظ ظهر المراد منه بنفس الصيغة اي المراد المختص بالوضع الاصلي او العرفي دون المراد المختص بالمتكلم لانه لو علم مراد المتكلم يكون نصا لان مراد المتكلم هو ما سيق لاجله الكلام فبقيد الظهور خرج الخفي والمشكل و المجمل و المتشابه و بالقيد الاخير خرج النص و هذا مبني على مذهب المتأخرين فانهم شرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه و بين النص فلو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق ففي النص زيادة ظهور و وضوح بالنسبة الى الظاهر لانه سيق للمقصود ولذا كانت عبارة النص راجحة على الاشارة عند التعارض و اما المتقدمون فقالوا المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا له سواء احتمل التخصيص و التاويل اولا فالظاهر عندهم اعم من النص وفي بحر النكات حاشية الهداية في باب الحيض في مسئلة جواز القربان عند انقطاع الدم الفرق بين الظاهر و الاشارة و بين النص و العبارة هو ان السوق سوقان سوق مقصود وسوق غير مقصود و السوق المقصود لا يكون الا في النص و العبارة و السوق الغير المقصود يكون في الظاهر فكل نص ظاهر و ليس كل ظاهر نصا و الاشارة لا سوق فيها اصلا مقصودا و لا غير مقصود لانها ابدا تكون مفهومة من لفظ مجرد من النظر الى الاسناد الذي فيه فتجردت عن السوق بالكلية اذ لا يتصور السوق في لفظ مفرد خال عن الاسناد بخلاف الظاهر فانه ابدا يكون باسناد وكل كلام يتضمن اسنادا فهو لا يخلو عن سوق ما قطعا غايته ان ذلك السوق قد لا يكون مقصودا و ذلك لا يخل بكونه مسوقا فينتج ان الظاهر لا يخلو عن الاسناد اما مقصود او غير مقصود ثم العبارة يشترط فيها مطلق السوق مقصودا كان اولا فهي اعم من النص مطلقا و مساوية للظاهر و مباينة للاشارة و الظاهر اعم من النص مطلقا و مساو للعبارة و مبائن للاشارة و النص اخص من الظاهر و العبارة مطلقا و مبائن للاشارة انتهى كلامه * فعلم من هذا ان الظاهر و النص من انواع الكلام و قد وقع في نور الانوار شرح المنار ايضا ان الظاهر و النص و المفسر و المحكم و الخفي و المشكل و المجمل و المتشابه كلها من انواع الكلام

لا من انواع الكلمة لكنه قال و كذا الحال في العبارة و الاشارة و الدلالة و الاقتضاء و المفهوم من كشف البزدوي ان الظاهر و النص من انواع اللفظ مفردا كان او مركبا حيث قال الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي و يحتمل غيره احتمالا مرجوحا • و قيل هو ما لا يفتقر في افادته لمعناه الى غيره ثم قال ما قيل ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا و شرط في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا و ان كان حسنا لكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة ذكر في اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل كقوله تعالى احل الله البيع و هكذا ذكر القاضي الامام ابوزيد في التقويم و صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه و رأيت في نسخة من تصانيف اصحابنا الحنفية في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا احالة روية كقوله تعالى الزانية و الزاني الآية و ذكر ابو القاسم السمرقندي الظاهر ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا كالامر يفهم منه الايجاب و ان كان يحتمل التهديد و كالنهي يدل على التحريم و ان كان يحتمل التنزيه فثبت بما ذكرنا ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن و لم يذكر احد من الاصوليين في تحديده للظاهر هذا الشرط و لو كان منظورا لما غفل عنه الكل انتهى كلام كشف البزدوي • و هكذا يفهم من العضدي حيث قال من اقسام المتن الظاهر و هو ما دل على معنى دلالة ظنية فخرج النص لكون دلالته قطعية فالنص ما دل على معنى دلالة قطعية وقد يفسر الظاهر بانه ما دل دلالة واضحة فيشتمل النص ايضا اذ الدلالة الواضحة اعم من القطعية و الظنية ثم الدلالة الظنية اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس و اما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج من الدبر بعد ان كان في الاصل للمكان المطمئن فيشتمل التعريف للمجاز و هو اقرب انتهى • و الآمدي قال ان الظاهر ما دل دلالة ظنية بالوضع او بالعرف فيخرج المجاز عن الحد و ذكر الغزالي في المستصفى ان الظاهر هو الذي يحتمل التأويل و النص هو الذي لا يحتمله كذا في كشف البزدوي * فائدة * حكم الظاهر و النص عند الحنفية وجوب العمل بما ظهر منهما قطعا و يقينا و اما احتمال المجاز فغير معتبر لانه احتمال غير ناش عن دليل و اما عند تعارضهما فالنص ارجح لان الاحتمال الذي في الظاهر تأيد بمعارضة النص و عند الشافعية و جوب العمل و اعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا و يقينا لان الاحتمال و ان كان بعيدا قاطع لليقين فالحنفية اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل و الشافعية اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال اصلا •

[**ظاهر العلم** عبارة عند اهل التحقيق من اعيان الممكنات •

[**ظاهر الوجود** عبارة عن تجليات الاسماء فان الامتياز في ظاهر العلم حقيقي و الوحدة نسبية و اما في ظاهر الوجود فالوحدة حقيقية و الامتياز نسبي •

[**ظاهر الممكنات** هو تجلي الحق بصور اعيانها و صفاتها و هو المسمى بالوجود الالهي وقد يطلق عليه ظاهر الوجود •

[**ظاهر المذهب** و ظاهر الرواية المراد بهما ما في المبسوط و الجامع الكبير و الجامع الصغير والسير الكبير و المراد بغير ظاهر المذهب والرواية الجرجانيات والكيسانيات و الهارونيات كذا في الجرجاني •]

الظهار بالكسر لغة مصدر ظاهر الرجل اي قال لزوجته انت عليّ كظهر امي اي انت عليّ حرام كظهر امي فكنى عن البطن بالظهر الذي هو عمود البطن لئلا يذكر مايقارب الفرج ثم قيل ظاهر من امرأته فعدي بمن لتضمين معنى التجنب لاجتناب اهل الجاهلية عن المرأة المظاهر منها اذ الظهار طلاق عندهم كما في الكشاف و شرعا تشبيه مسلم عاقل بالغ زوجته او جزء منها شائعا كالثلث و الربع او مايعبر به عن الكل بما لايحل النظر اليه من المحرمة على التابيد و لو برضاع او صهرية و زاد في النهاية قيد الاتفاق احتراز اعما لو قال انت علي مثل فلانة و فلانة ام من زنى بها او بنتها لم يكن مظاهرا و لا فرق بين كون ذلك العضو او غيره مما لايحل اليه النظر و انما خص باسم الظهار تغليبا للظهر لانه كان الاصل في استعمالهم فالتشبيه مخرج لنحو انت امي واختي فانه ليس ظهارا كما في مبسوط صدر الاسلام فلو قال ان فعلت كذا فانت امي و فعلته فهو باطل و ان نوى التحريم وقيد المسلم احتراز عن الذمي و العاقل عن المجنون و البالغ عن الصبي فان ظهار هولاء غير صحيح و الاضافة مخرجة لما قالت المرأة لزوجها انت علي كظهر امي فانه ليس بشيئ وعن ابي يوسف رح انه ظهار و قال الحسن انه يمين كما في المحيط وقيد الزوجة مخرج لاجنبية اولامته قال لها ان تزوجتك فانت علي كظهر امي فانه لم يكن ظهارا الا اذا تزوج الاجنبية و الامة بعد اعتاقها فانه ينقلب ظهارا كما في قاضيخان و غيره و قيد على التابيد مخرج لما اذا شبه بمزنية الاب اوالابن فان حرمتها لاتكون مؤبدة و لذا لو حكم بجواز نكاحها نفذ عند محمد رح خلافا لابي يوسف رح و يدخل ما اذا شبه بظهر ام امرأة قبل هذه المرأة او نظر الى فرجها بشهوة فانه ظهار عند ابي يوسف رح خلافا لابي حنيفة رح • ثم حكم الظهار حرمة الوطي و دواعيه الى وجود الكفارة هكذا يستفاد من جامع الرموز و فتح القدير •

الاظهار هو عند الصرفيين و القراء خلاف الادغام اي فكه و تركه و يسمى بالبيان ايضا كما في المراح و شروحه •

اظهار المضمر نزد بلغاء آنست كه شعرى گفته شود بر وجهى كه از حروف كلامى مخصوص ويا از جملهٔ حروف تهجي هرچه شخصى در ضمير خود گيرد چون مصراع مصراع يا بيت بيت آن شعر بخوانند و ازان شخص بپرسند كه آن حرف درينجا هست يا نه و آن كس معيّن نمايد معلوم شود كه كدام حرفست موافق قاعدهٔ كه مقرر كرده اند مثال آنچه از كلام مخصوص حرفى در خاطر كنند

حروفی که درین مصراع • ع • سخن عشق جز بیار مگو • هستند ازینها یکي را فرض کنند و بپرسند معلوم گردد ازین دو بیت • بیت • آن شاه بتان نمود با حسن و جمال • چوگان خطی گوي چو آن نقطهٔ خال • شد هوش دلم چو جلوه گر شد معشوق • گفتم که مباد هرگزت بیم زوال • و قاعدهٔ دریافت آن چنانست که از مصراع اول یک عدد بگیرند و از دوم دو و از سیوم چهار و از چهارم هشت مجموع اعداد این چهار چون جمع نمایند پانزده شود که مطابق عدد حروف • سخن عشق جز بیار مگو • هستند پس اگر حرف مفروض در مصراع اول یافته شود فقط آن سین است و اگر در دوم فقط باشد آن خا است و اگر در اول و دوم است آن نون است چرا که مجموع یک و دو سه باشد و سیومي حرف آن مصراع همین نون است و همبرین قیاس تا آخر [مثال آنچه از حروف تهجي در خاطر گیرند دریافته شود این ابیات استرابادي است • بیت • ز ذات شاه غاري ظل خالق • قضا نازل خجل جان از مناهي • بهر بی زر صریح و بی غرض گوي • زبخت وي بلعل و زر بري بي • سلاح صف خیلش فیض کلي • صف جیش ثقیلش لائق کي • ملاذ دهر و ضد سیم و زر نیز • شود صدره دم نوشیدن مي • معاني لطیف وي نگه کن • ملائم قول و لفظ معني وي • پس از بیت اول یک حساب کنند و از دوم بیت دو و از سیم بیت چهار و از چهارم بیت هشت و از پنجم بیت شانزده مثلا اگر حرف مضمر در بیت اول یافته شود و در باقي ابیات نباشد اول حرف تهجي است که الف باشد و اگر در بیت اول و پنجم بهم رسد و در دیگر ابیات نباشد پس حرف هفدهم باشد که قاف است بر طبق قاعدهٔ که جهت مثال قسم اول مذکور شد فرق این است که درانجا جهت گرفتن عدد ملاحظه مصراع است و درینجا ملاحظهٔ بیت است کذا في مجمع الصنائع] •

المظهر بفتح الهاء المخففة عند النحاة هو الظاهر كما عرفت •

التظهير نزد شعراء تكرار حرفيست كه پيش از حرف اعتاب باشد • شعر • مثاله خان اعظم ستوده آنكه بشره از كرمهاي اوست مستبشره • راي روي است و شين اعتاب و با تظهير كذا في جامع الصنائع •

الاستظهار اعلم ان الاطبــاء يأمرون بالاستظهار و ان لم يكن الاخلاط زائدة زيادة شديدة توجب الاستفراغ ولكن زيادة ما يستحب فيه الاستفراغ ليحصـــل امن من حصول امتلاء القـــوى الموجب للامراض دفعة وفجاة والفرق بين الاستظهار و التقـدم بالحفظ ان الاستفراغ فی الاستظهار يكون خارجا عن غير حد الاعتدال و فی التقدم بالحفظ لا يكون خارجا عنه بل يكون الى حد يقطع السبب فقط من ان ينقل البدن الى الستة المضادة وكلاهما يكون لمن يعتاده مرض قبل حدوثه به كذا قال النفيس و قال الاقسرائي الفرق بين الاستظهار و التقدم بالحفظ ان الاول في غير المعتاد و الثاني في حق المعتاد كذا في بحر الجواهر •

فصل الفاء * **الظرافة** بفتح الظاء و الراء المهملة لغة بمعنى زيرك شدن الظريف زيرك و زيبا و خوش طبع كذا في كشف اللغات و الصراح قال ابو البقاء في حاشية الكافية في بحث خبر لا التي لنفي الجنس و الظرافة تطلق على الملكة التي تكون مبدأ لصدور الالفاظ التي لاتخلو عن ظرافة و ايهام و تطلق على هذه الالفاظ ايضا انتهى كلامه فمن له تلك الملكة يسمى ظريفا •

الظرف بالفتح وسكون الراء عند اهل العربية يطلق على معان منها اسم ما يصح ان يقع فيه فعل زمانا كان او مكانا و الاول ظرف زمان كاليوم و الدهر والثاني ظرف مكان كاليمين و الشمال • و في الهداد حاشية الكافية ظرف الزمان ما يصلح جوابا لمتى و ظرف المكان ما يصلح جوابا لاين انتهى اي اسم ما يصلح الخ يقال له اسم الظرف ايضا قال في التوضيح من اسماء الظروف مع انتهى و من اقسام اسماء الظروف اسماء الزمان و المكان و هي الاسماء الموضوعة للزمان و المكان باعتبار وقوع الفعل فيهما مطلقا اي من غير تقييد بشخص او زمان او مكان فاذا قلت مخرج فمعناه موضع الخروج المطلق او زمان الخروج المطلق و لم يعملوها في مفعول ولا ظرف فلا يقولون مقتل زيدا ولا مخرج اليوم لئلا يخرج من الاطلاق الى التقييد كذا في جار بردي شرح الشافية • و الفرق بين اسم الزمان و المكان وبين الوصف المشتق يجيء في فصل الفاء من باب الواو و الاحسن هو ما قال في صول الاكبري من ان اسم الظرف ما يبنى من فعل ليدل على مكانه او زمانه • و وزنه في الثلاثي مفعل بفتح العين اوكسرها ومفعلة بفتح الميم و العين كماسدة وفعال بالكسر و في غير الثلاثي المجرد يكون على وزن اسم مفعوله انتهى • فعلم من هذا ان اسم الظرف يقال على معنيين احدهما اعم و الثاني اخص وبالمعنى الاعم يكون لفظ مع و عند و اليمين و اليوم و نحوها من اسماء الظروف وبالمعنى الاخص لا يكون منها ثم الظرف سواء كان ظرف زمان او مكان على نوعين مبهم و موقت و يسمى محدودا ايضا واتفق القوم على ان المبهم من الزمان ما لم يعتبر له حد ولا نهاية كالحين و المحدود منه ما اعتبر فيه ذلك كاليوم و الشهر • و اما المبهم و المحدود من المكان فقد اختلف في تفسيرهما فقال اكثر المتقدمين ان المبهم من المكان هو الجهات الست و هي امام و خلف و يمين و شمال و فوق و تحت و المحدود منه بخلافه اي ما سوي تلك الجهات و يرد عليه عند ولدى و لفظ مكان و ما بمعناه من ذوات الميم وما بعد دخلت و المقادير الممسوحة كالفرسخ و الميل فانها تكون منصوبة بتقدير في ولا تكون المحدودات منصوبة بتقدير في فينبغي ان تكون مبهمات مع انه لايصدق حد المبهم عليها واجيب بانها محمولة على الجهات الست لمشابهتها اياها اما في الابهام كعند ولدى ودون و سوى و اما في كثرة الاستعمال كلفظ مكان وما بعد دخلت و اما في الانتقال كالمقادير الممسوحة فان تعين ابتداء الفرسخ مثلا لايختص مكانا دون مكان بل يتحول ابتداء كتحول الخلف قداما و اليمين شمالا فان قلت المكان المبهم كاسمه يتناول كل مكان ليس له حد يحصره فما بال المتقدمين فسروه بالجهات الست التي هي بعض الامكنة المبهمة ثم احتاجو الى حمل غيرها عليها قلت كانهم جعلوا

الجهات الست اصلا لتوغلها في الابهام لايحاذيها غيرها فيه حتى انها لاتتعرف بالاضافة الى المعرفة • وقيل المبهم هو النكرة والمحدود بخلافه ويرد على هذا التفسير خلفك وامامك فانهما من المبهات وايضا لاخلاف في انتصابهما على الظرفية بتقدير في مع انه لايصدق حد المبهم عليهما واجيب بان الجهات لاتتعرف بالاضافة فلا يخرج عن تفسير المبهم بالنكرة خلفك وامامك ونحوهما • وقيل المبهم هو غير المحصور والمحدود هو المحصور ويرد عليه نحو فرسخ فانه من المبهمات لانتصابه على الظرفية بل يقال ان المكان الذي ينصب بتقدير في نوعان المبهم والمحدود الذي يتبدل ابتداؤه وانتهاؤه لمشابهتهما الزمان الذي هو مدلول الفعل ووجه المشابهة التغير والتبدل في نوعي المكان كما في الازمنة الثلثة فخروج المحدود كالفرسخ من تفسير المبهم لايضره وقال ابن الحاجب وصاحب اللباب المبهم ما ثبت له اسم بسبب امر خارج عن مسماه فالفرسخ داخل فيه لان المكان لم يصر فرسخا بذاته بل بالقياس المساحي الذي هو خارج عن مسماه وكذا الجهات فانها تطلق على هذه الامكنة باعتبار مايضاف اليه لا بذاته والموقت ما له اسم باعتبار ما دخل في مسماه كاعلام المواضع نحو البلد والسوق والدار فانها اسماء لتلك المواضع باعتبار اشياء داخلة فيها كدور في البلد والبيت في الدار ثم هذا التفسير يشتمل نحو جوف البيت وخارج الدار وداخلها ونحو المغرب والمقتل والمأكل والمشرب مع انها لاتنتصب بالظرفية فلا يقال زيد خارج الدار وجوف البيت بل في خارجها وفي جوفه وكذا لايقال قمت مضرب زيد ومقتله وايضا يشكل بانهم صرحوا ان الدار اسم للعرصة دون البناء حتى لو حلف لا يدخل هذه الدار فدخل فيها بعد ما صارت صحراء يحنث فلاتكون البيوت التي استحقت اسم الدار ابتداء باعتبارها داخلة في مسماه ثم كل من المبهم والموقت اما مستعمل اسما بان يقع مرفوعا ومنصوبا على غير الظرفية ومجرورا وظرفا بان يقع منصوبا على الظرفية ويسمى حينئذ منصرفا وهو ما جاز ان تعقب عليه العوامل كاليوم والحين يقال هذا حين ورأيت حينا وعجبت من حين او مستعمل ظرفا لا غير ويسمى غير منصرف وهو مالزم فيه النصب بتقدير في مثل سوى وكل من الصنفين يجوز ان يكون منصرفا وغير منصرف هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والعباب ومنها المفعول فيه قال في الضوء المفعول فيه يسمى ظرفا انتهى وهذ المعنى اخص من الاول مطلقا كما لا يخفى • ومنها المفعول به بواسطة حرف الجر قال في العباب المفعول به الذي بواسطة حرف الجر في اصطلاحهم يسمى ظرفا ايضا ثم الظرف سواء كان مفعولا فيه او مفعولا به بواسطة حرف الجر قسمان لغو ومستقر فاللغو ما كان عامله شيئا خارجا عن مفهوم الظرف اي ليس الظرف بمتضمن له سواء كان ذلك الشيء فعلا او معناه وسواء كان مذكورا نحو مررت بزيد او مقدرا نحو مَن لك اي من يضمن لك وانما سمي به لانه زائد غير محتاج اليه والمستقر ما كان عامله بمعنى الاستقرار والحصول ونحوهما من الافعال العامة كالثبوت والوجود مقدرا غير مذكور نحو زيد في الدار وانما سمي به لان الفعل وهو استقر او معناه مقدر قبله نحو كان زيد في الدار او استقر

في الدار فالظرف مستقر فيه فحذف عامل الظرف وسد الظرف مسده واستتر الضمير فيه وقيل لابد في المستقر من ثلثة امور الاول كون المتعلق متضمنا فيه فخرج بهذا نحو مررت بزيد لان المرور ليس متضمنا في الجار بل هو امر خارج والثاني ان يكون المتعلق من الافعال العامة فخرج زيد في الدار اذا قدر متعلقه خاصا والثالث ان يكون المتعلق غير مذكور فخرج زيد حاصل في الدار. وقال ابن جني يجوز اظهار عامله ولا حجة له واما قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده فليس مستقرا في هذا القول بمعنى كائنا حتى يكون حجة له وهذا هو المشهور فيما بين النحاة وذكر السيد السند في حواشي الكشاف ان المستقر ما كان متعلقه مقدرا سواء كان عاما نحو زيد في الدار اي حاصل فيها او خاصا نحو زيد في البصرة اي مقيم فيها واللغو ما يقابله انتهى. اعلم ان المشهور في تقدير عامل الظرف الفعل او الاسم المنكر وقد يقدر عامله اسما معرفا بسبب ما ككونه صفة معرفة وعلى هذا قيل قولهم الفصاحة في المفرد بمعنى الفصاحة الكائنة في المفرد كما في حواشي المطول. والظرف عند الاصوليين ما كان محلا لشيء وفضل على ذلك الشيء كالوقت للصلوة فان ساواه سمي معيارا لا ظرفا كوقت الصوم فانه الذي يستقر فيه ولا يفضل عنه فيتقدر به فيطول بطوله ويقصر بقصره هكذا يستفاد من التلويح وحواشي المنار [وفي كليات ابي البقاء الظرف الزماني نحو امس والآن ومتى وايان وقط المشددة واذا واذ المقتضية جوابا والظرف المكاني نحو لدن وحيث واين وهنا وثمه واذ المستعملة بمعنى ثمه والمشترك نحو قبل وبعد واذا قصد في باء المصاحبة مجرد كون معمول الفعل مصاحبا للمجرور زمان تعلق ذلك الفعل به من غير قصد مشاركتها في الفعل فمستقر في موضع الحال سمي مستقرا لتعلقه بفعل الاستقرار وهو مستقر فيه حذف للاختصار واذا قصد كونه مصاحبا له في تعلق الفعل فلغو ففي قوله اشتر الفرس بسرجه على الاول السرج غير مشترى ولكن الفرس كان مصاحبا للسرج حال الشراء والتقدير اشتر الفرس مصاحبا للسرج وعلى الثاني كان السرج مشترى والمعنى اشترهما معا والظرف المستقر اذا وقع بعد المعرفة يكون حالا نحو مررت بزيد في الدار اي كائنا في الدار ويقع صلة نحو وله من في السموات والارض ومن عنده لا يستكبرون وخبرا نحو في الدار زيد ام عندك وبعد القسم بغير الباء والليل اذا يغشى ويكون متعلقه مذكورا بعده على شريطة التفسير نحو يوم الجمعة صمت ويشترط في الظرف المستقر ان يكون المتعلق متضمنا فيه وان يكون من الافعال العامة وان يكون مقدرا غير مذكور اذا لم توجد هذه الشروط فالظرف لغو وقال بعضهم ماله حظ من الاعراب ولا يتم الكلام بدونه بل هو جزء الكلام فهو مستقر وليس اللغو كذلك لانه متعلق لعامله المذكور والاعراب لذلك العامل ويتم الكلام بدونه وحق اللغو التاخير لكونه فضلة وحق المستقر التقديم لكونه عمدة ومحتاجا اليه ومما ينبغي ان ينبه عليه هو ان مثل كان اوكائن المقدر في الظروف المستقرة ليس من الافعال الناقصة بل من التامة بمعنى ثبت وحصل او ثابت وحاصل والظرف بالنسبة اليه لغو والا لكان الظرف في موقع الخبر له فيكون بالنسبة اليه مستقرا لا لغوا لان اللغو

لا يقع موقع متعلقه في وقوعه خبرا فيلزم ان يقدر كان او كائن آخر *

فصل اللام * الظِّل بالكسر قيل هو الضوء الثاني و هو الحاصل من مقابلة المضيئ بغيره و قيل هو الضوء الثاني الحاصل من مقابلة الهواء المضيئ فالضوء الحاصل علىٰ وجه الارض حال الاسفار و عقيب الغروب ظل بالتفسيرين فانه مستفاد من مقابلة الهواء المضيئ بالشمس و الحاصل علىٰ وجه الارض من مقابلة القمر ظل علىٰ التفسير الاول لكون القمر مضيئا بالغير دون التفسير الثاني لعدم كون المضيئ بالغير هواء فالتفسير الاول اعم مطلقا من الثاني ثم للظل مراتب كثيرة متفاوتة بالشدة و الضعف و طرفاه النور و الظلمة فالحاصل في فناء الجدار اقوىٰ و اشد من الحاصل في البيت لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوىٰ من الحاصل في المُخدع و هو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيئ بالشمس و الثاني مستفاد من الاول فاختلفت احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها قوة وضعفا و كذا الحال في البيت تختلف شدة و ضعفا لصغر الكوة اي الثقبة وكبرها فانه كلما كانت الكوة اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد و كلما كانت اصغر كان الظل اضعف فينقسم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة و الضعف الى غير النهاية و لا يزال الكل بضعف بسبب صغر الكوة حتىٰ ينعدم بالكلية و هو الظلمة كذا في شرح المواقف في المبصرات و قال الرياضيون الظل هو الخط المستقيم في السطح الذي قام عليه المقياس عمودا بين مركز قاعدة المقياس و طرف الخط الشعاعي المار برأس المقياس عند ما يكون مركز النير و سهم المقياس في سطح واحد و النير يشتمل الشمس و القمر فما في كلام البعض من التخصيص بالشمس فبناء علىٰ الغالب و ما وقع من الخط الشعاعي المذكور بين رأس الظل و بين رأس المقياس يسمىٰ قطر الظل و خط الظل ايضا و المقياس هو العمود القائم علىٰ سطح يكون الظل في ذلك السطح سواء كان عمودا علىٰ الافق او يكون موازيا للافق ثم الظل قسمان لانه اما مأخوذ من المقياس المنصوب علىٰ موازاة سطح الافق كوتد قائم عمودا علىٰ لوح او جدار قائمين عمودين علىٰ سطح الافق و يسمىٰ بالظل الاول لابتدائه في اول طلوع النير و بالظل المعكوس و المنكوس ايضا لكونه معكوسا في الوضع رأسه الى تحت و بالمنتصب ايضا لكونه قائما علىٰ سطح الافق منتصبا عليه و بالظل المستعمل ايضا كما في بعض رسائل الاصطرلاب و بالظل المطلق ايضا كما في الزيج الايلخاني حيث قال ظل اول در اعمال نجومي بكار آيد و ظل مطلق آنرا خوانند و ظل دوم در معرفت اوقات بكار آيد انتهىٰ * ليكن اين در عرف منجمان است اما در عرف اهل هيئت چون ظل مطلق گويند مراد ظل دوم بود غالبا بلكه ظل دوم غاية ارتفاع مثلا گويند كه چون عرض بلا زياده از ميل كلي بود ظل هميشه در جانب شمال بود مراد ظل دوم غاية ارتفاع است كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيكي و اما ماخوذ من المقياس القائم عمودا علىٰ الافق و يسمىٰ بالظل الثاني لكونه ثانيا بالقياس الى الاول و بالظل المستوي ايضا لاستوائه في الوضع و انطباقه علىٰ سطح الافق

و بالظل المبسوط لانبساطه على سطح الافق هذا هو المشهور وبعضهم يسمى الظل المستوي اولا و المعكوس ثانيا لان المستوي يعرف اول الامر بلا تأمل بخلاف المعكوس فانه يحتاج في معرفته الى مزيد تأمل و الظل الاول يبتدئ في اول طلوع النير يزيد شيئا فشيئا و غاية زيادته في نصف النهار ثم يتناقص تدريجا حتى ينعدم عند وصول النير الى الافق عند الغروب فان كان النير في نصف النهار على سمت الرأس كان الظل الاول غير متناه يعني انه لو كان بازائه جسم غير متناه قابل للنور لكان مستظلا بظل غير متناه و الظل الثاني يكون عند طلوع النير غير متناه ثم يتناقص الى بلوغ النير نصف النهار فهناك غاية النقصان ثم يتزايد شيئا فشيئا الى ان يصير غير متناه عند غروب النير فان كان النير في نصف النهار على سمت الرأس لم يوجد الظل الثاني اصلا و قد يقسم مقياس الظل الثاني باثني عشر قسما و يسمى اقسامه اصابع لان اثني عشر اصبعا مقدار شبر وهو غالب مقدار المقياس فان من اراد ان ينصب عمودا على سطح الافق او على سطح قائم عليه فانه فى الغالب يتوخى ان يكون مقداره شبرا و قد يقسم سبعة اقسام او ستة و نصفا و تسمى اقسامه حينئذ اقداما لان طول معتدل القامة ستة اقدام و نصف قدم الى سبعة اقدام مع ان الانسان عند معرفة ان ظل الشيئ هل هو مثله يعتبر ذلك بقامته ثم باقدامه و قد يقسم بستين قسما و تسمى اقسامه حينئذ اجزاء و قد تؤخذ درجة واحدة تجوزا و هذا من مخترعات الاستاذ ابي ريحان فانه قد اخذ المقياس ستين دقيقة لاجل سهولة الضرب و القسمة و اما مقياس الظل الاول فقد جرت العادة بتقسيمه ستين قسما و اما اصحاب صنعة الاصطرلاب فكما يقسمون مقياس الظل الثاني بالاصابع و الاقدام كذلك يقسمون مقياس الظل الاول بالاصابع و الاقدام بلا تفاوت ثم الظل ابدا يقدر بما يقدر به المقياس فعلى الاول يسمى ظل الاصابع و على الثاني ظل الاقدام و على الثالث الظل الستيني • ثم الظل الثاني اذا انتهى فى النقصان و ذلك اما بان ينتفى الظل بالكلية ان كان النير في غاية ارتفاعها على سمت الرأس ثم يبتدئ فى الحدوث و اما بان يبقى منه مقدار هو اقل مقاديره في ذلك اليوم ثم يشرع فى الزيادة فهو اول الزوال و هذا الظل الحادث او الزائد يسمى قدر الزوال وفيئ الزوال و اعلم ان الظل الاول لكل قوس هو الخط الذي يماس احد طرفي تلك القوس ما بين نقطة التماس و بين تقاطع ذلك الخط مع قطر يمر بالطرف الآخر من تلك القوس هكذا يستفاد من كلام عبد العلي البرجندي في تصانيفه و السيد السند في شرح الملخص • و ظل سلم عبارتست از مربعى كه حادث شود در پشت حجرهٔ اصطرلاب در ربعى كه دران اجزاي ظل نقش كنند و آن ربع مقابل ربع ارتفاع ميباشد و كيفيت احداث آن مربع اين است كه اين ربع را بدو قسم متساوي منقسم سازند پس از ملتقاي قسمين يعني از نصف آن ربع دو عمود اخراج كنند يكى بر خط علاقه دوم بر خط مشرق و مغرب اول عمود اقسام ظل مستوي دوم عمود اقسام ظل معكوس و هر دو عمود را باصابع يا باقدام و يا باجزا قسمت كنند وعلامات برو نبشته دارند يكى را ابتدا از خط علاقه باشد و آن ظل مستوي بود وديگرى را ابتدا از

خط مشرق و مغرب و این ظل معکوس بود پس شکلی متوازي الاضلاع المتساويه حاصل شود ازین دو عمود وبعض خط علاقه و بعض خط مشرق ومغرب آن را ظل سلم خوانند از جهت انحراف که در قسمت این دو عمود واقع میشود کذا قیل [و الظل في اصطلاح المشايخ هو الوجود الاضافي الظاهر بتعينات الاعيان الممكنة و احكامها التي هي معدومات ظهرت باسمه النور الذي هو الوجود الخارجي المنسوب اليها فيستر ظلمة عدميتها النور الظاهر بصورها صار ظلا لظهور الظل بالنور وعدميته في نفسه قال الله تعالى الم تر الى ربک کیف مد الظل اي بسط الوجود الاضافي على الممكنات فالظلمة بازاء هذا النور هو العدم و كل ظلمة فهو عبارة عن عدم النور عما من شانه ان ينور و لهذا سمي الكفر ظلمة لعدم نور الايمان عن قلب الانسان الذي من شانه ان يتنور به قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور الآية كذا في الاصطلاحات الصوفية *]

[الظل الاول هو العقل الاول لانه اول عين ظهرت بنوره تعالى و قبلت صورة الكثرة التي هي شوون الوحدة الذاتية كذا في الاصطلاحات الصوفية *]

[ظل آلاله هو الانسان الكامل المتحقق بالحضرة الذاتية كذا في الصوفية *]

الظلال والظلالات عند الصوفية عبارة عن الاسماء الالهية كذا في كشف اللغات و در لطائف اللغات میگوید ظلال در اصطلاح صوفیه عبارتست از وجود اضافي ظاهر بتعينات ممكنات *

فصل الميم * الظلم بالضم والفتح و سكون اللام لغة وضع الشيئ في غير محله [وفي الشريعة عبارة عن التعدي عن الحق الى الباطل و هو الجور و قيل هو التصرف في ملک الغير و مجاوزة الحد كذا في الجرجاني] و هو مستحيل على الله تعالى اذ هو التصرف في حق الغير بغير حق او مجاوزة الحد و كلاهما محال ان لا مالک ولا حق لاحد معه بل هو الذي خلق المالكين و املاكهم و تفضل عليهم بها و عهد ليم الحدود و حرّم و احلّ فلا حاكم يتعقبه و لا حق يترتب عليه و ما ذكر من استحالة الظلم عليه تعالى هو قول الجمهور و قيل بل هو متصور منه لكنه لايفعله عدلا منه و تنزها عنه لانه تعالى تمدّح بنفيه في قوله وما انا بظلام للعبيد والحكيم لا يتمدح الا بما يصح منه فان الاعمى لو تمدح نفسه بانه لاينظر الى المحرمات استهزي به و هذا غير سديد لما تقرر ان حقيقة الظلم وضع الشيئ في غير محله بالتصرف في ملک الغير او مجاوزة الحد ومع النظر بهذا يجزم كل من له ادنى لبّ باستحالته عليه سبحانه اذ لايتعقل وقوع شيئ من تصرفه في غير محله وكان مدعي تصوره منه سبحانه يفسره بما هو ظلم عند العقل لو خلي و نفسه من حيث عدم مطابقته لقضية فحينئذ يكون لكلامه نوع احتمال بخلاف ما اذا فسره بالاول فان دعوى تصوره منه سبحانه في غاية ويجاب عن التمدح المذكور بان هذا خارج عن قضية الخطاب العادي المقصود به زجر عباده عنه و اعلامهم بامتناعه عليهم بالاولى فهو على حد لئن اشركت ليحبطن عملک و هذا فن بليغ لاينكره الا كل جامد الطبع فامتنع القياس على قول الاعمى كذا ذكر ابن الحجر

في شرح الاربعين للنووي في الحديث الرابع و العشرين و في التفسير الكبير قالت المعتزلة ان قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة الآية دال على ان العبد يستحق الثواب على طاعته و انه تعالى لو لم يثبه لكان ظالما * والجواب انه تعالى لما وعدهم الثواب على تلك الافعال فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك في صورة الظلم فلهذا اطلق عليه اسم الظلم *

الظلمة بالضم و السكون هي عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل بينها و بين الضوء تقابل العدم و الملكة والدليل على انها امر عدمي روية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء لا عكس اي لا يرى الخارج الجالس وما هو الا لانه ليس الظلام بامر حقيقي قائم بالهواء مانع للابصار اذ لو كان كذلك لم يشاهد بها الخارج اصلا وجود العائق عن الروية فيه فمعنى انها عدم الضوء وحينئذ يقتضي شرط كون الجالس في الغار مرئيا دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى * و قيل الظلمة كيفية وجودية مضادة للضوء كما ان شرط الروية ضوء يحيط بالمرئي لا ضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي فكذلك المانع عن الروية ظلمة تحيط بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي و لا الظلمة مطلقا فلذلك اختلف حال الجالس والخارج وقد استدلوا على وجودها ايضا بقوله تعالى وجعل الظلمات و النور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية العدم الصرف كما في خلق الموت و الحيوة اعلم ان منهم من جعل الظلمة شرطا لروية بعض الاشياء كما ترى فانه يرى من الكواكب و الشعل البعيدة ولا ترى في النهار و ما ذلك الا لكون الظلمة شرطا للروية * ورد ذلك بان ذلك ليس لتوقف الروية على الظلمة بل لان الحس عند ما ينفعل بالمقابل عن الضوء القوي كما في النهار لا ينفعل عن الضوء الضعيف و يدركه و لما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به و ذلك كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوبا لضوئها فلا يقوى احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس هناك منفعلا عن ضوء قوي فلا جرم يدرك حينئذ كذا في شرح المواقف في بحث المبصرات *

فصل النون

الظن بالفتح و تشديد النون الشك والظن و الوهم بحسب اللغة بمعنى لا فرق بينهما كذا في الكرماني و هو عند الفقهاء التردد بين امرين استويا او ترجح احدهما على الآخر واما عند المتكلمين فالشك تجويز امرين ليس لاحدهما مزية على الآخر و الظن تجويز امرين احدهما ارجح من الآخر و المرجوح يسمى بالوهم كذا في تيسير القاري في علم القراءة بعد ذكر بحث الادغام و في شرح التجريد الظن ترجيح احد الطرفين اي الايجاب و السلب اعتقادا راجحا لا يمنع النفس معه عن الطرف الآخر و هو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح لا جزم ولذا يقبل الشدة و الضعف و طرفاه علم و جهل فان بعض الظنون اقوى من بعض انتهى فالظن ادراك بسيط و التوهم امر مغاير له حاصل بعد ملاحظة الطرف الآخر وما قالوا ان الظن ادراك يحتمل النقيض

فالمراد انه كذلك بالقوة كذا ذكره السيد السند في الحواشي العضدية و هٰكذا في السلم ثم اطلاق الظن على الاعتقاد الراجح هو المشهور و قد يطلق الظن بمعنى الوهم كما في التلويح في ركن السنة في بيان حكم خبر الواحد و قد يطلق على ما يقابل اليقين اي الاعتقاد الذي لا يكون جازما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم او جازما غير مطابق او جازما مطابقا غير ثابت و على هذا وقع في البيضاوي في تفسير قوله تعالى و ان هم الا يظنون و قد يطلق الظن بازاء العلم على كل راي و اعتقاد من غير قاطع و ان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد و المائل عن الحق لشبهة فيتناول الظن بالمعنى المشهور الجهل المركب و اعتقاد المقلد هٰكذا يستفاد مما في شرح المواقف و حاشية للمولوي عبد الحكيم في المقصد الاول من مرصد النظر [و في كليات ابي البقاء الظن يكون معناه يقينا و شكا فهو من الاضداد كالرجاء يكون خوفا و امنا و الظن في الحديث القدسي انا عند ظن عبدي بي بمعنى اليقين و الاعتقاد و عند المنطقيين التردد الراجح الغير الجازم و عند الفقهاء هو من قبيل الشك لانهم يريدون به التردد بين وجود الشيئ و عدمه سواء استويا او ترجح احدهما و العمل بالظن في موضع الاشتباه صحيح شرعا كما في التحري و غالب الظن عندهم ملحق باليقين وهو الذي تبتني عليه الاحكام يعرف ذلك من تصفح كلامهم و قد صرحوا في نواقض الوضوء بان الغالب كالمتحقق وصرحوا في الطلاق بانه اذا ظن الوقوع لم يقع و اذا غلب على ظنه وقع و الظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه اوشبهة حكمية وقع معتبرا • وقد يطلق الظن بازاء العلم على كل راي و اعتقاد من غير قاطع و ان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد والزائغ عن الحق لشبهة و قد يجيئ بمعنى التوقع كما في قوله تعالى ويظنون انهم ملاقوا ربهم و لا اثم في ظن لا يتكلم به وانما الاثم في ما يتكلم به و لا عبرة بالظن البين خطاءه كما لو ظن الماء نجسا فتوضأ به ثم تبين انه كان طاهرا جاز وضوءه والظنون تختلف قوة و ضعفا دون اليقين انتهى] ثم المقدمات الظنية انواع كالمشهورات و المقبولات والمسلمات و المخيلات و الوهميات و المقرونة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب و تفصيل كل في موضعه و المظنونات و هي القضايا التي يحكم بها العقل حكما راجحا مع تجويز نقيضه بمعنى انه لو خطر بالبال النقيض لجوزه العقل صادقة كانت او كاذبة كما يقال فلان يطوف بالليل و كل من يطوف بالليل فهو سارق قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي قوله يحكم بها العقل حكما راجحا اي سبب الحكم بها هو الرجحان فيخرج المشهورات و المسلمات و المقبولات و يدخل التجربيات و المتواترات و الحدسيات الغير الواصلة حد الجزم انتهى • و قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي بعد تعريفها بما ذكر و يندرج فيها المشهورات في بادي الراي و بعض المشهورات الحقيقية و المسلمات والمقبولات و كذا التجربيات الاكثرية و ما يناسبهما من الاخبار القريبة من حد التواتر و الحدسيات الغير القوية انتهى •

تم المجلد الاول

بســـــــم الله الرحمن الرحيم *

* باب العين المهملة *

فصل الباء * **العتبة** بفتح العين و التاء المثناة الفوقانية در لغت بمعنى چوب در است كه بران پا ميگذارند و عتبة الداخل نزد اهل رمل اسم شكلى است بدينصورت ⁝ و عتبة الخارج اسم شكلى است بدينصورت ⁝ *

العتاب بالكسر ملامت كردن و عتاب المرء نفسه كقوله تعالى ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرّطت في جنب الله الآيات * وقوله يوم يعضّ الظالم على يديه يقول ياليتني الآيات كذا فى الاتقان *

العجب بالضم و سكون الجيم عند السالكين هو ان تنظر الى نفسك و عملك اي ان تعظم نفسك كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشرة پس عاقل را بايد كه خود را و طاعت خود را نا چيز داند و همه را از خود بهتر داند كما في مجمع السلوك *

التعجب عند اهل العربية من اقسام الخبر على الاصح قال ابن فارس هو تفضيل الشيئ على اضرابه و قال ابن الصائغ استعظام صفة خرج بها المتعجب منه عن نظائره و قال الزمخشري معنى التعجب تعظيم الامر في قلوب السامعين لان التعجب لا يكون الا من شيئ خارج عن نظائره و اشكاله و قال الزماني المطلوب فى التعجب الابهام لان من شان الناس ان يتعجبوا مما لا يعرف سببه فكلما استبهم السبب كان التعجب احسن * قال و اصل التعجب انما هو للمعنى الخفي سببه و الصيغة الدالة عليه تسمى تعجبا مجازا قال و من اجل الابهام لم تعمل نعم الا فى الجنس من اجل التفخيم ليقع التفسير على نحو التفخيم بالاضمار قبل الذكر ثم انهم قد وضعوا للتعجب صيغا من لفظه و هي ما افعله و افعل به و من غير لفظه نحو كبر كقوله تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم * فائدة * اذا ورد التعجب من الله صرف

الى المخاطب نحو فما اصبرهم على النار اي هؤلاء يجب ان يتعجب منهم و انما لا يوصف الله تعالى بالتعجب لانه استعظام يصحبه الجهل و هو منزه عن ذلك و لهذا يعبر جماعة بالتعجيب بدله اي انه تعجيب من الله سبحانه للمخاطبين و نظير هذا بمجيئ الدعاء و الترجي منه تعالى انما هو بالنظر الى ما يفهمه العرب اي هؤلاء مما يجب ان يقال لهم عندكم هذا و لذلك قال سيبويه في قوله تعالى لعله يتذكر او يخشى المعنى اذهبا على رجائكما و طمعكما كذا في الاتقان في نوع الخبر و الانشاء ٭

العذب مقابل الوحشي كما يجيئ في فصل الشين المعجمة من باب الواو ٭

الاعراب بكسر الهمزة عند النحاة ما اختلاف آخر المعرب به على ما ذكره ابن الحاجب في الكافية و المراد بما الموصولة او الموصوفة الحركة او الحرف فخرج المقتضي و بالاختلاف التحول اي اتصاف الآخر بشيئ لم يكن قبل و انما فسر بذلك لان الاختلاف لا يكون ناشيا الا من متعدد فيلزم ان لا يكون حركة زيد في ابتداء التركيب اعرابا و لو اعتبر بالنسبة الى السكون السابق كان زيد في حال عدم التركيب ايضا معربا لان نسبة الاختلاف الى الطرفين على السواء فاذا كان الاسم في احد طرفيه معربا لزم ان يكون في الطرف الآخر ايضا كذلك دفعا للتحكم بخلاف التحول فانه ناش من الحركة الثانية او الحرف الثاني و ان كان تقدم حرف او حركة شرطا له فتدبر ٭ و قوله آخر المعرب يخرج اختلاف الوسط في نحو ابنم و امرء بضم النون و الراء و ابنما و امرءا بفتحهما و ابنم و امرء بكسرهما فانه لا يسمى اعرابا ٭ و المعرب شامل للاسم و الفعل المضارع ٭ و قيد الحيثية معتبر اي الاعراب حركة او حرف يتحول به آخر المعرب من حيث هو معرب ذاتا كما في الاعراب بالحروف او صفة كما في الاعراب بالحركات فخرج حركة نحو غلامي فانه معرب على اختيار ابن الحاجب لكن هذه الحركة ليست مما جيئ بها من حيث انها يختلف بها آخر المعرب بل من حيث انها توافق الياء و كذا جر الجوار ٭ و الباء في به للسببية و المتبادر من السبب السبب القريب فخرج العامل و ان كان حرفا واحدا و لو ابقيت ما على عمومها و لم ترد بها الحركة او الحرف خرج المقتضي و العامل كلاهما بهذا القيد لكونهما من الاسباب البعيدة ثم التنوين ليس في آخر المعرب لانه يلحق الحركة و اما كون الحرف في نحو مسلمان و مسلمون و ان لم يكن في آخره ظاهرا اذ الآخر هو النون الا ان النون فيهما كالتنوين لحذفه حال الاضافة كالتنوين فكما ان التنوين لعروضه لم يخرج ما قبله عن ان يكون آخر الحروف فكذا النون فالاعراب عند ابن الحاجب عبارة عما به الاختلاف ٭ و اما عند غيره فهو عبارة عن الاختلاف و لذا عرف بان يختلف آخر الكلمة باختلاف العوامل اي باختلاف جنس العامل لان الجمعية بطلت باللام و احترز بذلك عن حركة نحو غلامي عند من يقول بانه معرب و جر الجوار ٭ و يعضد هذا المذهب ان الاعراب ضد البناء و البناء عبارة عن عدم الاختلاف اتفاقا و لا يطلق على الحركات اصلا فالحركة مابه البناء في البناء فكذا في الاعراب ٭ و يعضد المذهب الاول ان وضع الاعراب للمعاني المعتورة و تعيين

ما به الاختلاف للمعاني اولى لانه امر متحقق واضح بخلاف الاختلاف فانه امر معنوي اعتباري ثم للاعراب تقسيمات الاول الاعراب اما اصلي و هو اعراب الاسم لان الاسم محل توارد المعاني المختلفة على الكلم فتستدعي ما ينتصب دليلا على ثبوتها و الحروف بمعزل عنها و كذا الافعال لدلالة صيغها على معانيها وستعرف ذلك في لفظ المقتضي و اما غير اصلي و هو اعراب الفعل الثاني الاعراب اما صريح و هو ان تختلف آخر الكلمة باختلاف العوامل او غير صريح و هو ان يكون الكلمة موضوعة على وجه مخصوص من الاعراب و ذلك في المضمر خاصة لا غير و ذلك لان اختلاف الصيغة لا يكون اعرابا و انما هو اختلاف الآخر باختلاف العوامل فاذا قلت هو فعل كذا فلفظ هو مبني الا انه كناية عن اسم مرفوع فقط ولهذا سمي ضميرا مرفوعا وكذا الحال في الضمير المنصوب و المجرور * و لما كانت هذه الاسماء نائبة مناب الاسماء الظاهرة و مست الحاجة فيها الى تمييز ما كان كناية عن مرفوع عما كان كناية عن منصوب او مجرور ولم يمكن اعرابها لعلة اوجبت بناءها صيغ لكل واحد من هذه الاحوال صيغة ليكونوا لم يبطلوا بناءها و يحصل لهم الغرض المقصود من التمييز بين هذه الاحوال فكان اختلاف الصيغة فيها لدلالته على ما يدل عليه الاعراب نوع اعراب الا انها لما لم يوجد فيها اختلاف الآخر باختلاف العوامل لم يحكم باعرابها صريحا فقيل انه اعراب غير صريح الثالث الاعراب اما بالحروف او بالحركات * اما بالحرف ففي الاسم كاعراب الاسماء الستة و المثنى و المجموع و غيرها و اما في الفعل كنون يفعلان و نحوه * و اما بالحركة ففي الاسم كرفع زيد في ضرب زيد و في الفعل كرفع آخر يفعل الرابع الاعراب في الاسم ثلثة انواع رفع و نصب و جر فالرفع علم الفاعلية و النصب علم المفعولية و الجر علم الاضافة * و في الموشح شرح الكافية لما كان المعاني المعتورة على الاسماء ثلثة و انواع الاعراب كذلك جعل لكل واحد منها علما اي علامة لمعنى من المعاني فجعل الرفع الذي هو الاثقل علامة للفاعلية و ما اشبهها و يسمى عمدة و هي المعنى الذي فيه خفة من حيث هو اقل من المفعولية لكون الفاعل واحدا و المفعول خمسة و النصب الذي هو الاخف علما للمفعولية و شبهها و يسمى فضلة ليعادل ثقل الرفع قلة الفاعلية و خفة النصب كثرة المفعولية و الجر الذي هو المتوسط بينهما اي اخف من الرفع و اثقل من النصب علم الاضافة وهي المعنى الذي بين الفاعلية و المفعولية في القلة و الكثرة و يسمى علامة انتهى * و اعراب الفعل رفع و نصب و جزم الخامس الاعراب اما محلي او غير محلي فالمحلي يتصف به اللفظ اذا لم يكن معربا لكن وقع في موضع المعرب فهؤلاء مثلا في قولك جاءني هؤلاء مرفوع محلا و معناه انه في محل لو كان ثمة معرب لكان مرفوعا لا انه مرفوع حقيقة فان قلت المعرب محلا هل هو معرب بالحركة او الحرف و هو بحيث لو فرض في محله المعرب بالحركة كان معربا بالحركة و لو فرض المعرب بالحرف كان معربا بالحرف * قلت الاقرب بالاعتبار ان يجعل مثل الذي معربا بالحركة محلا و مثل اللذان و اللذين معربا بالحرف محلا هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية

الكافية في تعريف المرفوعات و غير المحلي اما لفظي و هو الذي يتلفظ به كرفع زيد و اما تقديري و هو بخلافه و يكون في المعرب الذي تعذر فيه الاعراب بان يمتنع ظهوره في لفظه و ذلك بان لا يكون الحرف الاخير قابلا للحركة الاعرابية سواء كان موجودا كالعصا او محذوفا كعصا بالتنوين و في المعرب الذي استثقل ظهوره فيه كالقاضي في قولك مررت بالقاضي و من الاعراب ما هو محكي سواء كان جملة منقولة نحو تابط شرا او مفردا كقولنا زيد بالجر من مررت بزيد علما للشخص * و نحو خمسة عشر علما يحتمل ان يجعل من التقديري و يحتمل ان يجعل بعد العلمية مبنيا اعرابه محكي كسائر المبنيات كذا في العباب * فائدة * الاعراب ماخوذ من اعربه اذا اوضحه فان الاعراب يوضح المعاني المقتضية او من عربت معدته اذا فسدت على ان تكون الهمزة للسلب فيكون معناه ازالة الفساد سمي به لانه يزيل فساد التباس بعض المعاني ببعض هكذا كله خلاصة ما في شروح الكافية و غيرها *

المعرب على صيغة اسم المفعول من الاعراب عند النحاة هو ما اختلف آخره باختلاف العوامل لفظا او تقديرا و المراد بما اللفظ وهو كالجنس شامل للمعرب و المبني * و قولهم باختلاف العوامل يخرج المبني اذ المبني ما لا تختلف آخره باختلاف العوامل لا لفظا و لا تقديرا فيكون حركة آخره او سكونه لا بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبني عليه فالاختلاف اللفظي كما في زيد و التقديري كما في عصا و اعترض عليه بان معرفة الاختلاف متوقف على العلم بكونه معربا فلما اخذ الاختلاف في حد المعرب توقف معرفة كونه معربا على معرفة الاختلاف و ذلك دور و اجيب بانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم اختلاف الآخر على معرفة مفهوم المعرب حتى يلزم الدور و توقف معرفة تحقق الاختلاف في افراده على معرفة انها معربة بالنظر الى غير المتتبع لا يقدح في التعريف فالتعريف في نفسه صحيح نظهر فساد ما قيل ان معرفة الاختلاف و ان لم يتوقف على معرفة المعرب بالنظر الى المتتبع لكنها موقوفة عليها بالنظر الى غير المتتبع و هو الذي دون النحوي فالدور لازم بالنظر اليه * و قد سبق جواب آخر ايضا في تعريف المبني في فصل الياء من باب الباء الموحدة * و للتحرز عن الدور عرف ابن الحاجب الاسم المعرب بالمركب الذي لم يشبه مبني الاصل فبل المراد بالتركيب هو الاسنادي ليخرج عن الحد المضاف في قولنا غلام زيد و يرد عليه خروج المضاف اليه و المفاعيل و سائر الفضلات عن الحد * و قيل المراد بالتركيب هو التركيب الذي مع العامل فخرج المضاف و دخل المضاف اليه و يرد عليه المبتدأ و الخبر فان كلواحد منهما مركب مع الآخر لا مع الابتداء الذي هو عامل فيهما * و اجيب باختيار مذهب الكوفيين من ان كلواحد منهما عامل في الآخر * و الاولى ان يقال المراد هو التركيب الذي يتحقق معه العامل و على هذا فلا اشكال و يظهر سببية التركيب للاعراب لانه اذا تحقق معه العامل سواء كان التركيب معه او معه و مع غيره تحقق المعنى المقتضي للاعراب و المراد بالمشابهة المناسبة التي هي اعم منها اي الاسم المعرب المركب الذي لم يناسب مبني الاصل وهو الحرف

و الامر بغير اللام والماضي مناسبة معتبرة اي مؤثرة في منع الاعراب فلا يدخل في الحد المناسب الغير المشابه نحو يومئذ اعلم ان صاحب الكشاف جعل الاسماء المعدودة العارية عن المشابهة المذكورة معربة و ليس النزاع في المعرب الذي هو اسم مفعول من قولك اعربت الكلمة فان ذلك لايحصل الا باجراء الاعراب على الكلمة بعد التركيب بل هو في المعرب اصطلاحا فاعتبر العلامة مجرد الصلاحية لاستحقاق الاعراب بعد التركيب وهو الظاهر من كلام الامام عبد القاهر و اعتبر ابن الحاجب مع الصلاحية حصول الاستحقاق بالفعل و لهذا اخذ التركيب في مفهومه * و اما وجود الاعراب بالفعل في كون الاسم معربا فلم يعتبره احد و لذا يقال لم تعرب الكلمة وهي معربة * اعلم ان المعرب على نوعين الفعل المضارع و الاسم المتمكن وله نوعان نوع يستوفي حركات الاعراب و التنوين كزيد و رجل و يسمى المنصرف و قد يقال له الامكن ايضا و نوع يحذف عنه الجر و التنوين و يحرك بالفتح موضع الجر كاحمد و ابراهيم الا اذا اضيف او دخله لام التعريف و يسمى غير المنصرف كما في المفصل و اللباب *

المعرّب اسم مفعول من التعريب و هو عند اهل العربية لفظ وضعه غير العرب لمعنى استعمله العرب بناء على ذلك الوضع * و اختلف في وقوعه في القرآن فقيل بوقوعه وهو مروي عن ابن عباس و عكرمة رض و نفاه الاكثرون دليل المثبتين ان المشكوة هندية و الاستبرق و السجيل فارسيتان و القسطاس رومية وقول الاكثر ولا نسلم ذلك لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان كالصابون و التنور بعيد لندرة مثله و الاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور وهو المدعى هذا و ان اجماع اهل العربية على ان منع صرف ابراهيم و نحوه للعجمة و التعريف يوضح الوقوع ايضا لكن جعل الاعلام من المعرّب او مما فيه النزاع محل مناقشة * اما في الاول فان يقال اعتبار العجمة في هذه الاعلام لمنع الصرف لا يقتضي كونها معرّبة أو لا يرى ان عربيا لوسمى ابنه بابراهيم منعه عن الصرف للتعريف و العجمة مع انه على هذا ليس بمعرّب قطعا اذ استعماله في ذلك المعنى ليس ماخوذا من غيرهم و التحقيق ان التعريب اخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم و العجمة باعتبار اخذ اللفظ اعم من ان يكون مع الوضع او بدونه فهي اعم فلا تستلزم التعريب و لا يكون الاجماع عليها موضحا لوقوع المعرّب في القرآن و اما في الثاني فان يقال على تقدير تسليم ان هذه الاعلام معرّبة لا نسلم انها مما وقع فيه النزاع فان الاعلام ليست موضوعة في اصل اللغة بل انما هي باوضاع متجددة و الكلام فيما هو من الاوضاع الاصلية و دليل النفاة قوله تعالى ا اعجميّ وعربيّ فنفى القرآن ان يكون متنوعا و هو لازم لوجود المعرب فيه فينتفي * والجواب لانسلم انه نفي التنويع بل المراد ا كلام اعجمي و مخاطب عربي لا يفهم فيبطل غرض انزاله و يدل عليه سياق الآية من ذكر كون القرآن عربيا و انه لو انزل اعجميا لقالوا ذلك و هذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا يندرج في الانكار سلمنا انه لنفي التنويع لكن المراد اعجمي لا يفهم و هذه تفهم فلا يندرج في الانكار هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للسيد السند في مبادي اللغة و معرب نزد شعراء

شعریست که دروی رعایت اعراب نگاهدارند و این فعل را تعریب گویند مثال رعایت فتحات متوالیه * بیت * باصفما (؟) همه وفا باید کرد * درمان باشد وفا ادا باید کرد * و مثال رعایت ضمات متوالیه * بیت * گم شد ترنج و گلبن نشگفت چون سروش * بلبل بمرد و صلصل زد غلغل و خروش * وهم از نوع معرّب است که حروف بیت همه شفوي باشند چنانکه زبان نجنبد * ع * بمان با هوا و بمان با وفا * یا تمام حروف حلقي باشند که لب و زبان نجنبد چنانکه * ع * و قهقه عقیقها * یا انکه حروف جمله فموي نباشند که دروي بی لب زبان حرکت کند * ع * درست شد که تو یارا سر جلال نداري * كذا في جامع الصنائع *

العصبْ بالفتح و سكون الصاد المهملة عند اهل العروض اسكان الخامس المتحرك من الجزء كما في عنوان الشرف * و در جامع الصنائع گوید که عصب بتسکین صاد تسکین پنجم باشد از مفاعلتن تا مفاعیلن گردد *

العصبة بفتحتين في اللغة من كان قرابته لابيه و كانّها جمع عاصب و ان لم يسمع به من عصب القوم بفلان اذا احاطوا به فالاب طرف و الابن طرف و العم جانب و الاخ جانب ثم سمي بها الواحد و الجمع و المذكر و المونث و قالوا في مصدرها العصوبة والذكر يعصّب الانثى اي يجعلها عصبة * و في الشريعة كل من ياخذ من التركة ما ابقته اصحاب الفرائض اي جنسها واحدا كان او اكثر اي يصدق عليه ذلك سواء وجد صاحب فرض اولم يوجد ولا يخرج عن الحد العصبات مع عدم اصحاب الفروض ثم العصبة نوعان نسبية كالابن وسببية و هو مولى العتاقة اي المعتق بالكسر مذكرا كان او مونثا و النسبية ثلثة اقسام عصبة بنفسه و هو كل ذكر لا يدخل في نسبته الى الميت انثى * فان قلت الاخ لاب و ام عصبة بنفسه مع ان الام داخلة في نسبته * قلت قرابة الاب اصل في استحقاق العصوبة فانها اذا انفردت كفت في اثبات العصوبة بخلاف قرابة الام فهي ملغاة لكنها جعلناها بمنزلة وصف زائد فرجحنا بها الاخ لاب و ام على الاخ لاب و هم اربعة اصناف جزء الميت كالابن و ابن الابن و ان سفلوا و اصله كالاب و اب الاب و ان علوا و جزء ابيه كالاخوة وبنيهم و ان سفلوا و جزء جده كالاعمام وبنيهم و ان سفلوا و عصبة بغيره و هو من يصير عصبة بذلك الغير كالنسوة اللاتي فرضهن النصف و الثلثان يصرن عصبة باخوتهن كالبنت والاخت لاب وام و الاخت لاب و عصبة مع غيره و هو كل انثى تصير عصبة مع انثى اخرى كالاخت مع البنت و الفرق بينهما ان الغير في العصبة بغيره يكون عصبة بنفسه فيتعدي بسببه العصوبة الى الانثى و في العصبة مع غيره لا يكون عصبة اصلا بل تكون عصوبة تلك العصبة مجامعة لذلك الغير هكذا في الشريفية *

التعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب كما في التلويح *

العضب بالفتح و سكون الضاد المعجمة عند اهل العروض هو خرم مفاعلتن سالما و الخرم اسقاط اول الوتد المجموع كذا في رسالة قطب الدين السرخسي * و في بعض الرسائل الخرم اسقاط اول متحرك

من الوتد المجموع اذا كان الجزء صدر البيت *

العقاب بالكسر وبالقاف هو ما يلحق الانسان بعد الذنب من المحنة في الآخرة و اما ما يلحقه من المحنة بعد الذنب في الدنيا فيسمى بالعقوبة كذا في البرجندي في كتاب الحدود و قد يخص العقوبة بتعزير الذمي كما يجيء في لفظ التعزير * و تطلق العقوبات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الدنيا باعتبار المدينة كما مر في تفسير علم الفقه في المقدمة و هو احد اركان الفقه *

المعاقبة عند اهل العروض كون الحرفين بحيث اذا اسقط احدهما يثبت الآخر عقيبه فيتصور ان يكونا معا و لا يتفق ان يسقطا معا و ذلك يقع في سببين خفيفين هما بين وتدين مجموعين سواء كان من ركن واحد او من ركنين و ان كان السببان و الوتد الآخر من ركن واحد فلا معاقبة بينهما الا في المضمر من الكامل و العروض السالمة من المنسرح كذا في بعض رسائل عروض العربي * و در جامع الصنائع گويد معاقبه اجتماع سببين است چنانچه يكي ساقط نگردد *

فصل التاء الفوقانية * **الاعنات** بالنون عند اهل البديع هو التضمين و يسمى ايضا بالالتزام ولزوم ما لا يلزم و التشديد و قد سبق في فصل النون من باب الضاد المعجمة *

فصل الثاء المثلثة * **العبث** بفتح العين و الباء الموحدة بحسب اللغة فعل لا يترتب عليه فائدة اصلا و بحسب العرف فعل لا يترتب عليه في نظر الفاعل فائدة معتدا بها اي فعل لا يترتب عليه في اعتقاده فائدة اصلا معتدا بها او غيرها او يترتب عليه فائدة لا يعتد بها في اعتقاده و ان كان في نفس الامر معتدا بها بناء على المتعارف المشهور في اطلاق ان الفاعل اذا فعل فعلا لم يترتب عليه غرضه يقال فَعَل عبثا و ان جمّت فوائده هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و حاشية شرح المواقف في بيان غرض العلم و يجيء في لفظ الغاية ايضا * و في العناية حاشية الهداية في مفسدات الصلوة قال بدر الدين الكردري العبث الفعل الذي فيه غرض لكنه ليس بشرعي و ما لا غرض فيه اصلا يسمى سفها * و قال حميد الدين العبث كل عمل ليس فيه غرض صحيح و لا نزاع في الاصطلاح انتهى *

فصل الجيم * **العروج** قد سبق في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين *

فصل الدال المهملة * **العبادة** بالكسر و تخفيف الموحدة هي نهاية التعظيم وهي لا تليق الا في شانه تعالى ان نهاية التعظيم لا تليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام و نهاية الانعام لا تتصور الا من الله تعالى كذا في التفسير الكبير في تفسير قصة هود عليه السلام في سورة الاعراف * و تطلق العبادات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الآخرة كما ذكر في تفسير علم الفقه في المقدمة و هو احد اركان الفقه * و في مجمع السلوك العبادة على ثلث مراتب منهم من يعبد الله لرجاء الثواب و خوف العقاب و هذا هو العبادة المشهورة و به يعبد عامة المؤمنين و به يخرج المرء عن مرتبة الاخلاص * و قيل العبادة لطلب الثواب لا تُخرِج المرءَ عن الاخلاص

و منهم من يعبد لينال بعبادته شرف الانتساب بان يسميه الله باسم العبد و هذه يسميها بعضهم بالعبودية وقيل العبادة ان يعمل العبد بما يرضى الله تعالى و هي لعوام المؤمنين كما ان العبودية لخواصهم و هي ان ترضى بما يفعل ربك * وقيل العبودية اربعة الوفاء بالعهود و الرضاء بالموعود و الحفظ للحدود و الصبر على المفقود ومنهم من يعبده اجلالا و هيبة و حياء منه و محبة له و هذه المرتبة العالية تسمى في اصطلاح بعض السالكين عبودة انتهى * وفي خلاصة السلوك العبودية بالضم قيل ترك الدعوى فاحتمال البلوى و حب المولى * وقيل العبودية ترك الاختيار ملازمة الذل و الافتقار * و قيل العبودية ثلثة منع النفس عن هواها و زجرها عن مناها و الطاعة في امر مولاها انتهى *

العبودية بالضم قد عرفت قبل هذا ونهاية العبودية الحرية كما مر في فصل الراء من باب الحاء المهملة *

العبودة عند بعض السالكين هي العبادة له تعالى اجلالا و هيبة وحياء منه و محبة له وهي اعلى من العبودية وهي اعلى من العبادة فالعبادة محلها البدن و هي اقامة الامر والعبودية محلها الروح و هي الرضاء بالحكم و العبودة محلها السر والخلفاء الراشدون كلهم كانوا في مرتبة العبودة فكان الصديق رض يعبده اجلالا وتعظيما كما اشار اليه عليه السلام لم يفضلكم ابو بكر بكثرة صيام ولا صلوة وانما فضلكم بشيئ وقر في صدره و ذلک الشيئ عظمة الله واجلاله و كان عمر رض يعبده خوفا وهيبة ولذلک كان مهيبا من خاف الله خاف منه كل شيئ وكان عثمان رض يعبده حياء قال عليه السلام الا تستحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء و كان علي رض يعبده محبة قال تعالى و يطعمون الطعام على حبه مسكينا الآية كذا في مجمع السلوك *

العبد بالفتح والسكون خلاف الحر كما مر في فصل الراء من باب الحاء المهملة *

العبادلة في عرف اصحاب ابي حنيفة رح ثلثة عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر و عبد الله بن عباس * و في عرف غيرهم اربعة اخرجوا ابن مسعود و ادخلوا ابن عمرو بن العاص و ابن الزبير قاله احمد بن حنبل و غيره و غلطوا صاحب الصحاح اذ ادخل ابن مسعود و اخرج ابن عمرو بن العاص كذا في فتح القدير في كتاب الحج في باب التمتع في شرح قول المصنف واشهر الحج شوال الخ *

عبد الرحيم در اصطلاح صوفيه آنكه مظهر اسم رحيم است و رحمت او مخصوص بمتقيان است *

عبد الكريم در اصطلاح صوفيه آنست كه خدايتعالى او را نموده باشد اسم الكريم و تجلي فرموده بود بر وي بكرم خويش و تحقيق يافته بود بحقيقت عبوديت و نيز آنكه هر گناهي كه از كسي بيند ستر فرمايد و هر گناهي كه كند بر وي ازان تجاوز نمايد بلكه باكرم خصال و احمد افعال عذر خواهي كند كذا في كشف اللغات *

عبد العزيز در اصطلاح صوفيه عبارتست از كسي كه عزيز گردانيده است او را حق تعالى بتجلي عزت پس غالب نشود برو هيچ كس از ممكنات و او غالب ميشود بر ممكنات كه دون اويند كذا في لطائف اللغات *

العابد و آن کسی است که پیوسته بر فرائض و نوافل و وظائف مداومت نماید از برای ثواب اخروي و جمع ان عُبّاد است و متشبه محق بعابد متعبد است نه عابد و كذالك متشبه مبطل بعابد و قد سبق ذالك مفصّلا في لفظ التصوف في فصل الفاء من باب الصاد المهملة مع بيان الفرق بين العباد و الفقراء و غير ذالک *

العبادية فرقة من الاباضية و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف *

العبيدية فرقة من المرجئة و هم اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية من المرجئة ان علم الله تعالى لم يزل شيئًا غير ذاته و كذا باقي الصفات و انه تعالى على صورة الانسان لما روي ان الله خلق آدم على صورته كذا في شرح المواقف *

المعبدية فرقة من الخوارج الثعالبة اصحاب معبد بن عبد الرحمٰن خالفوا الاخنسية في التزويج اي تزويج المسلمات من المشركين و خالفوا الثعالبة في زكوة العبيد اي اخذها منهم و دفعها اليهم كذا في شرح المواقف *

العجاردة بالجيم و الراء فرقة من الخوارج اصحاب عبد الرحمٰن بن عجرد وافقوا النجدات فيما ذهبوا اليه الا انهم زادوا عليهم وجوب البراءة عن الطفل حتى يدّعي الاسلام بعد البلوغ و يجب دعاءه الى الاسلام اذا بلغ و قالوا اطفال المشركين في النار و افترقوا الى عشر فرق الميمونية و الحمزية و الشعيبية و الحازمية و الاطرافية و الخافية و المعلومية و المجهولية و الصلتية و الثعالبة كذا في شرح المواقف *

العدّ بالفتح والتشديد لغة الافناء و عند المحاسبين اسقاط امثال العدد الاقل من العدد الاكثر بحيث لا يبقى الاكثر و يسمى بالتقدير ايضا على ما صرح في بعض حواشي تحرير اقليدس كاسقاط الواحد من العشرة و الثلثة من التسعة * و العدد العادّ يسمى بالجزء ايضا وقد سبق في فصل الالف من باب الجيم ثم العادّ امّا عادّ بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه واحد بالفعل يعدّه و اما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعدّه كما يعدّ الاشل بالذرع و قد يفسر العدّ باستيعاب العادّ للمعدود بالتطبيق لكنه مختص بالمقادير و لايتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة هكذا يستفاد من شرح المواقف في مباحث الكم *

العدد بفتحتين عند جميع النحاة و بعض المحاسبين هو الكمية و الالفاظ الدالة على الكمية بحسب الوضع تسمى اسماء العدد والكمية كلمة نسبة اي الصفة المنسوبة الى كم اي ما به يجاب عن السوال بكم و هو المعين لان كم للسوال عن معين فخرج الجمع حتى الالوف و المئات ايضا و دخل واحد و اثنان لصحة وقوعهما جوابا لكم وفيه انه لا ينكر صحة الجواب عن كم رجل عندك بقولك الوف او مئات الا ان يقال ان هذا ليس جوابا عن السوال بكم بل اعتراف بعدم العلم بما سئل عنه و بيان ما سئل عنه بقدر الاستطاعة

ولا يتوهم ان كم ليس مخصوصا بالسوال عن العدد و الا لم يكن المساحة كماً لان ذلك من التباس الكم الحكمي المبحوث عنه في علم الحكمة بالكم اللغوي * ثم المراد بما به يجاب عن السوال بكم هو ما وضع لان يجاب به فحسب فخرج رجل و رجلان ايضا لانهما موضوعان للماهية و كميتها فوقوعهما جوابا لكم ليس الا من جهة دلالتهما على الكمية حتى لو اريد منهما الماهية فقط لم يقعا جوابا لكم ولا يخفى ان هذا التعريف لا يشتمل الكسور مع انها من العدد باتفاق اهل الحساب و ان لم تكن منه عند المهندسين * و كذا ما قيل العدد كمية آحاد الاشياء فانه و ان اشتمل الواحد و الاثنين باعتبار بطلان معنى الجمعية بالاضافة لكنه لا يشتمل الكسور فالتعريف الشامل للكسور ان يقال انه الواحد و ما يتحصل منه اما بالتجزية كالكسور او بالتكرار كالصحاح او بهما كالمختلطات او يقال هو ما يقع في مراتب العدّ فان الواحد يعدّ الصحاح من الاعداد و الكسور تعدّ الواحد لان الكسر جزء من الواحد و الواحد مخرج له * وقيل العدد ما كان نصف مجموع حاشيتيه و المراد من حاشيتي العدد طرفاه الفوقاني و التحتاني اللذان يعدّهما من ذلك العدد واحد مثلا الثلثة نصف مجموع الاربعة و الاثنين ونصف مجموع الخمسة والواحد * وكذا النصف مثلا نصف مجموع الربع و ثلثة ارباع فخرج الواحد من التعريف لان الواحد من حيث انه واحد ليس له طرف تحتاني اذ لاجزء له فلايكون عددا و هو مذهب كثير من الحُسّاب * و كذا لا يدخل الواحد على القول بان العدد هو الكمية المتألفة من الوحدات و على القول بانه ما زاد على الواحد وعلى القول بان العدد هو الكم المنفصل الذي ليس لاجزائه حد مشترك على ما صرح به الخيالي * و قيل العدد كثرة مركبة من آحاد فعلى هذا لا يكون الواحد و كذا الاثنان عددا و هو مذهب بعض الحساب قال اذا لم يكن الفرد الاول عددا لم يكن الزوج الاول عددا ايضا و انما ذُكرا في العدد لانهما يفتقر اليهما العشرات كاحد عشر و اثني عشر فهما حينئذ معهما من العدد ولا يخفى ان هذا قياس فاسد و على هذا القول ما قيل العددُ هو الكمية من الآحاد واما ما قيل ان الله تعالى ليس بمعدود فعلى مذهب من قال بان الواحد ليس بعدد * التقسيم * العدد اما صحيح او كسر فالكسر عدد يضاف و ينسب الى ما هو اكثر منه و فرض ذلك الاكثر واحدا و ذلك الاكثر المفروض واحدا يسمى مخرج الكسر و الصحيح بخلافه قالوا و اذا جُزّئ الواحد باجزاء معينة سمي مجموع تلك الاجزاء مخرجا و سمي بعض منها كسرا فالكسر ما يكون اقل من الواحد و ايضا العدد اما مضروب في نفسه و يسمى مربّعا او مضروب في غيره و يسمى مسطحا و المسطحان ان كانا بحيث يتناسب اضلاع احدهما لاضلاع الآخر فهما متشابهان كمسطح اثني عشر الحاصل من ضرب ثلثة في اربعة و مسطح ثمانية و اربعين الحاصل من ضرب ستة في ثمانية فان نسبة ثلثة الى اربعة كنسبة ستة الى ثمانية و مضروب المربع في جذره يسمى مكعبا و مضروب المسطح في احد ضلعيه اي في احد العددين اللذين حصل من ضربهما يسمى مجسما و المجسمان ان كانا بحيث يتناسب اضلاع احدهما للآخر فهما متشابهان

ثم الصحيح ان كان له احد الكسور التسعة و هي من النصف الى العشر او كان له جذر صحيح يسمى منطقا على صيغة اسم الفاعل فالاول منطق الكسر و الثاني منطق الجذر و بينهما عموم من وجه لصدقهما على التسعة و صدق الاول فقط على العشرة و صدق الثاني فقط على مائة و احد و عشرين و ان لم يكن كذلك يسمى اصم * و ايضا الصحيح ان ساوى مجموع اجزائه المفردة له اي لذلك الصحيح يسمى تاما و معتدلا و مساويا كالستة فان لها سدسا و نصفا و ثلثا و مجموعها ستة و ان نقص مجموع اجزائه المفردة عنه يسمى ناقصا كالاربعة فان لها نصفا و ربعا و مجموعهما ثلثة و ان زاد مجموع اجزائه المفردة عليه يسمى زائدا كاثني عشر فان له نصفا و ربعا و ثلثا و سدسا و نصف سدس و مجموعها ستة عشر * و ايضا ان كان العددان الصحيحان بحيث لو جمع اجزاء احدهما حصل العدد الآخر و بالعكس فهما متحابان مثل مائتين و عشرين و مائتين و اربعة و ثمانين فان احدهما مجموع اجزاء الآخر * و ان كانا بحيث يكون مجموع اجزاء احدهما مساويا لمجموع اجزاء الآخر فهما متعادلان مثل تسعة و ثلثين و خمسة و خمسين فان مجموع اجزاء كل منهما سبعة عشر * و ايضا الصحيح اما زوج او فرد و الزوج اما زوج الزوج او زوج الفرد و قد سبق في فصل الجيم من باب الزاء المعجمة و كل من الزوج و الفرد اما اول او مركب فالفرد الاول ثلثة و المركب خمسة و الزوج الاول اثنان و المركب اربعة كما في العيني شرح صحيح البخاري و المشهور ان العدد الاول ما لايعده غير الواحد كالثلثة و الخمسة و السبعة و يسمى بسيطا ايضا كما في فيروز شاهي و المركب ما يعده غير الواحد ايضا كالاربعة يعده الاثنان كذا في شرح المواقف و معنى عدد ظاهر حروف و عدد باطن حروف در بيان بسط تقوي مذكور شد في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة *

العددي هو ما يكون مقابلته بالثمن مبنيا على العدد و يجيئ في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم مع بيان العددي المتقارب و المتفاوت *

الاعداد المتوالية هي الاعداد المتفاضلة بواحد واحد مثل ١ و ٢ و ٣ و ٤ سواء اخذ المبدأ واحدا ام غير واحد و ان اخذت الاعداد بتفاضل اثنين اثنين و جعل المبدأ واحدا سميت افرادا متوالية مثل ١ و ٣ و ٥ و ان جعل المبدأ اثنين سميت ازواجا متوالية مثل ٢ و ٤ و ٦ *

الاعداد الطبعية هي الاعداد المتفاضلة بتفاضل معين كواحد و اثنين و ثلثة و نحوها سواء كان المبدأ واحدا او غيره مثل ٣ و ٦ و ٩ و مثل ١ و ٤ و ٧ * و ان جعل المبدأ واحدا ثم يزاد عليه اثنان و على المجموع ثلثة و على المجموع اربعة هكذا يزاد بتفاضل واحد واحد تسمى تلك الاعداد مثلثات مثل ١ و ٣ و ٦ و ١٠ و ١٥ * و ان اخذ الواحد ثم يترك العددان اللذان بعده و يوخذ الاربعة ثم يترك اربعة اعداد بعدها اي بعد الاربعة و يوخذ ما بعدها اي التسعة ثم يترك ستة اعداد و يوخذ ما بعدها و هكذا يترك بتفاضل اثنين اثنين و يوخذ ما بعده فالماخوذات تسمى مربعات * و ان اخذ واحد ثم ترك ثلثة اعداد بعده و يوخذ

ما بعدها اي الخمسة ثم يترك ستة و يوخذ ما بعدها اي اثنى عشر و هكذا يترك بتفاضل ثلثة ثلثة و يوخذ ما بعدها فالاعداد الماخوذة تسمى مخمسات هكذا في بعض رسائل الحساب •

علم العدد هو علم من اصول الرياضي و قد سبق في المقدمة •

العدّة بالكسر و التشديد لغة الاحصاء و شرعا قيل تربص يلزم المرأة بزوال النكاح المتاكد بالدخول و فيه انه يشكل بام الولد و الصغيرة و الموطوءة بالشبهة و بالنكاح الفاسد و بالخلو بها خلوة صحيحة و بالمعتدين فانهم اكثر من اربعة عشر رجلا كما وقع في النظم و غيره مع التسامح في الحمل فالاحسن ان يقال ايام يصير التزوج حلالا بانقضائها كذا في جامع الرموز •

التعديد عند اهل البديع ايقاع اسماء مفردة على سياق واحد و يسمى سياقة الاعداد ايضا و قد سبق في فصل القاف من باب السين •

الاستعداد هو الذي يحصل الشيئ بتحقق بعض الاسباب و الشرائط و ارتفاع بعض الموانع كما ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في تعريف موضوع الحكمة • و في شرح القانونچة النطفة انسان بالقوة يعني ان من شانها ان يحصل فيها صورة الانسان فبحسب ارتفاع الموانع و حصول الشرائط يحصل فيها كيفية مهيئة لتلك الصورة فتلك الكيفية تسمى استعدادا و القبول اللازم لها امكانا استعداديا و قوة ايضا انتهى و يسمى ايضا بالقبول و امكان الاستعداد و الاستعداد كما يجيئ في لفظ الامكان فالاستعداد على هذا معنيان الكيفية المهيئة و القبول اللازم لها المقابل للفعل و يجيئ ايضا في لفظ القبول و لفظ القوة في باب القاف قال شارح المواقف الكيفيات الاستعدادية اما استعداد نحو القبول و الانفعال و يسمى ضعفا و لاقوة كالممراضية و اما استعداد نحو الدفع و اللاقبول و يسمى قوة و لا ضعفا كالمصحاحية • و اما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها و ان ظنه قوم و جعلوا اقسامها ثلثة فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم هذه الصناعة و صلابة الاعضاء لئلا يتأثر بسرعة و لا يمكن عطفها بسهولة و تتعلق بالقدرة على هذا الفعل و شيئ من هذه الثلثة التي تعلق بها المصارعة ليس من الكيفيات الاستعدادية لان العلم و القدرة من الكيفيات النفسانية و صلابة الاعضاء من الملموسات •

المُعِدّ يجيئ تفسيره في لفظ العلة في فصل اللام من باب العين •

العضادة در علم اسطرلاب عبارتست از جسميكه بر پشت حجره بسته باشند و در وقت حاجت آنرا حركت دهند پس اگر عضادة چنان باشد كه چون شظيّه ارتفاع بر خط علاقه نهند خط علاقه منصّف سطح آن عضادة باشد آن عضادة را عضادهٔ تام گويند و اگر بر وجهي باشد كه طرف او بر خط منطبق بود آنرا عضادهٔ محرف خوانند و شظيّه طرف باريك عضادة را گويند و عضادة بكسر عين و تخفيف ضاد معجمه ماخوذ است از عضادتي الباب و آن دو چوب باشد بر شكل دو مسطره از دو جانب در و بعضي

گفته اند که بفتح عين و تشديد ضاد است مشتق از عضد بمعنی ياري دادن چه ياري دهنده است مر منجم را در اعمال اسطرلاب كذا ذكر العلي البرجندي في شرح بيست باب * و در منتخب اللغات ميگويد عُضادة بالضم چوب طرف در كه آنرا بازوي در گويند و بالكسر داغی كه بر بازوي ستور كشند *

العقد بالفتح و سكون القاف في الاصل الجمع بين اطراف الجسم و شرعا الايجاب و القبول مع الارتباط المعتبر شرعا كذا في جامع الرموز فهو شامل لامور ثلثة الايجاب و القبول و الارتباط كما في العارفية حاشية شرح الوقاية في كتاب النكاح * و عند البلغاء ان ينظم نثر قرآنا كان او حديثا او مثلا او غير ذلك لا على طريق الاقتباس فالنثر الذي قصد نظمه ان كان غير القرآن او الحديث فنظمه عقد على اي طريق كان اذ لا دخل فيه للاقتباس و ان كان قرآنا او حديثا فانما يكون عقدا اذا غُيّر تغييرا كثيرا لا يتحمل مثله في الاقتباس او لم يغيّر تغييرا كثيرا و لكن اشير الى انه من القرآن او الحديث وحينئذ يكون لا على طريق الاقتباس فمثال العقد من القرآن قوله * شعر *

انلني بالذي استقرضت خطا * و اشهد معشرا قد شاهدوه

فان الله خلاق البرايا * عنت بجلال هيبته الوجوه

يقول اذا تداينتم بدين * الى اجل مسمى فاكتبوه

و مثال العقد من الحديث قول الامام الشافعي رح * شعر *

عمدة الخير عندنا كلمات قالهن خير البرية

اتق الشبهات و ازهد ودع ما ليس يعنيك واعملن بنية

عقد قوله صلى الله عليه و آله و سلم الحلال بيّن و الحرام بيّن و بينهما امور مشتبهات و قوله عليه السلام ازهد في الدنيا يحبك الله و قوله عليه السلام من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه و قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات * و مثال العقد من غير القرآن و الحديث قول ابى العتاهية * شعر * ما بال مَنْ اوله نطفةٌ * و جيفةٌ آخره يفخره * عقدُ قول علي رض و ما لابن آدم و الفخر و انما اوله نطفة و آخره جيفة *

عقد الوضع عند المنطقيين هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه العنواني كما ان عقد الحمل عندهم اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول و الاول تركيب تقييدي و الثاني تركيب خبري و محصل مفهوم القضية يرجع الى هذين العقدين كذا في شرح الشمسية في تحقيق المحصورات *

المعقود عند المحاسبين هو العدد الاصم و يسمى اصم الجذر ايضا و هو عدد لا يكون له جذر تحقيقا بل تقريبا كالاثنين و الثلثة كذا في بعض شروح خلاصة الحساب *

العقدة بالضم و سكون القاف عند اهل الهيئة اسم للراس و الذنب و عقدة الراس تسمى ايضا بالعقدة الشمالية و عقدة الذنب تسمى بالعقدة الجنوبية على ما في شجرة الثمرة و قد سبق ايضا في لفظ

الجوزهر و عقده نزد شعراء بيتي است كه بعد هر قسمي از ترجيع مى آيد چنانچه در فصل عين از باب راى مهمله گذشت *

الانعقاد كالانصراف عند الاصوليين و الفقهاء هو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح وخص استعمال هذا اللفظ في المعاملات كذا في التوضيح في باب الحكم و المراد باجزاء التصرف الايجاب و القبول كما اشار اليه صاحب البرجندي حيث قال في شرح مختصر الوقاية في كتاب البيع الانعقاد انضمام كلام احد المتعاقدين الى الآخر انتهى ولاخفاء في ان كلام احد المتعاقدين ايجاب و كلام الآخر قبول *

المنعقدة و تسمى بالمعقودة ايضا عند الفقهاء من انواع اليمين *

الاعتقاد كالاختيار له معنيان احدهما المشهور و هو حكم ذهني جازم يقبل التشكيك و الثاني الغير المشهور و هو حكم ذهني جازم او راجح فيعم العلم و هو حكم جازم لا يقبل التشكيك و الاعتقاد المشهور و الظن و هو الحكم بالطرف الراجح كذا ذكر المحقق التفتازاني في المطول في بيان صدق الخبر فالاعتقاد بالمعنى المشهور يقابل العلم و بالمعنى الغير المشهور يشتمل العلم و الظن كما صرح به هذا المحقق في حاشية العضدي في بحث العلم وقال في شرح التجريد ان الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت و هذا متداول مشهور و قد يقال لاحد قسمي العلم وهو اليقين انتهى * وهو يخالف ما في المطول حيث جعل الاعتقاد بمعنى اليقين غير مشهور و بمعنى التصديق مشهورا * و ايضا الاعتقاد بمعنى اليقين لا يشتمل الجهل المركب بخلاف الاعتقاد بمعنى الحكم الذهني الجازم القابل للتشكيك فانه يشتمله ايضا و لهذا ذكر صاحب العضدي الاعتقاد ان كان مطابقا للواقع فهو اعتقاد صحيح و الا فاعتقاد فاسد انتهى وكان اليقين معنى ثالث للاعتقاد و الله اعلم *

التعقيد كالتصريف عند اهل البيان كون الكلام غير ظاهر الدلالة على المراد لخلل اما في النظم و اما في الانتقال اي كونه غير ظاهر الدلالة مع ان المقصود من ايراده اعلام المرام فخرج المتشابه اذ المقصود منه الابتلاء لا الافهام ولا يرد المشترك و المجمل ايضا اذ ليس فيهما خلل لا في النظم ولا في الانتقال كما نعرفه * والتعقيد مطلقا سواء كان لفظيا وهو الذي يكون بسبب خلل في النظم او معنويا وهو الذي يكون بسبب خلل في الانتقال مخل بالفصاحة * و اورد عليه بانه لو كان مخلا بالفصاحة لم يكن اللغز والمعمّى عنه مقبولين مع انهما مما يورد في علم البديع * والجواب ان قبولهما ليس من حيث الفصاحة بل لاشتمالهما على دقة يختبر بها اهل الفطن ولما كان عدم ظهور الدلالة صادقا على عدم ظهورها لاشتمال الكلام على لفظ غريب او مخالف للقياس مع انه ليس تعقيدا قيد ذلك بقولنا لخلل * ثم انه ليس المراد بالنظم كون الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة

الدلالات على حسب مايقتضيه العقل فان النظم حينئذ شامل لرعاية ما يقتضيه علم المعاني و علم البيان و الخلل فيه يشتمل التعقيد المعنوي والخطاء في تادية المعنى بل المراد بالنظم تركيب الالفاظ على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى * و الخلل في النظم بان يخرج عن هذا التركيب الى ما لاتشهد به قوانين النحو المشهورة او الى ما تشهد به لكن تحكم بانه على خلاف طبيعة المعنى فتخفى الدلالة لكثرة اجتماع خلاف الاصل الموجبة لتحير السامع قال في الايضاح فالكلام الخالي عن التعقيد اللفظي ما سلم نظمه من الخلل فلم يكن فيه ما يخالف الاصل من تقديم او تاخير او اضمار او غير ذلك الا و قد قامت عليه قرينة ظاهرة لفظية او معنوية * فالتعقيد اللفظي ربما كان لضعف التاليف و ربما كان مع الخلوص عنه بان يكون على قوانين هي خلاف الاصل فلايكون اشتراط الخلوص عنه في تعريف فصاحة الكلام بعد ذكر الخلوص عن ضعف التاليف مستدركا كما توهم ولا يكون وجود التعقيد اللفظي بلا مخالفة لقانون نحوي مشهور مخالفا للحكم بان مرجع الاحتراز عن التعقيد اللفظي هو النحو كما توهم ايضا لان النحو يميز بين ما هو الاصل و بين ما هو خلاف الاصل و الاحتراز عنه بالاحتراز عن جمع كثير من خلاف الاصل * و اما انه هل يكون الضعف بدون التعقيد اللفظي ام لا فالحق الثاني و ان توهم بعض الافاضل انه لا تعقيد في جاءني احمد بالتنوين لان جاءني احمد يفيد مجيئ احمد ما لا الشخص المعين فلا يكون ظاهر الدلالة على الشخص المعين المراد مثاله قول الفرزدق في مدح خال هشام بن عبد الملك و هو ابراهيم بن هشام بن اسماعيل المخزومي * شعر * وما مثله في الناس الا مملكا * ابو امه حيّ ابوه يقاربه * اي ليس في الناس مثله حيّ يقاربه في الفضائل الا مملك و هو الذي أُعطي الملك والمال يعني هشاما ابو امّه اي ابو ام ذلك المملك ابوه اي ابو ابراهيم الممدوح اي لا يماثله احد الا ابن اخته و هو هشام ففيه فصل بين المبتدأ و الخبر اعني ابو امه ابوه بالاجنبي الذي هو حيّ و بين الموصوف و الصفة اعني حيّ يقاربه بالاجنبي الذي هو ابوه و تقديم المستثنى اعني مملكا على المستثنى منه اعني حيّ ولهذا نصبه و الا فالمختار البدل فهذا التقديم شائع الاستعمال لكنه اوجب زيادةً في التعقيد و المراد بالخلل في الانتقال الخلل الذي ليس لخلل النظم و الا فعدم ظهور الدلالة لخلل في النظم انما هو لخلل في الانتقال قال في الايضاح و الكلام الخالي عن التعقيد المعنوي ما يكون الانتقال فيه من معناه الاول الى معناه الثاني الذي هو المراد به ظاهرا حتى يخيّل الى السامع انه فهمه من حاق اللفظ انتهى و المراد انه فهمه قبل تمام الكلام لغاية ظهوره على زعمه و اعترض عليه بانه يفهم منه لزوم كون الجامع في الاستعارة ظاهرا و قد ذكروا ان الجامع اذا ظهر بحيث يفهمها غير الخاصة تسمى مبتذلة و يشترطون في قبولها ان يكون الجامع غامضا دقيقا فبين الكلامين تدافع و اجيب بان غموض الاستعارة و دقة جامعها لاينافي وضوح طريق الانتقال بان لا يكون مانع لغوي او عرفي ولايرد الابهام الذي عدّ من المحسّنات للكلام البليغ لانه انما يعدّ محسّنا عند وضوح القرينة الدالّة على المراد * و الاعتراض بان سهولة الانتقال ليست

بشرط في قبول الكنايات و الا لزم خروج اكثر الكنايات المعتبرة عند القوم من حيز الاعتبار خارج عن حيز الاعتبار لان صعوبة الانتقال في تلك الكنايات ان ادّت الى التعقيد فلا نسلم اعتبارها عندهم كيف وقد صرحوا بان المعمى واللغز غير معتبرين عندهم لاشتمالهما على التعقيد * و اعترض ايضا انه يلزم ان لايكون الكلام الخالي عن المعنى الثاني فصيحا لانه ليس له الخلوص عن التعقيد و دفعه بان مثل هذا الكلام بمنزلة الساقط عن درجة الاعتبار عند البلغاء غير وجيه لان الكلام الخالي عن المجاز و الكناية اذا روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال كيف يكون ساقطا عن درجة الاعتبار الا ان يقال هو ساقط باعتبار الدلالة على المعنى و ان كان معتبرا من حيث رعاية مقتضى الحال و بعدُ يتجه عليه ان المعتبـــر في البلاغة سقوط ما ليس له معنى ثان بمعنى مقتضى الحال لا باعتبار الكون مجازا او حقيقـــة والاحسن ان يقال خصّ صاحب الايضاح البيان الخالي عن عن التعقيد بما استعمل في المعنى المجازي لانه المحتاج الى البيان و التوضيح * و اما الخلو عن التعقيد المعنوي لعدم معنى ثان فواضح لا حاجة الى بيان هذا مثال التعقيد المعنوي قول عباس بن الاحنف * شعر * ساطلبُ بُعْدَ الدار عنكم لتقربوا * و تسكب عيناي الدموع لتجمدا * فالشاعر قصد الى ان يحصل المراد بان يكون في الاستغناء عنه كالهارب و يُري نفسه عنه معرضا و من هذا حكم بان الحرص شؤم و الحريص محروم وقيل لو لم تطلب الرزق يطلبك و في الحديث زُر غبًّا تزدد حبًّا و بالجملـــة جَعل سكب الدموع وهو البكاء كناية عما يلزم فراق المحبوبين من الحزن و اصاب لانه واضح الانتقال لانه كثيرا مّا يجعـــل دليـــلا عليه و جَعل جمود العين كناية عن السرور قياسا على جعل السكب بمقابله و لم يصب لان سكب الدموع قلما يفارق الحزن بخلاف جمود العين فانه يعم ازمنة الخلو عن الحزن سواء كان زمن السرور او لا فلا ينتقل منه الى السرور بل الى الخلو من الحزن هذا كله خلاصة ما في المطـــول و الاطول و الچلپي و ابى القاسم *

المعقّد على صيغة اسم المفعول من التعقيد نزد شعراء عبارتست از بيتي كه شاعر آنرا بر شكل گرهي نويسد و اين داخل موشح است كذا في مجمع الصنائع *

العمدة بالضم و سكون الميم مقابل الفضلة كما يجيئ في فصل اللام من باب الفاء و يطلق ايضـــا على الرفع كما مر في لفظ الاعراب *

العماد بالكسر عند الكوفيين من النحاة هو الفصل كما يجيئ في فصل اللام من باب الفاء *

العمود بالفتح في اللغة بمعني ستون خانه * و عند المهندسين هو الخط القائم على خط آخر بحيث يحدث عن جنبيه زاويتان متساويتان كذا في شرح اشكال التاسيس و بعبارة اخرى العمود خط قائم على خط آخر بحيث لا يميل الى جانب بل يقوم مستويا وهذا هو العمود من الخط على الخط * و اما العمود من الخط على السطح فهو خط قائم على سطح مستو بحيث لا يميل الى جانب بان يحيـــط بقائمـــة

مع كل خط يخرج في ذلك السطح من الفصل المشترك بين ذلك السطح و بين ذلك الخط * و اما العمود من السطح على السطح فهو سطح قائم على سطح آخر بحيث لا يميل الى جانب بان يكون بحيث لو اخرج كل عمود من الفصل المشترك بين السطحين على احدهما لماس السطح الآخر بكله بان يقع كل ذلك الخط المخرج في ذلك السطح و السطحان حينئذ متقاطعان على قوائم و ان لم يماسه بكله فالسطحان مائلان هكذا يستفاد من ضابط قواعد الحساب - وعمد بفتحتين جمع عمود است *

عمد معنوي در اصطلاح صوفيه عبارت است از روح عالم و قلب آن و نفس آن و آن حقيقت انسان كامل است كذا في لطائف اللغات *

الاعتماد عند المتكلمين هو الميل عند الحكماء و يجيئ في فصل اللام من باب الميم * و اعتماد اسم الفاعل و اسم المفعول على صاحبه عند النحاة هو ان يذكر بعد صاحبه اي بعد المتصف به و هو المبتدأ و الموصول و الموصوف و ذو الحال * و اعتماده على الهمزة و ما النافية هو ان يذكر بعد هما هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية و غيره *

التعاند بالنون عند الحكماء هو التقابل بين امرين وجوديين بحيث لا يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر ولا يكون بينهما غاية الخلاف و التباعد وهذان الامران يسميان بالمتعاندين كالحمرة و الصفرة فانهما متعاندان وقد سبق ايضا في لفظ التضاد في فصل الدال المهملة من باب الضاد المعجمة *

العندية بالكسر هي فرقة من السوفسطائية ينكرون ثبوت الحقائق و يزعمون انها تابعة للاعتقادات و قد سبق في فصل الطاء المهملة من باب السين المهملة *

العنادية فرقة من السوفسطائية ينكرون بحقائق الاشياء و يزعمون انها اوهام و خيالات باطلة وقد سبق ايضا هناك * و عند اهل البيان تطلق على قسم من الاستعارة وهو ما لايمكن فيه اجتماع المستعار و المستعار منه في شيئ و يقابلها الوفاقية كما يجيئ في فصل الراء * و عند المنطقيين تطلق على شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي لذاتي الجزئين او بسلب ذلك التنافي ان حكم فيها بان مفهوم احدهما مناف للآخر مع قطع النظر عن الواقع فيشتمل التعريف الصادقة و الكاذبة و المراد بالجزئين المقدم و التالي وفي التنافي لذاتي الجزئين بقطع النظر عن الواقع اشارة الى ان ليس المراد ان يكون المراد بهما مع قطع النظر عن كل امر خارج عن ذاتيهما فلا يتصور الا بين الشيئ و نقيضه مع تحقق العناد بين الشيئ و مساوي نقيضه او اخص منه او اعم منه مثالها اما ان يكون هذا العدد زوجا او يكون فردا هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي وقد سبق ايضا في لفظ الشرطية *

العادة قيل هي مرادف الاستعمال و قيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ من موضوعه الاصلي الى معناه المجازي شرعا وغلب استعماله فيه كالصلوة و الزكوة حتى صار بمنزلة الحقيقة و يسمى اذ ذاك

حقيقة شرعية و من العادة نقله الى معناه المجازي عرفا و استفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان و يسمى حقيقة عرفية * و قد يقال الاستعمال راجع الى القول يعني انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع و العرف دون موضوعه الاصلي كالصلوة و الدابة فانهما لا يستعملان في الشرع و العرف الا في الاركان المعهودة و في ذوات القوائم الاربع و العادة راجعة الى الفعل كذا في كشف البزدوي في باب ما يهجر منه المعنى الحقيقي في شرح قول البزدوي قد يترك المعنى الحقيقي بدلالة الاستعمال و العادة * و في التلويح العادة تشتمل العرف الخاص و قد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال و العرف في الاقوال انتهى * و في الاشباه و النظائر ذكر الهندي في شرح المغني العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطبائع السليمة و هي انواع ثلثة العرفية العامة كوضع القدم و العرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كالرفع للنحاة و العرفية الشرعية كالصلوة و الزكوة و الحج تركت معانيها اللغوية بمعانيها الشرعية *

الاعادة هي عند الفقهاء من الشافعية من اقسام الحكم باعتبار متعلقه و هو الفعل و هي ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول و قيل لعذر فالمنفرد اذا صلى ثانيا مع الجماعة كانت اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر دون الاول لعدم الخلل فيه كذا في العضدي * و في كشف البزدوي قال بعض الاصوليين الاداء تسليم عين الواجب في وقته المعين شرعا و القضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعا و الاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه على وجه النقصان و هو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة و هو اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال كذا ذكر في الميزان فعلى هذا اذا فعل ثانيا في الوقت او خارج الوقت يكون اعادة * ثم قال الاعادة ان كانت واجبة بان يقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القرأة او ركنا من الصلوة مثلا فهي داخلة في الاداء و القضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا فيكون اداء ان وقع في الوقت و قضاء ان وقع خارج الوقت و ان لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقصا لا فاسدا بان ترك مثلا في الصلوة شيئا يجب بتركه سجدة السهو فلا تكون داخلة في الاداء و القضاء لانهما من اقسام الواجب بالامر و هي ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثاني و الثاني بمنزلة سجود السهو انتهى ما في كشف البزدوي *

المعاد بالفتح نزد بلغاء اسم صفتي است و آن اين است كه عجز مصراع اول بصدر مصراع دوم و عجز مصراع دوم بصدر سوم باز آيد تا بآخر مثاله * شعر *

آمد بهار خرم سبزي گرفت ساده * ساده همي چگويد گويد بيار باده

باده طرب فزايد از دست حور زاده * زاده ز حور خورشيد اورا فراغ داده

كذا في مجمع الصنائع و اين اخص از تشبيع است چنانكه گذشت * ومعاد نزد اهل كلام حشر را گويند

و آن دو قسم است جسماني و روحاني و قد سبق في لفظ الحشر في فصل الراء من باب الحاء المهملة و معاد نزد صوفيه اسماء كلي الهي را گويند چنانكه مبدأ اسماء كلي كوني را گويند و آمدن سالك از راه اسماء كلي كوني بود كه مبدأ اوست و رجوع او از راه اسماء كلي الهي باشد كه معاد اوست * و در شرح گلشن ميگويد كه مبدأ هريكي آن اسم است كه ازان اسم ظهور يافته است كما بدأكم تعودون اي برادر شيئ مظهر است و مبدأ و معاد او همان اسم است و عارف همان اسم مظهر آنست مگر انسان كامل كه مظهر و عارف جميع اسماء است كذا في كشف اللغات *

العيد در لغت معروف و در اصطلاح صوفيه چيزي كه عائد شود بر قلب از تجلي جمال تا وقت تجلي بهر روش كه باشد خواه جلالي و خواه جمالي كذا في لطائف اللغات *

الاعتياد مقابل الغرابة و المعتاد مقابل الغريب كما يجيئ *

العهدة بالضم و سكون الهاء تطلق على معان سبقت في لفظ الدرك في فصل القاف من باب الدال المهملة *

فصل الراء المهملة * العبارة بالكسر وتخفيف الموحدة لغة تفسير الرؤيا يقال عَبَرْتُ الرؤيا أَعْبُرها عبارة اي فسرتها وكذا عبّرتها و عبّرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسرما في الضمير الذي هو مستور كما ان المعبّر يفسر ما هو مستور و هو عاقبة الرؤيا و لانها تكلّم عما في الضمير * و عند البلغاء هي الالفاظ الفصيحة الدالة على المعاني المركبة بتركيب فصيح بليغ كما في جامع الصنائع قال عبارت نزد بلغاء آنست كه الفاظي را بتركيبي آرد كه فصحاء و بلغاء در منشآت خود آورده اند و مترسلان در مراسلات خود صرف كرده اند و از تلفظ بدان الفاظ ممتاز شده و عوام بدان الفاظ تلفظ نتوان كرد و معني آن ندانند و مراد از عوام موزون طبعان اند نه عاميان كه ايشان لائق ذكر نيستند انتهى * و عند الاصوليين هي عبارة النص و المراد بالنص اللفظ المفهوم المعنى فمعنى عبارة النص عين النص فيكون من باب اضافة العام الى الخاص كما في قولهم نفس الشيئ فعبارة النص لفظ يثبت به حكم سيق الكلام له فقولنا لفظ بمنزلة الجنس يشتمل الاشارة و الدلالة و الاقتضاء و بقولنا يثبت به حكم خرج الدلالة و الاقتضاء و بالقيد الاخير خرج الاشارة و قد سبق ايضا في لفظ الظاهر في فصل الراء من باب الظاء المعجمة * و قيل عبارة النص دلالة النظم على المعنى المسوق له بناء على ان العبارة و اخواتها من اقسام الدلالة فهذا على حذف المضاف اي دلالة عبارة النص دلالة النظم الخ و النظم اللفظ هكذا يستفاد من كشف البزدوي و شرح الشاشي و يجيئ في لفظ النص ايضا في فصل الصاد المهملة من باب النون *

الاعتبار في اللغة ردّ الشيئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه و منه سمي الاصل الذي تردّ اليه النظائر عبرة و هو يشتمل الاتّعاظ و القياس العقلي و الشرعي كما يستفاد من التوضيح و التلويح في

باب القياس * و عند المحدثين هو تفحص حال الحديث الذي يظن انه فرد ليعلم هل له متابع ام لا و ذلك بان يتتبع طرق الحديث من الجوامع و المسانيد و الاجزاء * و قول ابن الصلاح معرفة الاعتبار و المتابعات و الشواهد قد توهم ان الاعتبار قسيم للمتابعات و الشواهد و ليس كذلك بل هو هيئة التوصل اليهما هكذا في خلاصة الخلاصة و شرح النخبة * و عند الاصوليين هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم قال في التلويح معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف اى العلة في عين الحكم لا اعتبار عين الوصف في جنس الحكم و لا اعتبار جنس الوصف في عين الحكم و لا اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم و يجيئ في لفظ المناسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون ما يتعلق بذلك *

الامور الاعتبارية سبقت في فصل الراء من باب الالف *

القضايا الاعتبارية قسم من المحسوسات و المشاهدات و قد سبقت في فصل السين من باب الحاء المهملة *

العاذرية بالذال المعجمة فرقة من النجدات عذروا الناس بالجهالات في الفروع كما يجيئ في فصل الدال من باب النون *

التعزير كالتصريف من العزر بالزاء المعجمة بمعنى الردّ و الردع و شرعا هو تاديب دون الحد كما في الكافي و الفرق بينه و بين الحد على ما في فتاوى الاحتساب ان الحد مقدر و التعزير مفوض الى راى الامام و ان الحدّ يدرأ بالشبهات و التعزير يجب مع الشبهات و ان الحد لا يجب على الصبي و التعزير يشرع عليه و ان الحد يطلق على الذمي ان كان مقدرا و التعزير لا يطلق عليه و انما يسمى عقوبة لان التعزير شرع للتطهير و الكافر ليس من اهل التطهير و انما يسمى في حق اهل الذمة اذا كان غير مقدر عقوبة كذا في نصاب التعزير انتهى *

العشرة بكسر عين و سكون شين معجمه زندگاني نيک کردن و نزد صوفيه لذت انس است با حق تعالى با شعور كذا في كشف اللغات *

العاشر بالشين المعجمة لغة آخذ العشر من عشرت القوم عشرا بالضم في الموضعين اي اخذت منهم العشر و شريعة من نصبه الامام على الطريق لاخذ صدقة التجار و امنهم من اللصوص كما في الكرماني و غيره من المتداولات كذا في جامع الرموز *

العاصر بالصاد المهملة عند الاطباء دواء يبلغ قبضه الى اخراج ما في تجويف العضو كالاهليلج كذا في المؤجز في فن الادوية *

العنصر بضم العين و الصاد وفتحهما بينهما نون في اللغة الاصل جمعه العناصر و تسمى ايضا بالامهات و الاسطقسات و المواد و الاركان * و العنصري العناصر الاربعة من النار و الهواء و الماء و الارض كما في شرح

المواقف وفي شرح التجريد العنصري هو العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلثة انتهى ، وعرّف العنصر بانه جسم بسيط فيه مبدأ ميل مستقيم والبسيط بمعنى ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة والميل المستقيم هو الميل الذي يكون الى جانب المركز او المحيط وهذا القيد لاخراج الفلكيات * والمتاخرون من الحكماء على ان العناصر اربعة خفيف مطلق وهو النار وخفيف مضاف وهو الهواء وثقيل مطلق وهو الارض وثقيل مضاف وهو الماء ومعنى الخفيف والثقيل المطلقين والمضافين سبق في لفظ الثقل في فصل اللام من باب الثاء المثلثة * وقال بعض المتكلمين هي واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انما هي النار لشدة بساطتها ولان الحرارة مدبرة للكائنات وحصلت البواقي بالتكاثف الثاني انما هي الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات وتحصل النار بحرارة الهواء الملطفة والباقيان بالبرودة المكثفة الثالث انما هي الماء اذ قبوله التخلخل والتكاثف محسوس الرابع انما هي الارض وحصلت البواقي بالتلطيف الخامس انما هي البخار لتوسطه بين الاربعة في اللطافة والكثافة فبازدياد كثافته يصير ارضا وماء وبازدياد لطافته يصير نارا وهواء * وقيل ليست واحدة لان التركيب يستدعي تعدد ما منه ذلك التركيب فالقائلون على ثلثة اقوال الاول هما النار فانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة والماء ارض متخلخلة الثاني هما الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث هما الارض والهواء لمثل ذلك * وقيل العناصر ثلثة الارض والماء لما مر والنار للحرارة المدبرة * وقيل اصول المركبات ليست اربعا او مادونها بل هي اجسام صلبة غير متجزية لا نهاية لها وفي كلام الآمدي جواهر صلبة الخ * وقيل اصول المركبات السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة * **فائدة** * العناصر بجملتها كرية الاشكال لان الشكل الطبيعي للبسيط كرة وكان من حق الماء ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة وصار الماء والارض بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة ليكون منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات * **فائدة** * العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد فينقلب كل من الاربعة الى الآخر بعضها بلا واسطة وهو كل عنصر يشارك عنصرا آخر في كيفية واحدة ويخالفه في اخرى فينقلب الارض الى الماء وبالعكس كما يجعل اهل الحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها سيالة وينقلب الماء في بعض المواضع حجرا صلبا وكذلك الماء ينقلب الى الهواء بالتسخين وبالعكس بالتبريد وكذا ينقلب الهواء الى النار كما في كير الحدادين وبالعكس كما في شعلة النار والا لصعدت تلك الشعلة الى السماء وتحرق كلشيء فوقها يقع وليس كذلك وبعضها بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين كالماء والنار وكالهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء بل ينقلب هواء ثم نارا وعلى هذا

نقس * فائدة * زعم الحكماء ان العناصر الاربعة هي الاركان التي تتركب منها المركبات * فائدة * طبقات العناصر سبع اعلاها النارية الصرفة و محدبها مماس بمقعر فلك القمر و تحته طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة و الاجزاء الهوائية الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة و تتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب و النيازك و نحوها * ثم الطبقة الزمهريرية و هي الهواء الصرف الذي يبرد بمجاورة الارض و الماء و لم يصل اليه انعكاس الاشعة و المشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب و الرعد و البرق و الصواعق فلا يكون هواء صرفا * ثم الطبقة البخارية و هي الهوائية المخلوطة مع المائية * ثم الطبقة الترابية و هي ما فيه ارضية و هوائية * ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية * ثم الطبقة الارضية الصرفة المحيطة بالمركز و هي تراب صرف لا لون لها و الاشهر انها تسع طبقات طبقة النار الصرفة ثم طبقة ما يمتزج من النار و الهواء الحار التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة و تتكون فيها الكواكب و نحوها من ذوات الاذناب و النيازك و الاعمدة ثم طبقة الهواء الغالب التي يحدث فيها الشهب ثم طبقة الزمهريرية ثم طبقة ما يمتزج من الارض و الهواء ثم طبقة الهواء الكثيف المجاور للارض و الماء ثم طبقة الماء و هي البحر الا ان بعض هذه الطبقة منكشف عن الارض ثم طبقة الارض المخالطة بغيرها تتكون فيها الجبال و المعادن و النبات و الحيوان ثم طبقة الارض الصرفة المحيطة بالمركز *

عنصر القضية عند المنطقيين هو الكيفية الثابتة للنسبة بين طرفي القضية و تسمى مادة القضية و يجيئ في بيان الموجهات في فصل الهاء من باب الواو *

العقار بفتح العين و القاف المخففة في اللغة الارض و الشجر و المتاع كما في الصحاح و غيره فهو شامل للمنقول ايضا * و في الشريعة العرصة مبنية كانت اولا و ما في العمادي انه العرصة المبنية لا يخلو عن شيئ فان البناء ليس من العقار في شيئ كما لا يخفى على المتتبع كذا في جامع الرموز في كتاب النكاح في فصل النفقة *

العقر بالضم و سكون القاف كابين كه بشبهة وطي واجب شود كذا في الصراح * و في الجوهرة النيرة العقر اذا ذكر في الحرائر يراد به مهر المثل و اذا ذكر في الاماء فهو عشر قيمتها ان كانت بكرا و ان كانت ثيبا فنصف عشر قيمتها كذا ذكره السرخسي رح * و في جامع الرموز في كتاب المكاتب العقر مقدار مهر المثل * و قيل مقدار بدل اجارة المرأة للوطي لو كان الاستيجار مباحا و الفتوى على الاول *

العمرة بالضم و سكون الميم هي اسم من الاعتمار لغة القصد الى مكان عامر كما في المغرب او الزيارة التي فيها عمارة الود كما في المفردات و شريعة افعال مخصوصة و تسمى بالحج الاصغر ايضا كذا في جامع الرموز في كتاب الحج *

العمرى بالضم و السكون اسم من الاعمار يقال اعمرته الدار عمرى اي جعلتها له يسكنها مدة عمره فاذا مات عادت اليه هكذا فعلوا في الجاهلية و هي في الشريعة جعل داره لشخص مدة عمر ذلك الشخص

بشرط ان يرد الدار على المعمر او على ورثته اذا مات المعمر او الشخص المعمر له وهو صحيح و الشرط باطل فالدار للمعمر له حال حيوته و لورثته بعد مماته كذا في جامع الرموز في كتاب الهبة *

العمروية فرقة من المعتزلة مثل الواصلية في الاحكام الا انهم فسقوا الفريقين في قصتي عثمان رض وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد و كان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في الاحكام الذي يذكر في بيان الواصلية و زاد عليه تعميم التفسيق كذا في شرح المواقف *

المعمرية فرقة من المعتزلة اتباع معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام و اما الاعراض فيخترعها الاجسام اما طبعا كالنار الاحراق و الشمس للحرارة و اما اختيارا كالحيوان الالوان * قيل و من العجب ان حدوث الاجسام و فناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام و قالوا لايوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم الزماني و الله سبحانه ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه و الا اتحد العالم و المعلوم و الانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او تواليدا بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة كذا في شرح المواقف *

المعيار بكسر الميم عند الاصوليين هو الظرف المساوي للمظروف كالوقت للصوم وقد سبق في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة *

الاستعارة في اللغة بعاريت خواستن چيزي و نزد فارسيان عبارتست از اضافت مشبه به بمشبه و اين خلاف اصطلاح عربيان است و اين بردو گونه است يكي حقيقت دوم مجار حقيقت آنست كه كه مستعار و مستعار منه ثابت و معلوم باشند و آنرا بر دو نمط يافته اند يكي ترشيح دوم تجريد ترشيح آنست كه مستعار و مستعار منه ثابت و معلوم باشند و لوازم جانبين را رعايت كنند مثاله * شعر * اي شاه سخنوران گر از تيغ زبان * تو كام برانديي و جهان بگرفتيي * تيغ مستعار است و زبان مستعار منه و رعايت لوازم تيغ و زبان نيز كرده است و تجريد آنست كه بيك جانب رعايت لوازم كنند و يكي از موجودات يعني از اعيان باشد و دوم از اعراض مثاله * شعر * زان شكر لب كه خوردني نيست * هرلحظه خوريم زهر غصه * شكر مستعار است و لب مستعار منه اينجا رعايت شكر كرده و غصه از اعيان نيست كه خورده شود و رعايت غصه هيچ نكرده و مجار آنست كه مشبه به و مشبه هر دو عرض باشند يعني محسوس حواس ظاهرة و يا آنكه از متصورات باشند يعني محسوس حواس باطنه و يا يكي عرض باشد و دوم متصور مثاله * شعر * هرجا كه كسي است در جهان خواهم كشت * تا كس سخن عشق نيارد بزبان * سخن عرض است و عشق از انها است كه آنرا در ذهن تصور كنند و سخن و عشق نيز از متصوراتست كه در خارج وجودي ندارد بدانكه انچه اينجـــا از تعريف حقيقت و مجاز ذكر كرده شده بر اصطلاح پارسيانست و اين را مولانا فخر الدين قواس در كتاب خود آورده است و اين نيز مخالف عربيان است كذا في جامع الصنائع *

و الاستعارة عند الفقهاء و الاصوليين عبارة عن مطلق المجاز بمعنى المرادف له • و في اصطلاح علماء البيان عبارة عن نوع من المجاز كذا في كشف البزدوي و چلپي المطول وذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم و على سمعهم الآية الاستعارة تستعمل بمعنى المجاز مطلقا و بمعنى مجاز علاقته المشابهة مفردا كان او مركبا و قد تخص بالمفرد منه و تقابل بالتمثيل حينئذ كما في مواضع كثيرة من الكشاف و التمثيل وان كان مطلق التشبيه غلب على الاستعارة المركبة و لا مشاحة في الاصطلاح انتهى كلامه و القول بتخصص الاستعارة بالمفرد قول الشيخ عبد القاهر و جار الله • و اما على مذهب السكاكي فالاستعارة تشتمل التمثيل و يقال للتمثيل استعارة تمثيلية كذا ذكر مولانا عصام الدين في حاشية البيضاوي و قد مر في لفظ المجاز ما يتعلق بذلك قال اهل البيان المجاز ان كانت العلاقة فيه غير المشابهة فمجاز مرسل و الا فاستعارة فالاستعارة على هذا هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي اي الحقيقي ولما سبق في تعريف الحقيقة اللغوية ان استعمال اللفظ لا يكون الا بارادة المعنى منه فاذا اطلق نحو المشفر على شفة الانسان و اريد تشبيهها بمشفر الابل في الغلظ فهو استعارة و ان اريد انه اطلاق المقيد على المطلق كاطلاق المرسن على الانف من غير قصد الى التشبيه فمجاز مرسل فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يجوز ان يكون استعارة و ان يكون مجازا مرسلا باعتبارين و لا يخفى انك اذا قلت رأيت مشفر زيد وقصدت الاستعارة وليس مشفره غليظا فهو حكم كاذب بخلاف ما اذا كان مجازا مرسلا و كثيرا ما يطلق الاستعارة على فعل المتكلم اعني استعمال اسم المشبه به في المشبه و المراد بالاسم ما يقابل المسمى اعني اللفظ لا ما يقابل الفعل و الحرف فالاستعارة ح تكون بمعنى المصدر فيصح منه الاشتقاق فالمتكلم مستعير و اللفظ المشبه به مستعار و المعنى المشبه به مستعار منه و المعنى المشبه مستعار له هكذا في الاطول و اكثر كتب هذا الفن و زاد صاحب كشف البزدوي مايقع به الاستعارة و هو الاتصال بين المحلين لكن في الاتقان اركان الاستعارة ثلثة مستعار وهو اللفظ المشبه به و مستعار منه وهو اللفظ المشبه و مستعار له و هو المعنى الجامع • وفي بعض الرسائل المستعار منه في الاستعارة بالكناية هو المشبه على مذهب السكاكي انتهى ثم قال صاحب الاتقان بعد تعريف الاستعارة بما سبق قال بعضهم حقيقة الاستعارة ان تستعار الكلمة من شيء معروف بها الى شيء لم يعرف بها و حكمة ذلك اظهار الخفي و ايضاح الظاهر الذي ليس بجلي او حصول المبالغة او المجموع مثال اظهار الخفي و انه في ام الكتاب فان حقيقته و انه في اصل الكتاب فاستعير لفظ الام للاصل لان الاولاد تنشأ من الام كما تنشأ الفروع من الاصول و حكمة ذلك تمثيل ما ليس بمرئي حتى يصير مرئيا فينتقل السامع من حد السماع الى حد العيان و ذلك ابلغ في البيان و مثال ايضاح ما ليس بجلي ليصير جليا و اخفض لهما جناح الذل فان المراد منه امر الولد بالذل لوالديه رحمة فاستعير للذل اولا جانب ثم للجانب جناح اي اخفض

جانب الذل اي اخفض جانبك ذلاً و حكمة الاستعارة في هذا جعل ما ليس بمرئي مرئيا لاجل حسن البيان و لما كان المراد خفض جانب الولد للوالدين بحيث لا يبقى الولد من الذل لهما و الاستكانة متمكنا احتيج في الاستعارة الى ما هو ابلغ من الاولى فاستعير لفظ الجناح لما فيه من المعاني التي لا تحصل من خفض الجانب لان من يميل جانبه الى جهة السفل ادنى ميل صدق عليه انه خفض جانبه و المراد خفض يلصق الجنب بالارض و لا يحصل ذلک الا بذكر الجناح كالطائر و مثال المبالغة و فجّرنا الارض عيوناً اي فجرنا عيون الارض ولو عبّر بذلک لم يكن فيه من المبالغة ما في الاول المشعر بان الارض كلها صارت عيوناً انتهى * فائدة * اختلفوا في الاستعارة اهي مجاز لغوي او عقلي فالجمهور على انها مجاز لغوي لكونها موضوعة للمشبه به لا للمشبه و لا لاعم منهما * وقيل انها مجاز عقلي لا بمعنى اسناد الفعل او معناه الى ما هو له بتأوّل بل بمعنى ان التصرف فيها في امر عقلي لا لغوي لانها لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به فكان استعمالها فيما وضعت له لان مجرد نقل الاسم لو كان استعارة لكانت الاعلام المنقولة كيزيد و يشكر استعارة وردّ بان الادعاء لا يقتضي ان تكون مستعملة فيما وضعت له للعلم الضروري بان الاسد مثلا موضوع للسبع المخصوص و في صورة الاستعارة مستعمل في الرجل الشجاع و تحقيق ذلک ان ادعاء دخوله في جنس المشبه به مبني على انه جعل افراد الاسد بطريق التاويل قسمين احدهما المتعارف و هو الذي له غاية الجرءة ونهاية القوّة في مثل تلک الجثة و تلك الانياب و المخالب الى غير ذلک و الثاني غير المتعارف و هو الذي له تلك الجرءة و تلك القوة لكن لا في تلک الجثة و الهيكل المخصوص و لفظ الاسد انما هو موضوع للمتعارف فاستعماله في غير المتعارف استعمال في غير ما وضع له كذا في المطول وقال صاحب الاطول ويمكن ان يقال اذا قلت رأيت اسدا وحكمت برؤية رجل شجاع يمكن فيه طريقان احدهما ان يجعل الاسد مستعارا لمفهوم الرجل الشجاع و الثاني ان يستعمل فيما وضع له الاسد و يجعل مفهوم الاسد آلة لملاحظة الرجل الشجاع و يعتبر تجوزا عقليا في التركيب التقييدي الحاصل من جعل مفهوم الاسد عنوانا للرجل الشجاع فيكون التركيب بين الرجل الشجاع و مفهوم الاسد مبنيا على التجوز العقلي فلا يكون هناك مجاز لغوي الا ترى انه لا تجوّز لغة في قولنا لي نهار صائم فقد حقّ القول بانه مجاز عقلي ولكن اكثر الناس لا يعلمون * فائدة * الاستعارة تفارق الكذب بوجهين بالبناء على التاويل و بنصب القرينة على ارادة خلاف الظاهر * التقسيم * للاستعارة تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار الطرفين اي المستعار منه و المستعار له الى وفاقية و عنادية لان اجتماع الطرفين في شيء اما ممكن و تسمى وفاقية لما بين الطرفين من الموافقة نحو احييناه في قوله تعالى أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ اي ضالاً فهديناه استعار الاحياء من معناه الحقيقي و هو جعل الشيء حيًّا للهداية التي هي الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب و الاحياء و الهداية مما يمكن اجتماعهما في شيء و اما ممتنع و تسمى عنادية لتعاند الطرفين كاستعارة الميت في الآية للضالّ اذ

لا تجتمع الموت مع الضال و منها اي من العنادية التهكمية و التمليحية و هما الاستعارة التي استعملت في ضد معناها الحقيقي او نقيضه تنزيلا للتضاد و التناقض منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم نحو فبشرهم بعذاب اليم اي انذرهم استعيرت البشارة التي هي الاخبار بما يظهر سرورا في المخبر به للانذار الذي هو ضدها بادخال الانذار في جنس البشارة على سبيل التهكم و كذا قولك رأيت اسدا و انت تريد جبانا على سبيل التمليح و الظرافة و الاستهزاء الثاني باعتبار الجامع الى قسمين لان الجامع اما غير داخل في مفهوم الطرفين كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع فان الشجاعة خارجة عن مفهوم الطرفين و اما داخل في مفهوم الطرفين نحو قوله عليه السلام خيرُ الناس رجلٌ يمسك بعنان فرسه كلما سمع هيعةً طار اليها او رجل في شعفة في غُنَيْمة له يعبد الله حتى ياتيه الموت الهيعة الصوت المهيب و الشعفة راس الجبل و المعنى خير الناس رجلٌ اَخَذَ بعنان فرسه و استعدّ للجهاد او رجلٌ اعتزل الناس و سكن في راس جبل في غنم له قليل يرعاها و يكتفي بها في امر معاشه و يعبد الله حتى ياتيه الموت استعار الطيران للعدو و الجـامع و هو قطع المسافة بسرعة داخلٌ في مفهومهما و ايضا باعتبار الجامع اما عامّية و هي المبتذلة لظهور الجامع فيها نحو رأيت اسدا يرمي او خاصّية و هي الغريبة اي البعيدة عن العامة و الغرابة قد تحصل في نفس الشبه كما في قول يزيد بن مسلمة يصف فرسا بانّه مودّب و انّه اذا نزل عنه صاحبه و القى عنانه في قربوس سرجه اي مقدّم سرجه وقف على مكانه حتى يعود اليه * شعر * واذا احتبى قربوسه بعنانه * عَلَكَ الشكيمَ الى انصراف الزائرِ * عَلَكَ اي مَضَغَ و الشكيم اللجام و اراد بالزائر نفسه فاستعار الاحتباء و هو ان يجمع الرجل ظهره و ساقيه بثوب او غيره لوقوع العنان في قربوس السرج فصارت الاستعارة غريبة لغرابة التشبيه * و قد تحصل الغرابة بتصرف في العامية نحو قوله * شعر * اَخَذْنَا باطراف الاحاديث بيننا * و سَالَتْ باعناق المطيّ الاباطحُ * الاباطح جمع اَبْطَح و هو مسيل الماء فيه دِقاق الحصى اي اَخَذت المطايا في سرعة المضي استعار سيلان السيول الواقعة في الاباطح لسيـر الابل سيرا سريعـا في غاية السرعة المشتملة على لين و سلاسة و التشبيه فيها ظاهر عامي و هو السرعة لكن قد تصرف فيه بما افاده اللطف و الغرابة اذ اسند سالت الى الاباطح دون المطيّ و اعناقها حتى افاد انه امتلأت الاباطح من الابل و ادخل الاعناق في السير حيث جعلت الاباطح سائلة مع الاعناق فجعل الاعناق سائرة اشارة الى ان سرعة سير الابل و بطوءه انما يظهران غالبا في الاعناق الثالث باعتبار الثلثة اي المستعار منه و المستعار له و الجامع الى خمسة اقسام الاول استعارة محسوس لمحسوس بوجه محسوس نحو اشتعل الراس شيبا فالمستعار منه هو النار و المستعار له هو الشيب و الوجه اي الجامع هو الانبساط الذي هو في النار اقوى و الجميع حسي و القرينة هو الاشتعال الذي هو من خواص النار و هو ابلغ مما لو قيل اشتعل شيب الراس لافادته عموم الشيب لجميع الراس و الثاني استعارة محسوس لمحسوس بوجه عقلي نحو و آية لهم الليلُ نسلخ منه النهارَ فالمستعار منه السلخ الذي هو كَشْط الجلد

عن نحو الشاة و المستعار له كشف الضوء عن مكان الليل و هما حسيان و الجامع ما يعقل من ترتب امر على آخر كترتب ظهور اللحم على الكشط و ترتب ظهور الظلمة على كشف الضوء عن مكان الليل و الترتب امر عقلي قال ابن ابى الاصبع هى الطف من الاولى و الثالث استعارة معقول لمعقول بوجه عقلي قال ابن ابى الاصبع هي الطف الاستعارات نحو من بعثنا من مرقدنا فان المستعار منه الرقاد اي النوم و المستعار له الموت و الجامع عدم ظهور الفعل و الكل عقلي الرابع استعارة محسوس لمعقول بوجه عقلي نحو مستهم البأساء و الضراء استعير المس و هو صفة في الاجسام و هو محسوس لمقاساة الشدة و الجامع اللحوق و هما عقليان الخامس استعارة معقول لمحسوس و الجامع عقلي نحو انا لما طغى الماء المستعار منه التكبر و هو عقلي و المستعار له كثرة الماء و هو حسي و الجامع الاستعلاء و هو عقلي ايضا هذا هو الموافق لما ذكره السكاكي و زاد الخطيب قسما سادسا وهو استعارة محسوس لمحسوس و الجامع مختلف بعضه حسي و بعضه عقلي كقولك رأيت شمسا و انت تريد انسانا كالشمس في حسن الطلعة و نباهة الشان فحسن الطلعة حسي و نباهة الشان عقلية و معنى الحسي و العقلي قد مر فى التشبيه الرابع باعتبار اللفظ الى قسمين لان اللفظ المستعار ان كان اسم جنس فاستعارة اصلية كاسد وقتل للشجاع و الضرب الشديد و الا فاستعارة تبعية كالفعل و المشتقات و سائر الحروف و المراد باسم الجنس ما دل على نفس الذات الصالحة لان تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف و المراد بالذات ما يستقل بالمفهومية و قولنا من غير اعتبار وصف اي من غير اعتبار وصف متعلق بهذا الذات فلا يتوهم الاشكال بان الفعل وصف و هو ملحوظ فدخل علم الجنس في حد اسم الجنس و خرج العلم الشخصي و الصفات و اسماء الزمان و المكان و الآلة ثم المراد باسم الجنس اعم من الحقيقي و الحكمي اي المتأول باسم الجنس نحو حاتم فان الاستعارة فيه اصلية و فيه نظر لان الحاتم مأول بالمتناهي فى الجود فيكون متأولا بصفة و قد استعير من مفهوم المتناهي فى الجود لمن له كمال جود فيكون ملحقا بالتبعية دون الاصلية و اجيب بان مفهوم الحاتم وان تضمن نوع وصفية الكنه لم يصرح به كليا بل اشتهر ذاته المشخصة بوصف من الاوصاف خارج عن مدلوله كاشتهار الاجناس باوصافها الخارجة عن مفهوماتها بخلاف الاسماء المشتقة فان المعاني المصدرية المعتبرة فيها داخلة في مفهوماتها الاصلية فلذلك كانت الاعلام المشتهرة بنوع وصفية ملحقة باسماء الاجناس دون الصفات و الحاصل ان اسم الجنس يدل على ذات صالحة للموصوفية مشتهرة بمعنى يصلح ان يكون وجه الشبه و كذا العلم اذا اشتهر بمعنى فالاستعارة فيهما اصلية و الافعال و الحروف لا تصلح للموصوفية و كذا المشتقات * و انما كانت استعارة الفعل و ما يشتق منه و الحرف تبعية لان الفعل و المشتقات موضوعة بوضعين وضع المادة و الهيأة فلذا كان في استعاراتها لا تتغير معاني الهيئات فلا وجه لاستعارة الهيئة فالاستعارة فيها انما هي باعتبار موادها فيستعار مصدرها ليستعار موادها تبعية استعارة المصدر و كذا اذا استعير الفعل باعتبار الزمان كما

يعبر عن المستقبل بالماضي تكون تبعية لتشبيه الضرب في المستقبل مثلا بالضرب في الماضي في تحقق الوقوع فيستعار له ضرب فاستعارة الهيئة ليست بتبعية استعارة المصدر بل اللفظ بتمامه مستعار بتبعية استعارة الجزء وكذا الحروف فان الاستعارة فيها تجري اوّلا في متعلق معناها وهو ههنا ما يعبر عنها به عند تفسير معانيها كقولنا منْ معناه الابتداء والى معناه الانتهاء نحو فالتَقَطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً شبّه ترتب العداوة والحزن على الالتقاط بترتب علته الغائية عليه ثم استعير في المشبه اللام الموضوعة للمشبّه به فيكون الاستعارة في اللام تبعا للاستعارة في المجرور ثم اعلم ان الاستعارة في الفعل على قسمين احدهما ان يشبّه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضرباً شديداً والثاني ان يشبه الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدري اعني الضرب موجودا في كل من المشبه والمشبه به لكنه قيّد في كل واحد منهما بقيد مغاثر للآخر نصح التشبيه لذلك كذا افاده المحقق الشريف لكن ذكر العلامة عضد الملة والدين في الفوائد الغياثية ان الفعل يدل على النسبة ويستدعي حدثا وزمانا والاستعارة متصورة في كلواحد من الثلثة ففي النسبة كهَزَم الامير الجند وفي الزمان كنادى اصحاب الجنة وفي الحدث نحو فبشّرهم بعذاب اليم انتهى وذلك لان الفعل قد يوضع للنسبة الانشائية نحو اضرب وهي مشتهرة بصفات تصلح لان يشبه بها كالوجوب وقد يوضع للنسبة الاخبارية وهي مشتهرة بالمطابقة واللامطابقة ويستعار الفعل من احدهما للآخر كاستعارة رحمه الله لارحمه واستعارة فليتبوّء في قوله عليه السلام منْ تَبَوّء على الكذب فليتبوّء مقعده على النار للنسبة الاستقبالية الخبرية فانه بمعنى يتبوّء مقعده من النار صرح به في شرح الحديث وردّه صاحب الاطول بان النسبة جزء معنى الفعل فلا يستعار عنها بخلاف المصدر فانه لايستعار من معناه الفعل بل يستعار من معناه نفس المصدر ويشتق منه الفعل ولا يمكن مثله في النسبة فالحق عدم جريانها في النسبة كما قاله السيد السند * **فائدة** * قال الفاضل الچلپي القوم انما تعرضوا للاستعارة التبعية المصرّحة والظاهر تحقق الاستعارة التبعية المكنيّة كما في قولك اعجبني الضارب دم زيد ولعلهم لم يتعرضوا لها لعدم وجدانهم اياها في كلام البلغاء * **فائدة** * لم يقسموا المجاز المرسل الى الاصلي والتبعي على قياس الاستعارة لكن ربما يشعر بذلك كلامهم قال في المفتاح ومن امثلة المجاز قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستَعِذْ بالله استعمل قرأت مكان اردت القرأة لكون القرأة مسببة من ارادتها استعمالا مجازيا يعني استعمال المشتق بتبعية المشتق منه كذا في شرح بعض رسائل الاستعارة الخامس باعتبار المقارنة بما يلائم شيئا من الطرفين وعدمها الى ثلثة اقسام احدها المطلقة وهي ما لم يقترن بصفة ولا تفريع مما يلائم المستعار له او المستعار منه نحو عندي اسد والمراد بالاقتران بما يلائم الاقترانُ بما يلائم مما سوى القرينة والا فالقرينة مما يلائم المستعار له فلا يوجد استعارة

مطلقة و المراد بالصفة المعنوية لا النعت النحوي و المراد بالتفريع ما يكون ايراده فرع الاستعارة سواء ذكر على صورة التفريع و هو تصديره بالفاء اولا و ثانيها المجردة وهي ما قرن بما يلائم المستعار له و ينبغي ان يقيد ما يلائم المستعار له بان لا يكون فيه تبعيد الكلام عن الاستعارة و تزييف لدعوى الاتحاد اذ ذكروا ان في التجريد كثرة المبالغة في التشبيه كقوله تعالى فاذاقها الله لباس الجوع و الخوف فان الاذاقة تجريد اللباس المستعار لشدائد الجوع و الخوف بعلاقة العموم لجميع البدن عموم اللباس و لذا اختاره على طعم الجوع الذي هو انسب بالاذاقة و انما كانت الاذاقة من ملائمات المستعار له مع انه ليس الجوع و الخوف من المطعومات لانه شاعت الاذاقة في البلايا و الشدائد و جرت مجرى الحقيقة في اصابتها فيقولون ذاق فلان البؤس و الضر و اذاقه العذاب شبه ما يدرك من اثر الضر و الالم بما يدرك من طعم المر و البشع و اختار التجريد على الترشيح و لم يقل فكساها الله لباس الجوع و الخوف لان الادراك بالذوق يستلزم الادراك باللمس من غير عكس فكان في الاذاقة اشعار بشدة الاصابة ليست في الكسوة و ثالثها المرشحة و تسمى الترشيحية ايضا و هي ما قرن بما يلائم المستعار منه نحو اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم فانه استعار الاشتراء للاستبدال و الاختيار ثم فرع عليها ما يلائم الاشتراء من فوت الربح و اعتبار التجارة * ثم انهم لم يلتفتوا الى ما يقرن بما يلائم المستعار له في الاستعارة بالكناية مع انه ايضا ترشيح لانه ليس هناك لفظ يسمى استعارة بل تشبيه محض و كلامهم في الاستعارة المرشحة التي هي قسم من المجاز لا في ترشيح يشتمل ترشيح الاستعارة و التشبيه المضمر في النفس * و اما عدم التفات السكاكي فيوهم ما ليس عنده و هو ان المرشحة من اقسام الاستعارة المصرحة اذ التحقيق ان الاستعارة بالكناية اذا زيد فيها على المكنية ما يلائمها تصير مرشحة عنده كذا في الاطول * فائدة * قال ابو القاسم تقسيمهم الاستعارة المصرحة الى المجردة و المرشحة يشعر بان الترشيح و التجريد انما يجريان في الاستعارة المصرح بها دون المكني عنها و الصواب ان ما زاد في المكنية على قرينتها اعني اثبات لازم واحد يعد ترشيحا لها ثم التجريد و الترشيح انما يكونان بعد تمام الاستعارة فلا يعد قرينة المصرح بها تجريدا و لا قرينة المكني عنها ترشيحا انتهى * فائدة * قال صاحب الاطول اذا اجتمع ملائمان للمستعار له فهل يتعين احد للقرينة او الاختيار الى السامع يجعل ايهما شاء قرينة و الآخر تجريدا قال بعض الافاضل ما هو اقوى دلالة على الارادة للقرينة و الآخر للتجريد ونحن نقول ايهما سبق في الدلالة على المراد قرينة و الآخر تجريد كيف لا و القرينة ما نصب للدلالة على المراد وقد سبق احد الامرين في الدلالة فلا معنى لمنصب الاحق و الاوجه ان كلا من الملائمين المجتمعين ان صلح قرينة فقرينة و مع ذلك الاستعارة مجردة و لا تقابل بين المجردة و متعددة القرينة بل كل متعددة القرينة مجردة * فائدة * قد يجتمع التجريد و الترشيح كقول زهير * شعر * لدى اسد شاكي السلاح مقذف * له لبد اظفاره لم تقلم * و وجه اجتماعهما صرف دعوى الاتحاد الى المشبه المقارن بالصفة و التفريع و المشبه به حتى يستدعي الدعوى ثبوت الملائم للمشبه به ايضا * فائدة *

الترشيح ابلغ من التجريد و الاطلاق و من جمع الترشيح و التجريد لاشتماله على تحقيق المبالغة في ظهور المبنية التي هي توجب كمال المبالغة في التشبيه فيكون اكثر مبالغة و اتمّ مناسبة بالاستعارة و كذا الاطلاق ابلغ من التجريد و مبنى الترشيحية على ان المستعار له عين المستعار منه لا شيئ شبيه به * فائدة * في شرح بعض رسائل الاستعارة الترشيح يجوز ان يكون باقيا على حقيقته تابعا في الذكر للتعبير عن الشيئ بلفظ الاستعارة ولا يقصد به الا تقويتها كأنه نقل لفظ المشبه به مع رديفه الى المشبه و يجوز ان يكون مستعارا من ملائم المستعار منه لملائم المستعار له و يكون ترشيح الاستعارة بمجرد انه عبر عن ملائم المستعار له بلفظ موضوع لملائم المستعار منه هذا و لا يخفى ان هذا لا يخص بكون لفظ ملائم المستعـــار منه مستعارا بل يتحقق الترشيح بذلك التعبير على وجه الاستعارة كان او على وجه المجاز المرسل اما للملائم المذكور او للقدر المشترك بين المشبّه و المشبّه به و انه يحتمل مثل ذلك في التجريد ايضا و يحتمل تلك الوجوه قوله تعالى و اعتصموا بحبل الله حيث استعير الحبل للعهد في ان يكون وسيلة لربط شيئ لشيئ و ذكر الاعتصام و هو التمسك بالحبل ترشيحا اما باقيا على معناه للوثوق بالعهد او مجازا مرسلا في الوثوق بالعهد لعلاقة الاطلاق و التقييد فيكون مجازا مرسلا بمرتبتين او في الوثوق كانه قيل ثقوا بعهد الله و حينئذ كلّ من الترشيح و الاستعارة ترشيح للآخر السادس باعتبار امر آخر الى اربعة اقسام تصريحية و مكنية و تحقيقية و تخييلية فالتصريحية و تسمى بالمصرّحة ايضا هي التي ذكر فيها المشبه به * و المكنية ما يقابلها و تسمى الاستعارة بالكناية ايضا اعلم انه اتفقت كلمة القوم على انه اذا لم يذكر من اركان تشبيه شيئ بشيئ سوى المشبه و ذكر معه ما يخص المشبه به كان هناك استعارة بالكناية و استعارة تخييلية كقولنا اظفار المنيّة اي الموت نشبت بفلان لكن اضطربت اقوالهم في تشخيص المعنيين الذين يطلق عليهما هذان اللفظان و محصّل ذلك يرجع الى ثلثة اقوال احدها ما ذهب اليه القدماء و هو ان المستعار بالكناية لفظ المشبه به المستعار للمشبه في النفس المرموز اليه بذكر لازمه من غير تقدير في نظم الكلام و ذكر اللازم قرينة على قصده من غرض و اثبات ذلك اللازم للمشبه استعارة تخييلية ففي المثال المذكور الاستعارة بالكناية السبع المستعار للمنيّة الذي لم يذكر اعتمادا على ان اضافة الاظفار الى المنيّة تدل على ان السبع مستعـار لها و الاستعارة التخييلية اثبات الاظفار للمنية فحينئذ وجه تسميتها بالمكنية و بالاستعارة بالكناية ظاهر لانها استعارة بالمعنى المصطلح و متلبسة بالكناية بالمعنى اللغوي اي الخفاء و كذا تسميتها بالتخييلية لاستلزامها استعارة لازم المشبه به للمشبه و تخييل ان المشبه من جنس المشبه به و ثانيها ما ذهب اليه السكاكي صريحا حيث قال الاستعارة بالكناية لفظ المشبه المستعمل في المشبه به ادعاء اي بادعاء انه عينه بقرينة استعارة لفظ هو من لوازم المشبه به بصورة متوهمة متخيلة شبيهة به اثبتت للمشبه فالمراد بالمنيّة عنده هو السبع بادعاء السبعية لها و انكار ان تكون شيأ غير السبع بقرينة اضافة الاظفار التي من خواص السبع اليها و تشبيه في

ان تسميتها بالاستعارة بالكناية او المكنية غير ظاهر حينئذ و في جعله اياها قسما من الاستعارة التي هي قسم من المجاز و جعل اضافة الاظفار قرينة الاستعارة نظر لانّ لفظ المشبه فيها هو المستعمل في ما وضع له تحقيقا والاستعارة ليست كذلك واختار السكاكي رد التبعية الى المكني عنها بجعل قرينتها استعارة بالكناية و جعلها اي التبعية قرينة لها على عكس ما ذكره القوم في مثل نطقت الحال من انّ نطقت استعارة لدَلّت و الحال قرينة لها هذا و لكن في كون ذلك مختار السكاكي نظرا لانه قال في آخر بحث الاستعارة التبعية هذا ما امكن من تلخيص كلام الاصحاب في هذا الفصل و لو انهم جعلوا قسم الاستعارة التبعية من قسم الاستعارة بالكناية بان قلبوا فجعلوا في قولهم نَطَقَتِ الحالُ هكذا الحالُ التي ذكرها عندهم قرينة الاستعارة بالتصريح استعارة بالكناية عن المتكلم بواسطة المبالغة في التشبيه على مقتضى المقـــام و جعلوا نسبة النطق اليه قرينة الاستعارة كما تراهم في قولهم و اذ المنيّة انشبت اظفارها يجعلون المنيّة استعارة بالكناية عن السبع و يجعلون اثبات الاظفار لها قرينة الاستعارة لكان اقرب الى الضبط فتدبر انتهى كلامه و هو صريح في انه ردّ التبعية الى المكنية على قاعدة القوم فحينئذ لا حاجة له الى استعارة قرينة المكنية لشيئ حتى تبقى التبعية مع ذلك بحالها و لا يتقلل الاقسام بهذا ايضا فان قلت لم يجعل السلف المكنية المشبه المستعمل في المشبه به كما اعتبره في هذا الرد فكيف يتاتى لك توجيه كلامه بان رده على قاعدة السلف من غير ان يكون مختارا له قلت لا شبهة فيما ذكرنا و العهدة عليه في قوله كما تراهم في قولهم و اذا المنية انشبت اظفارها يجعلون المنية استعارة بالكناية و لا يضرّنا فيما ذكرنا من توجيه كلامه * و اما التخييلية عند السكاكي فما سياتي و ثالثها ما ذهب اليه الخطيب و هي التشبيه المضمر في النفس الذي لم يذكر شيئ من اركانه سوى المشبّه و دل عليه اي على ذلك التشبيه بان يثبت للمشبه امر مختص بالمشبه به من غير ان يكون هناك امر متحقق حسًّا و عقلاً يجري عليه اسم ذلك الامر و يسمى اثبات ذلك الامر استعارة تخييلية و المراد بالتشبيه التشبيه اللغوى لا الاصطلاحي فلايرد ان ذكر المشبه به واجب البتة في التشبيه و انما قيل ودل عليه الخ ليشتمل زيدا في جواب من يشبه الاسد وعلى هذا التسمية بالاستعارة غير ظاهر و لكن كونها كناية غير مخفي و بالجملة ففي المكنية ثلثة اقوال و في التخييلية قولان احدهما قول السكاكي كما يجيئ و الآخر قول غيره و على هذا المذهب الثالث كلّ من لفظي الاظفار و المنيّة في المثال المذكور حقيقتان مستعملتان في المعنى الموضوع له و ليس في الكلام مجاز لغوي و انما المجاز هو اثبات شيئ لشيئ ليس هو له و على هذا هو عقلي كاثبات الانبات للربيع و الاستعارة بالكناية و التخييلية امران معنويان و هما فعلا المتكلم و يتلازمان في الكلام اذ التخييلية يجب ان تكون قرينة للمكنية البتة وهي يجب ان تكون قرينة للتخييلية البتة * فائدة * قال صاحب الاطول و من غرائب السوانح و عجائب اللوائح ان الاستعارة بالكناية فيما بين الاستعارات مطلوبة مبنية على التشبيه المقلوب لكمال المبالغة في التشبيه فهو ابلغ من المصرّحة فكما ان قولنا السبع كالمنية

تشبيه مقلوب يعود الغرض منه الى المشبه به كذلك انشبت المنية اظفارها استعارة مقلوبة استعير بعد تشبيه السبع بالمنية المنية للصبع الدعائي و اريد بالمنية معناها بعد جعلها سبعا تنبيها على ان المنية بلغت في الاغتيال مرتبة ينبغي ان يستعار للسبع عنها اسمها دون العكس فالمنية وُضعت موضع السبع لكن هذا على ما جرى عليه السكاكي * و التحقيقية هي ما يكون المشبه متحققا حسًّا او عقلاً نحو رأيت اسدا يرمي فان الاسد مستعار للرجل الشجاع و هو امر متحقق حسًّا و نحو اهدنا الصراط المستقيم اي الدين الحقّ و هو امر متحقق عقلا لا حسًّا اما التخييلية فعند غير السكاكي ما مر و اما عند السكاكي فهي استعارة لا تحقق لمعناها حسا و لا عقلا بل معناها صورة و همية محضة و لما كان عدم تحقق المعنى لا حسا و لا عقلا شاملا لما لم يتعلق به توهم ايضا أضربَ عنه بقوله بل معناها الخ و المراد بالصورة ذو الصورة فان الصورة جاءت بهذا المعنى ايضا و المراد بالوهمية ما يخترعه المتخيلة باعمال الوهم اياه فان للانسان قوّة لها تركيب المتفرقات و تفريق المركبات اذا استعملها العقل تسمى مفكرة و اذا استعملها الوهم تسمى متخيلة و لما كان حصول هذا المعنى المستعار له باعمال الوهم سمّيت استعارة تخييلية و من لم يعرفه قال المناسب حينئذ ان تسمى توهمية وعدّ التسمية بتخييلية من امارات تعسف السكاكي و تفسيره و انما وصف الوهمية بقوله محضة اي لا يشوبها شيئ من التحقق الحسّي و العقليّ للفرق بينه و بين اعتبار السلف فان اظفار المنية عندهم امر متحقق شابه توهم الثبوت للمنية و هناك اختلاط توهم و تحقق بخلاف ما اعتبره فانه امر وهميّ محض لا تحقق له لا باعتبار ذاته و لا باعتبار ثبوته فتعريفه هذا صادق على لفظ مستعمل في صورة وهمية محضة من غير ان تجعل قرينة الاستعارة بخلاف تفسير السلف و الخطيب فانها لا تنفك عندهم عن الاستعارة بالكناية وقد صرح به حيث مثّل للتخييلية باظفار المنية الشبيهة بالسبع اهلكت فلانا و السلف و الخطيب اما ان ينكروا المثال و يجعلوه مصنوعا او يجعلوا الاظفار ترشيحا للتشبيه لا استعارة تخييلة و ردّ ما ذكره بانه يقتضي ان يكون الترشيح استعارة تخييلية للزوم مثل ما ذكره فيه مع ان الترشيح ليس من المجاز و الاستعارة واجيب بان الامر الذي هو من خواصّ المشبه به لمّا قرن في التخييلية بالمشبه كالمنيّة مثلا حملناه على المجاز و جعلناه عبارة عن امر متوهم يمكن اثباته للمشبه و في الترشيح لما قرن بلفظ المشبه به لم يحتج الى ذلك لانه جعل المشبه به هو هذا المعنى مع لوازمه فاذا قلنا رأيت اسدا يفترس اقرانه و رأيت بحرا يتلاطم امواجه فالمشبه به هو الاسد الموصوف بالافتراس الحقيقي و البحر الموصوف بالتلاطم الحقيقي بخلاف اظفار المنيّة فانها مجاز عن الصورة الوهمية ليصح اضافتها الى الوهمية ليصح اضافتها الى المنيّة و محصّله ان حفظ ظاهر اثبات لوازم المشبه به للمشبه يدعو الى جعل الدال على اللازم استعارة لما يصح اثباته للمشبه و لا يحتاج الى تجوّز في ذلك الاثبات و ليس هذا الداعي في الترشيح لانه اثبت للمشبه به فلا وجه لجعله مجازا و لايلزم عدم خروج الترشيح عن الاستعارة و عدم زيادته

عليها لانه فرق بين المقيد و المجموع و المشبه به هو الموصوف و الصفة خارجة منه لا المجموع المركب منهما و ايضا معنى زيادته ان الاستعارة تامة بدونه و يرد على هذا ان الترشيح كما يكون في المصرحة يكون في المكنية ايضا ففي المكنية لم يقرن المشبه به فلا تفرقة هناك و يمكن ان يفرق بان التخييلية لو حملت على حقيقتها لا يثبت الحكم المقصود في الكلام المكني عنها كما عرفت بخلاف المصرحة فان قولنا جاءني اسد له لبد لو اثبت فيه اللبد الحقيقي للاسد المستعمل في الرجل الشجاع مجازا لم يمنع عن اثبات المجيئ للاسد فان مآله جاءني رجل شجاع لما شبهه به لبد لكنه لايتم في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا فانه لو اريد الامر بالاعتصام الحقيقي لفات ما قصد بيانه للعهد فلابد من جعل الاعتصام استعارة لما يثبت العهد * فائدة * التصريحية تعم التحقيقية و التخييلية و الكل مجاز لغوي و متباين هذا عند السكاكي * و المكنية داخلة في التحقيقية عند السلف لان اللفظ المستعار المضمر في النفس و هو محقق المعنى * و التصريحية عند الخطيب ترادف التحقيقية و تباين التخييلية لانها عنده ليست لفظا فلا تكون محقق المعنى وكذا تباين المكنية لانها عنده نفس التشبيه المضمر في النفس فلاتكون محقق المعنى * فائدة * في تحقيق قرينة الاستعارة بالكناية ذهب السلف سوى صاحب الكشاف الى ان الامر الذي اثبت للمشبه من خواص المشبه به مستعمل في معناه الحقيقي و انما المجاز في الاثبات و يحكمون بعدم انفكاك المكني عنه عنها و اليه ذهب الخطيب ايضا و جوز صاحب الكشاف كون قرينتها استعارة تحقيقية و كذا السكاكي و وجه الفرق بين ما يجعل قرينة للمكنية و يجعل نفسه تخييلا او استعارة تحقيقية او اثباته تخييلا و بين ما يجعل زائدا عليها و ترشيحا قوة الاختصاص بالمشبه به فايهما اقوى اختصاصا و تعلقا به فهو القرينة و ما سواه ترشيح و كذا الحال بين القرينة و الترشيح في الاستعارة المصرحة و الاظهر ان ما يحضر السامع اولا فهو القرينة و ما سواه ترشيح ذلك ان تجعل الجميع قرينة في مقام شدة الاهتمام بالايضاح هكذا في شرح بعض رسائل الاستعارة * فائدة * في الاتقان انكر قوم الاستعارة بناء على انكارهم المجاز و قوم اطلاقها في القرآن لان فيها ايهاما للحاجة و لانه لم يرد في ذلك اذن الشارع و عليه القاضي عبد الوهاب المالكي انتهى * خاتمة * اذا جرى في الكلام لفظة ذات قرينة دالة على تشبيه شيئ بمعناه فهو على وجهين احدهما ان لا يكون المشبه مذكورا و لا مقدرا كقولك لقيت في الحمام اسدا اي رجلا شجاعا و لا خلاف في ان هذا استعارة لا تشبيه و ثانيهما ان يكون المشبه مذكورا او مقدرا و حينئذ فاسم المشبه به انكان خبرا عن المشبه او في حكم الخبر كخبر باب كان و ان و المفعول الثاني لباب علمت و الحال و النعت فالاصح انه يسمى تشبيها لا استعارة لان اسم المشبه به اذا وقع هذه المواقع كان الكلام مصوغا لاثبات معناه لما اجري عليه او نفيه عنه فاذا قلت زيد اسد فصوغ الكلام لاثبات الاسدية لزيد و هو ممتنع حقيقة فيحمل على انه لاثبات شبه من الاسد له فيكون الاتيان بالاسد لاثبات التشبيه فيكون خليقا بان يسمى تشبيها لان المشبه به انما جيئ به لافادة التشبيه

بخلاف نحو لقيت اسدا فان الاتيان بالمشبه به ليس لاثبات معناه لشيئ بل صوغ الكلام لاثبات الفعل واقعا على الاسد فلا يكون لاثبات التشبيه فيكون قصد التشبيه مكنونا في الضمير لا يعرف الا بعد نظر و تامل هذا خلاصة كلام الشيخ في اسرار البلاغة و عليه جميع المحققين و من الناس من ذهب الى ان الثاني ايضا اعني زيد اسد استعارة لاجرائه على المشبه مع حذف كلمة التشبيه و الخلاف لفظي مبني على جعل الاستعارة اسما لذكر المشبه به مع خلو الكلام عن المشبه على وجه ينبئ عن التشبيه او اسما لذكر المشبه به لاجرائه على المشبه مع حذف كلمة التشبيه * ثم انه نقل عن اسرار البلاغة ان اطلاق الاستعارة في زيد الاسد لا يحسن لانه يحسن دخول ادوات التشبيه من تغيير بصورة الكلام فيقال زيد كالاسد بخلاف ما اذا كان المشبه به نكرة نحو زيد اسد فانه لا يحسن زيد كاسد و الا لكان من قبيل قياس حال زيد الى المجهول و هو اسد مّا و لهذا يحسن كانّ زيدا اسد لان المراد بالخبر العموم فالتشبيه بالنوع لا بفرد فليس كالتشبيه بالمجهول و انما يحسن دخول الكاف بتغيير صورته و جعله معرفة بان يقال زيد كالاسد فاطلاق اسم الاستعارة ههنا لا يبعد و يقرب الاطلاق مزيد قرب ان يكون النكرة موصوفة بصفة لاتلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض فان تقدير اداة التشبيه فيه يحتاج الى كثرة التغيير كان يقال هو كالبدر الا انه يسكن الارض و قد يكون في الصلات و الصفات التي تجيئ في هذا القبيل ما يحُوُل تقدير اداة التشبيه فيه فيشتد استحقاقه لاسم الاستعارة و يزيد قربه منهـــا كقوله اسد دم الاسد الهزبر خضابه فانه لا سبيل الى ان يقال المعنى انه كالاسد للتناقض لان تشبيهه بجنس السبع المعروف دليل على انه دونه او مثله و جعل دم الهزبر الذي هو اقوى الجنس خضابَ يده دليلٌ على انه فوقه فليس الكلام مصوغا لاثبات التشبيه بينهما بل لاثبات تلك الصفة فالكلام فيه مبني على ان كون الممدوح اسدا امر تقرر و ثبت و انما العمل في اثبات الصفة الغريبة فمحصول هذا النـــوع من الكلام انك تدعي حدوث شيئ هو من الجنس المذكور الا انه اختص بصفة عجيبة لم يتوهم جوازها فلم يكن لتقدير التشبيه فيه معنى و لقد ضعّف هذا الكلام صاحب الاطول و المطول و قالا الحقّ ان امثال زيد اسد تشبيه مطلقا هذا اذا كان اسم المشبه به خبرا عن اسم المشبه او في حكم الخبر و ان لم يكن كذلك نحو لقيت من زيد اسدا و لقيني منه اسد فلا يسمى استعارة بالاتفاق لانه لم يجر اسم المشبه به على المشبه لا باستعماله فيه كما في لقيت اسدا ولا باثبات معناه له كما في زيد اسد على اختلاف المذهبين و لا يسمى تشبيها ايضا لان الاتيان باسم المشبه به ليس لاثبات التشبيه اذ لم يقصد الدلالة على المشاركة و انما التشبيه مكنون في الضمير لا يظهر الا بعد تامل خلافا للسكاكي فانه يسمي مثل ذلك تشبيها و هذا النزاع ايضا لفظي راجع الى تفسير التشبيه فمن اطلق الدلالة المذكورة في تعريف التشبيه عن كونها لا على وجه التجريد و الاستعارة وعن كونها على وجه التصريح سماه تشبيها و من قيده لا قال صاحب الاطول و نحن نقول في لقيت من زيد اسدا تجريد اسد من زيد بجعــــل زيد اسدا

وهذا الجعل يتضمن تشبيه زيد بالاسد حتى صار اسدا بالغا غاية الجنس حتى تجرد عنه اسد لكن هذا التشبيه مكنون في الضمير خفيّ لان دعوى اسديته مفروغ عنها منزلة منزلة امر متقرر لا يشوبه شائبة خفاء ولا يجعل السكاكي هذا من التشبيه المصطلح وكذلك يتضمن التشبيه تجريد الاسد الحقيقي عنه اذ لا يخفى ان المجرد عنه لا يكون الا شبه اسد فينصرف الكلام الى تجريد الشبه فهو في افادة التشبيه بحكم رد العقل الى التشبيه بمنزلة حمل الاسد على المشبه فهو الذي سماه السكاكي تشبيها ولا ينبغي ان ينازع فيه معه وكيف لا وهو ايضا في تقدير المشبه والاداة كانه قيل لقيت من زيد رجلا كالاسد ولا تفاوت في ذلك بينه وبين زيد اسد انتهى وههنا ابحاث تركناها خوفا من الاطناب *

فصل الزاء المعجمة * العجز بالفتح وسكون الجيم كما في المنتخب ضد القدرة وقيل عدم القدرة كما يجيئ في فصل الراء من باب القاف قال الشيخ الاشعري في اصح قوليه ان العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض وله قول ضعيف وهو ان العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه وجواز تعلق العجز بالضدين فرع ذلك فيجوز تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما على هذا القول واما على القول الاول فلا يجوز كذا في شرح المواقف * وعجز در اصطلاح بلغاء آنست كه ايراد معني تركيبي كه خواهد نتواند كرد وانچه ادكيزد تمام نتواند كرد كذا في جامع الصنائع * والعجز بحركات العين وسكون الجيم وبفتح العين وكسر الجيم وضمها ايضا في اللغة بمعنى سرين وپس هر چيزي كما في المنتخب وعند الشعراء هو آخر كلمة من البيت او الفقرة ويسمى بالضرب ايضا كذا في المطول في بحث الارصاد في فن البديع *

العجوز بالفتح اسم لمونث وهي لغة من احدى وخمسين سنة الى آخر العمر وشرعا من خمسين كذا في جامع الرموز في كتاب الصلوٰة في بيان صفة الصلوٰة *

المعجزة اسم فاعل من الاعجاز وهي في الشرع امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما اخذ احد الامرين لان المعجزة كما تكون اتيانا بغير المعتاد كذلك قد تكون منعا عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الصحة والحيوٰة والتحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه من النبوة فلابد ان يكون الخارق موافقا للدعوى اذ لا شهادة بدون الموافقة فخرج الدهانة كنطق الجماد بانه مفتر كذّاب لانها لا تكون موافقة للدعوى وكذا خرج الارهاص والكرامة لعدم اقترانهما بالدعوى واما قولهم كرامة الولي معجزة لنبيه مع عدم كونها مقرونا بالدعوى فمبني على التشبيه لا على انها معجزة حقيقة اذ يشترط في المعجزة ان تكون ظاهرة على يد مدعي النبوة وبقيد عدم المعارضة خرج الاستدراج

و السحر و الشعبذة مع ان الحق ان السحر و الشعبذة ليسا من الخوارق و ايضا لا يخلق الله تعالى الخارق الموافق للدعوى في يد الكاذب في دعوى الرسالة بحكم العادة و لا نقض بالفرضيات اذ مادة النقض في التعريفات يجب ان تكون من الواقعات و بالجملة فالمعجزة امر خارق يظهر على يد مدعي النبوة موافقا لدعواه و قد سبق بيانها في لفظ الخارق ايضا في فصل القاف من باب الخاء المعجمة * اعلم ان للمعجزة سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك لان التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله و قولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي و انتم لاتقدرون عليه ففعل و عجزوا فانه معجز و لا فعل لله ثمه اذ عدم خلق القدرة ليس فعلا و من جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف حذف هذا القيد لعدم الحاجة اليه الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز بدونه و شرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده على الهواء و مشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله و ليس بشيئ لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجزة الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له و هل يشترط التصريح بالتحدي و طلب المعارضة كما ذهب اليه البعض الحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال له ان كنت نبيا فاظهره معجزا ففعل الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه السادس ان لا يكون المعجز مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يدل على صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق * اما اذا قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذب الميت له ففيه احتمالان و الصحيح انه معجزة لان المعجزة هي احياؤه و هو غير مكذب له و الحي بعد الحيوة يتكلم باختياره ما يشاء * و قيل عدم كونه معجزة انما هو اذا عاش بعد الاحياء زمانا و استمر على التكذيب و لو خر ميتا في الحال بطل الاعجاز لانه كان احيي للتكذيب فصار كتكذيب الضب و الصحيح انه لا فرق لوجود الاختياري في الصورتين و الظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من الخوارق و لا يقدر احد ان ياتي بواحد منها و في كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلابد في معارضته من المماثلة و اذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لابد فيها من المماثلة و قال القاضي لاحاجة اليها و هو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه و هو انا آتي بخارق الخ فاذا اتى غيره بخارق و ان لم يكن مما ثلا لما اتاه فقد ظهر المخالفة فيما ادعاه و تحقق المعارضة السابع ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه و يطالب بالاتيان بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا * و اما المتاخر من الدعوى فاما ان يكون تاخره بزمان يسير معتاد مثله فظاهر انه دال على صدقه او بزمان متطاول مثل ان

يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخباره عن الغيب فيكون المعجز مقارنا للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا و قيل حصوله فيكون متاخرا عن الدعوى و قيل يصير قوله اي اخباره معجزا عند حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا باعتبار صفته اعني كونه معجزا و الحق ان المتاخر هو علمنا بكونه معجزا * فائدة * اختلفوا في كيفية حصولها المذهب عندنا معاشر الاشاعرة انه فعل الفاعل المختار و هو الله سبحانه يظهرها على يد من يريد تصديقه و قال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك مثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة و سببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها و اما لتصفيتها بضرب من المجاهدة و قطع العلائق متعلق بالانجذاب الى عالم القدس و اشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدن كما يشاهد في المرضى من ان النفس لاشتغالها بمقاومة المرض تمنع عن التحليل فتمسك عن القوت مدة و اما القول فكالاخبار بالغيب و سببه انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية و انتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى المتخيلة و الحس المشترك و اما الفعل فبان يفعل فعلا لايفي به قوة غيره من نتف جبل وشق بحر وسببه ان نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه * فائدة * اختلفوا في كيفية دلالتها على صدق مدعى النبوة فعند الاشاعرة اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه فان اظهار المعجزة على يد الكاذب و ان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات و قالت المعتزلة خلقها على يد الكاذب مقدور لله تعالى لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه و هو اضلال قبيح من الله و قال الشيخ و بعض اصحابنا انه غير مقدور في نفسه لان للمعجزة دلالة على الصدق قطعا فلابد لها من وجه دلالة و ان لم نعلم الوجه بعينه فان دل المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا و هو محال و الا انفك المعجز عما يلزمه و قال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس لازما عقلا بل عادة فاذا جوزنا انخراق العادة جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق و حينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب و اما بدون ذلك التجويز فلا لان العلم بصدق الكاذب محال * فائدة * من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها و منهم من انكر دلالتها على الصدق ومنهم من انكر العلم بها وان شئت التفصيل فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع و غيرهما *

العزيز بالراء المعجمة اختلف المحدثون في تعريفه فقال ابن مندة و قرره ابن الصلاح و النووي هو حديث يرويه اثنان او ثلثة فعلى هذا بينه و بين المشهور عموم من وجه فان المشهور ما رواه اكثر من اثنين اي يكون له طرق فوق اثنين ما لم يجتمع شروط التواتر * وقيل هو ما لا يرويه اقل من اثنين عن اثنين اي عن اقل من اثنين اذ توالي رواية اثنين فقط عن اثنين فقط لايكاد يوجد فيشتمل ما وجد في بعض مواضع

استفادة ثلثة او اكثر اذ الاقل هو المعتبر و الحاكم على الاكثر في الصدد في هذا العلم و هاهنا ان العزيز ما يروى بالثنين في بعض المواضع و لا يروى باقل في موضع مّا فخرج المتواتر و المشهور و الغريب هكذا يفهم من شرح النخبة و حواشيه * و في خلاصة الخلاصة العزيز ماوراه اثنان او ثلثة من المجمع عدالته و يكون دون المشهور في عدد الرجال و الاشاعة و المشهور ما رواه جماعة لا تبلغ حد التواتر ممن يجمع على عدالته *

فصل السين المهملة * العدسي هو المنسوب الى العدس بالدال * و عند المهندسين هو سطح يحيط به قوسان مختلفا التحدب كل منهما اعظم من نصف الدائرة و يسمى شلجميا ايضا اذا ادير المسطح العدسي على قطره الاصغر نصف دورة تحدث جسم عدسي و ان كانت احدى القوسين نصف الدائرة و الاخرى اعظم منه يسمى بالشبيه بالعدسي و الشبيه بالشلجمي كذا في ضابط قواعد الحساب في المساحة *

العكس بالفتح و سكون الكاف يطلق على معان منها نفي الشيء قالوا عكس الاثبات نفي و لذا قيل العكس في باب المعرّف مفسر بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود و الطرد مفسر بانه كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود و قد سبق في لفظ الطرد في فصل الدال من باب الطاء المهملتين و يويده ما قال في شرح المواقف في مبحث المبصرات من ان الضوء كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر و اللون عكسه اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر انتهى و منها ما هو قسم من المعارضة كما يجيء في فصل الضاد المعجمة و منها الرجعة و هي حركة الكوكب على خلاف التوالي و على هذا اصطلاح المنجمين و اهل الهيئة وقد سبق في فصل العين من باب الراء المهملتين لكن مولانا عبد العلي برجندي در شرح زيج الغ بيكي در باب هشتم ميفرمايد كوكب راجع چون از برجي ببرجي مقدم نقل كند آنرا عكس گويند و نقل راس وذنب قمر را ببرج ديگر نيز عكس گويند انتهى كلامه و منها العمل بعكس ما افاده السائل و يسمى ايضا بالتعاكس و التعكيس و التحليل و عليه اصطلاح المحاسبين و طريقه انه ان ضعّف السائل عددا فينصف المجيب له او جذّر فيربع او ضرب فيقسم او زاد فينقص او عكس فيعكس مبتديا للعمل من آخر السوال ليخرج الجواب فلو قيل ايّ عدد ضرب في نفسه و زيد على الحاصل اثنان و ضعّف و زيد على الحاصل ثلثة و قُسم المجتمع على خمسة و ضُرب الخارج في عشرة حصل خمسون فاقسم الخمسين على العشرة و اضرب الخارج و هو الخمسة في نفسها و انقص من الحاصل و هو خمسة و عشرون ثلاثة يبقى اثنان و عشرون و انقص من منصّف ذلك اثنين يبقى تسعة و جذر التسعة و هو ثلثة هو الجواب كذا في شرح خلاصة الحساب * و عكس النسبة عندهم يجيء في فصل الباء الموحدة من باب النون و منها ان تقدم في الكلام جزءا ثم تعكس فتقدم ما اخّرت و تؤخر ما قدّمت و يسمى تبديلا ايضا و هذا من مصطلحات اهل البديع المعدود في المحسنات المعنوية و يقع على وجوه منها ان يقع بين احد طرفي جملة و ما اضيف اليه

ذلك الطرف نحو عادات السادات سادات العادات فان العكس فيه قد وقع بين العادات و هو احد طرفي الكلام و بين السادات وهو الذي اضيف اليه العادات ومعنى وقوعه بينهما انه قدم العادات على السادات ثم عكس فقدم السادات على العادات ومنها ان يقع بين متعلقي فعلين في جملتين نحو تولج الليل فى النهار و تولج النهار فى الليل و يخرج الحيّ من الميّت و يخرج الميت من الحي ومنها ان يقع بين لفظين في طرفي جملتين نحو لاهنّ حلٌّ لهم و لاهم يحلّون لهنّ ومنها ان يقع بين طرفي الجملة كما قيل * شعر *

طَويتُ لاحراز الفنون و نيلها * رداء شبابي و الجنونُ فنونُ

فحين تعاطيتُ الفنونَ و حظّها * تبيّن لي ان الفنون جنونُ

كذا فى المطول * و فى الاتقان بعد تعريف العكس بما ذكر قال ابن ابى الاصبع و من غريب اسلوب هذا النوع قوله تعالى و مَنْ يعمل من الصالحات من ذكر او انثى و هو مؤمن فاولئك يدخلون الجنّة و لا يظلمون نقيرا * و من احسنُ ديناً ممن اسلم وجهه لله و هو محسنٌ فان نظم الآية الثانية عكس نظم الاولى لتقدّم العمل فى الاولى عن الايمان و تاخّره فى الثانية عن الاسلام * و منه نوع يسمى القلب و المقلوب المستوي و ما لا يستحيل بالانعكاس و هو ان تقرء الكلمة من آخرها الى اولها كما تقرء من اولها الى آخرها نحو كلٌّ في فلك و ربك فكبّر و لا ثالث له فى القرآن انتهى لكن صاحب التلخيص ذكر القلب و المقلوب المستوي فى المحسّنات اللفظية فعلى هذا لا يكون هو من انواع العكس ومنها ما يسمى عكسا مستويا و عكسا مستقيما و هو تبديل كل من طرفي القضية بالآخر مع بقاء الصــدق و الكيفيــة اي الايجاب و السلب بحالهمــا و هذا من مصطلحات المنطقيين وهو المتبادر عند اطلاق لفظ العكس كما في شرح اشراق الحكمة وقد يطلقون العكس مجازا على القضية الحاصلة من هذا التبديل * وقيل الظاهر انه حقيقة لكثرة الاستعمال في ذلك فيقال عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية وهكذا في بواقي القضايا وذلك ان تجمع بينهما بان العكس نقل اولا من المعنى اللغوي الى المعنى المصدري الذي يشتق منه سائر الصيغ كقولهم عكس و انعكس و ينعكس و نحوها ثم استعمل فى القضية المخصوصة بعلاقة السببية ثم كثر استعماله فيها حتى صار حقيقة بالغلبة * ثم المراد بتبديل الطرفين التبديل المعنوي اي المغير للمعنى حتى يخرج تبديل طرفي المنفصلة فانهم قالوا لاعكس للمنفصلات و يحتمل ان يكون مرادهم انه ليس للمنفصلات عكس معتد به فحينئذ لاحاجة الى تخصيص التبديل و ذكر الطرفين اولى من الموضوع و المحمول كما ذكره البعض لشموله عكس الحمليات و الشرطيات * و المراد بطرفي القضية طرفاها فى الذكر فلا يرد ان طرفي القضية الحقيقية لم يدخلا فى التعريف فان الطرف الاول منها ذات الموضوع و الثاني وصف المحمول و فى العكس يصير ذات المحمول موضوعا ووصف الموضوع محمولا و المراد ببقاء الصدق لزوم بقاءه بمعنى انه لو فرض الاصل صادقا لزم منه لذاته مع قطع النظر عن خصوص المادة صدق الفرع بلا واسطة فرع آخر

لصدق المفروض في الاصل في الفرع لذاته بلا واسطة ليدخل في التعريف عكس القضية الكاذبة وليخرج عنه تبديل طرفي القضية بحيث يحصل منه قضية لازمة الصدق مع الاصل لحصول المادة كتبديل الموجبة الكلية بالموجبة الكلية في قولنا كل انسان ناطق و كل ناطق انسان و ليخرج عنه تبديل طرفيها بحيث يحصل منه قضية اعم من العكس كتبديل طرفي السالبة الكلية بحيث يحصل سالبة جزئية و تبديل طرفي الضرورية بحيث يحصل ممكنة عامة و انما اشترطوا بقاء الصدق لان العكس لازم خاص من لوازم الاصل و يستحيل صدق الملزوم بدون اللازم فعند التحقيق العكس بالمعنى المصدري تبديل طرفي القضية بحيث يحصل منه اخص قضايا لازمة لها لذاتها موافقة لها في الكيف و بالمعنى الحاصل بالمصدر اخص قضايا حاصلة بتبديل طرفي القضية لازمة للاصل لذاته موافقة له في الكيف فلا بد في اثبات انعكاس قضية الى قضية من بيان لزوم العكس للاصل في جميع المواد بدليل او تنبيه و من بيان عدم لزوم قضية اخص منه كذلك بتخلفها عنه في بعض المواد كما يقال الموجبة كلية او جزئية تنعكس موجبة جزئية للزومها لهما في جميع المواد و عدم لزوم الموجبة الكلية لشيئ منهما في جميعها لتخلفها عنهما فيما اذا كان المحمول اعم من الموضوع و التالي اعم من المقدم كما في قولك كل انسان حيوان و قولنا اذا كان الشيئ انسانا كان حيوانا اذ لا يصدق العكس هناك كلية مع صدق الاصلين قطعا و لم يعتبروا بقاء الكذب لجواز لزوم الصدق الكاذب و المراد ببقاء الكيف بقاء الكيف الموجود في الاصل في الفرع بمعنى ان يكون عكس الموجبة موجبة و عكس السالبة سالبة اعلم ان معنى انعكاس القضية انه يلزمها العكس لزوما كليا و معنى عدم انعكاسها انه ليس يلزمها العكس لزوما كليـــا * فائدة * السالبة الكلية تنعكس كنفسها و الجزئية لا تنعكس لجواز عموم الموضوع و الموجبة مطلقا تنعكس جزئية و لا عكس للمنفصلات و الاتفاقيات لعدم الجدوى و اما بحسب الجهة فمن السوالب الكلية تنعكس الدائمتان و العامتان كنفسهما و الخاصتان عامتين مع اللادوام في البعض و لا عكس للبواقي ومن السوالب الجزئية لا تنعكس الا الخاصتان كنفسهما و من الموجبات تنعكس الوجوديتان و الوقتيتان و المطلقة العامة مطلقة عامة و الخاصتان حينية لا دائمة و منها ما يسمى عكس النقيض و هو تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق و الكيف بحالهما و قد يطلق عكس النقيض ايضا على القضية الحاصلة من هذا التبديل و المعنى الاول اصل بالنسبة الى الثاني و الثاني منقـــول منه والمراد بتبديل نقيضي الطرفين تبديل كل من الطرفين بنقيض الطرف الآخر و المراد ببقاء الصدق و الكيف ما عرفت في العكس المستوي والحاصل ان عكس النقيض قد يطلق على جعل نقيض المحكوم به محكوما عليه و نقيض المحكوم عليه محكوما به على وجه يحصل اخصّ القضايا اللازمة للاصل بهذا التبديل مع الموافقة في الكيف بلا واسطة و مع قطع النظر عن خصوص المادة * و قد يطلق على اخص القضايا اللازمة للاصل على الوجه المذكور فاذا قلنا كل انســـان حيوان كان عكس نقيضه كلمـــا ليس بحيوان ليس بانسان

و هذان الاطلاقان مبنيان على اصطلاح قدماء المنطقيين و قالوا المستعمل في العلوم هو هذا المعنى و حكم الموجبات فيه حكم السوالب في العكس المستوي و البيان البيان و اما عند المتاخرين منهم فعكس النقيض جعل نقيض المحكوم به من الاصل محكوما عليه و عين المحكوم عليه منه محكوما به مع بقاء الصدق دون الكيف اي على وجه يحصل اخص القضايا اللازمة للاصل على هذا التبديل مع المخالفة في الكيف بلا واسطة و مع قطع النظر عن خصوص المادة و قد يستعمل في هذا الاصطلاح ايضا في اخص القضايا اللازمة للاصل على هذا الوجه فعكس نقيض قولنا كل انسان حيوان لا شيء مما ليس بحيوان بانسان و حكم الموجبات عندهم ايضا حكم السوالب في العكس المستوي لا بالعكس اي ليس حكم السوالب من عكس النقيض حكم الموجبات في العكس المستوي كما قاله المتقدمون * فائدة * قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي لا يفهم من تقييد العكس بالمستوي و اضافته الى النقيض ان للعكس معنى اصطلاحيا مشتركا بينهما بل بعد تخصيص العكس اللغوي بالصفة و الاضافة استعمل كل من القيدين في معنى اصطلاحي و ليس لفظ العكس مشتركا لفظيا بينهما اذ لا دليل على وضعه للمعنيين انتهى * فائدة * للقوم في بيان انعكاس القضايا طرق ثلث الاول الخلف و الثاني الافتراض و الثالث و هو ان يعكس نقيض الاصل او جزئه ليحصل ما ينافي الاصل هذا كله خلاصة ما في تكملة الحاشية الجلالية و ما في حاشية القطبي للمولوي عبد الحكيم *

التعاكس و التعكيس عند المحاسبين هو العكس كما مر *

الانعكاس هو العكس ايضا *

فصل الشين * العرش بالفتح و سكون الراء المهملة في لسان اهل الشرع هو الذي سماه الحكماء فلك الافلاك * و العرش الاكبر عند الصوفية قلب الانسان الكامل كما في كشف اللغات *

فصل الصاد * العقص بالفتح و سكون القاف عند اهل العروض هو اجتماع الخرم و العصب و الكف او نقول هو جمع و الخرم و النقص و النقص الكف بعد العصب فمفاعلتن بالنقص يصير مفاعيل ثم بالخرم يصير فاعيل ولعدم كونه مستعملا يوضع موضعه مفعول كذا في عنوان الشرف و جامع الصنائع و رسالة قطب الدين السرخسي *

فصل الضاد * العرض بالفتح و سكون الراء في اللغة المتاع و هو الذي لا يدخله كيل و لا وزن و لا يكون حيوانا و لا عقارا كذا في الصحاح * و في جامع الرموز و باع الاب عرض ابنه بسكون الراء و فتحها اي ما عدا النقدين و الماكول و الملبوس من المنقولات و هو في الاصل غير النقدين من المال كما في المغرب و المقاييس و غيرهما انتهى و المراد به في باب النفقة المنقول كذا في الشمني و العروض الجمع و عرض بسكون را برايي معاني ديگر هم آمده چنانكه فراخي و پهنا و روي كوه و ملخ بسيار و كوه و كنار كوه

و غيرآن چنانكه در منتخب مذكور است * و عرض النسان هو البعد الآخذ من يمين النسان الى يساره و عرض الحيوان ايضـــا كذلك كما في شرح المواقف في مبحث الكم لكن في شرح الطوالع البُعد الآخذ من راس الحيوان الى ذنبه عرض الحيوان * و العرض عند اهل العربية هو طلب الفعل بلين وتادّب نحو الاتنزل بنا فتصيب خيرا كذا في مغني اللبيب في بحث الا و المراد انه كلام دال على طلب الفعل الخ لانه قسم من الانشاء على قياس ما عرفت في الترجي و عند المحدثين هو قرأة الحديث على الشيخ و انما سميت القرأة عرضا لعرضه على الشيخ سواء قرأ هو او غيره و هو يسمع و اختلف في نسبتها الى السماع فالمنقول عن مالك و اكثر اصحاب الحديث المساواة و عن ابي حنيفة رح و اصحابه ترجيح القرأة و عن الجمهور ترجيح السماع كذا في خلاصة الخلاصة * و في شرح النخبة و شرحه يطلق العرض عندهم ايضا على قسم من المناولة و هو ان يحضر الطالب كتاب الشيخ اما اصله اوفرعه المقابل به فيعرضه على الشيخ فهذا القسم يسميه غير واحد من ائمة الحديث عرضا و قال النووي هذا عرض المناولة و اما ما تقدم فيسمى عرض القرأة ليتميز احدهما عن الآخر انتهى * و عند الحكماء يطلق على معان احدها السطح و هو ماله امتدادان و بهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض * و ثانيها الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للامتداد المفروض اولا على قوائم و هو ثاني الابعاد الثلثة الجسمية * و ثالثها الامتداد الاقصر كذا في شرح المواقف في مبحث الكم و عند اهل الهيئة يطلق على اشياء منها عرض البلد و هو بعد سمت راس اهله اي مكانه عن معدل النهار من جانب لا اقرب منه و هو انما يتصور في الآفاق المائلة لا في افق خط الاستواء اذ في المواضع الكائنة على خط الاستواء يمر المعدل بسمت رؤس اهله و اما المواضع التي على احد جانبي خط الاستواء شمالا اوجنوبا فلسمت رؤس اهلها بعد عن المعدل اما في جانب الشمال و يسمى عرضا شماليا او في جانب الجنوب و يسمى عرضا جنوبيا و انما يتحقق هذا البعد بدائرة تمرّ بسمت الراس و قطبي المعدل و هي دائرة نصف النهار و لذا قيل عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار فيما بين معدل النهار و سمت الراس اي من جانب لا اقرب منه و هي مساوية لقوس من دائرة نصف النهار فيما بين المعدل و سمت القدم من جانب لا اقرب منه بناء على ان نصف النهار قد تنصف بقطبي الافق و بمعدل النهار و ايضا هي مساوية لارتفاع قطب المعدل و انحطاطه فان البعد بين قطب دائرة و محيط الاخرى كالبعد بين محيط الاولى و قطب الاخرى و لهذا اطلق على كلواحدة منهما انها عرض البلد فعرض البلد كما يفسر بما سبق كذلك يفسر بقوس منها فيما بين المدل و سمت القدم من جانب لا اقرب منه و بقوس منها بين الافق و قطب المعدل من جانب لا اقرب منه * والقوس التي بين القطبين او المنطقتين تسمى تمام عرض البلد و منها عرض اقليم الرؤية و يسمى بالعرض المحكم ايضا كما في شرح التذكرة و هو بعد سمت الراس عن منطقة البروج من جانب لا اقرب منه فهو قوس من دائرة عرض اقليم الرؤية بين

قطبي الافق و المنطقة او بين الافق و قطب المنطقة من جانب لا اقرب منه و دائرة عرض اقليم الروية هي دائرة السمت و منها عرض الافق الحادث و هو قوس من دائرة نصف النهار الحادث بين قطب الافق الحادث و معدل النهار من جانب لا اقرب منه و منها عرض جزء من المنطقة ويسمى بالميل الثاني كما يجيء وبعرض معدل النهار ايضا كما في القانون المسعودي و هو قوس من دائرة العرض بين جزء من المنطقة و بين المعدل من جانب لا اقرب منه و منها عرض الكوكب و هو بعده عن المنطقة و هو قوس من دائرة العرض بين المنطقة و بين الكوكب من جانب لا اقرب منه و المراد بالكوكب راس الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب المنتهي الى الفلك الاعظم فالكوكب اذا كان على نفس المنطقة فلا عرض له و الا فله عرض اما شمالي او جنوبي و هذا هو العرض الحقيقي للكوكب * و اما العرض المرئي له فهو قوس من دائرة العرض بين المنطقة و بين المكان المرئي للكوكب و منها عرض مركز التدوير و هو بعد مركز التدوير عن المنطقة و هو قوس من دائرة العرض بين المنطقة و مركز التدوير من جانب لا اقرب منه * ولوقيل عرض نقطة قوس من دائرة العرض بين تلك النقطة و المنطقة من جانب لا اقرب منه يتناول عرض الكوكب و عرض مركز التدوير ويسمى هذا العرض اي عرض مركز التدوير بعرض الخارج المركز وهو ميل الفلك المائل اي بعده عن المنطقة يسمى به لان ميل الفلك المائل قوس من دائرة العرض التي تمر بقطبي الممثل ما بين الفلك المائل و الممثل من جانب لا اقرب منه وسطح الفلك الخارج في سطح الفلك المائل فميل الفلك المائل عن الممثل الذي هو عرضه يكون عرض الفلك الخارج المركز اعلم انه لا عرض للشمس اصلا لكون خارجه في سطح منطقة البروج بخلاف السيارات الأخر و انه لا عرض للقمر سوى هذا العرض لان افلاكه المائل و الحامل و التدوير في سطح واحد لا ميل لبعضها عن بعض ثم ان ميل الفلك المائل في العلويه و القمر ثابت و في السفليين غير ثابت بل كلما بلغ مركز تدوير الزهرة او عطارد احدى العقدتين انطبق المائل على المنطقة وصار في سطحها فاذا جاوز مركز التدوير تلك العقدة التي بلغها افترق المائل عن المنطقة وصار مقاطعا لها على التناصف و ابتداء نصف المائل الذي عليه مركز التدوير في الميل عن المنطقة اما الزهرة فالى الشمال و اما لعطارد فالى الجنوب و نصفه الآخر بالخلاف ثم هذا الميل يزداد شيئا فشيئا حتى ينتهي مركز التدوير الى منتصف ما بين العقدتين فهناك غاية الميل ثم ياخذ الميل في الانتقاص شيئا فشيئا و يتوجه المائل نحو الانطباق على المنطقة حتى ينطبق عليه ثانيا عند بلوغ مركز التدوير العقدة الاخرى فاذا جاوز مركز التدوير هذه العقدة عادت الحالة الاولى اي يصير النصف الذي عليه المركز الآن اما في الزهرة فشماليا و كان قبل وصول المركز اليه جنوبيا و النصف الذي كان شماليا كان جنوبيا * و اما في عطارد فبالعكس فعلى هذا يكون مائل كل منهما متحركا في العرض الى الجنوب و بالعكس الى غاية ما من غير اتمام الدورة و يكون مركز تدوير الزهرة اما شماليا عن المنطقة

لو منطبقا عليها لا يصير جنوبيا عنها قطعا و يكون مركز تدوير عطارد اما جنوبيا عنها او منطبقا عليها لا يصير شماليا عنها اصلا و منها عرض التدوير و يسمى بالميل و بمبل ذروة التدوير و حضيضه ايضا وهو ميل القطر المار بالذروة و الحضيض عن سطح الفلك المائل و لا يكون القطر المذكور في سطح المائل الا في وقتين بيانه ان ميل هذا القطر غير ثابت ايضا بل يصير هذا القطر في العلوية منطبقا على المنطقة و المائل عند كون مركز التدوير في احدى العقدتين اي الراس او الذنب ثم اذا جاوز عن الراس الى الشمال اخذت الذروة في الميل الى الجنوب عن المائل متقاربة الى منطقة البروج و اخذ الحضيض في الميل الى الشمال عنه متباعدا عن المنطقة و يزداد شيئا فشيئا حتى يبلغ الغاية عند بلوغ المركز منتصف ما بين العقدتين ثم ياخذ في الانتقاص شيئا فشيئا الى ان ينطبق القطر المذكور ثانيا على المائل و المنطقة عند بلوغ المركز الذنب فاذا جاوز الذنب الى الجنوب اخذت الذروة في الميل عن المائل الى الشمال متقاربة الى المنطقة و اخذ الحضيض في الميل عنه الى الجنوب متباعدا عن المنطقة و هكذا على الرسم المذكور اي يزداد الميل شيئا فشيئا حتى يبلغ الغاية في منتصف العقدتين ثم ينتقص حتى يبلغ المركز الى الراس و تعود الحالة الاولى و يلزم من هذا ان يكون ميل الذروة في العلوية ابدا الى جانب المنطقة و ميل الحضيض ابدا الى خلاف جانب المنطقة فلو كان الكوكب على الذروة او الحضيض و مركز التدوير في احدى العقدتين لم يكن للكوكب عرض و الا فله عرض * و ميل الذروة اذا اجتمع مع ميل المائل ينقص الاول عن الثاني فالباقي عرض الكوكب * و اذا اجتمع ميل الحضيض مع ميل المائل يزيد الاول على الثاني فالمجموع عرض الكوكب * و اما في السفليين فالقطر المذكور انما ينطبق على المائل عند بلوغ مركز التدوير منتصف ما بين العقدتين و هناك غاية ميل المائل عن المنطقة * ولما كان اوجا السفليين و حضيضاهما على منتصف العقدتين كان انطباق القطر على المائل في المنتصف اما عند الاوج او الحضيض فعند الاوج تبتدئ الذروة في الميل اما في الزهرة فالى الشمال عن المائل متباعدة عن المنطقة و يلزمه ميل الحضيض الى الجنوب متقاربا اليها في الابتداء و يزداد الميل شيئا فشيئا حتى يصل المركز الى العقدة و ينطبق المائل على المنطقة فهناك الذروة في غاية الميل عن المائل و المنطقة شمالا و الحضيض في غاية الميل عنهما جنوبا فلو كان الزهرة على الحضيض كان جنوبيا عن المنطقة فاذا جاوز المركز العقدة انتقص الميل على التدريج فاذا وصل الى المنتصف و هناك حضيض الحامل انطبق القطر على المائل ثانيا و من ههنا تبتدئ الذروة في الميل عن المائل الى الجنوب متوجهة نحو المنطقة و الحضيض في الميل عنه الى الشمال متباعدا عن المنطقة فاذا وصل المركز العقدة الاخرى و انطبق المائل على المنطقة كانا في غاية الميل عنها اما الذروة ففي الجنوب و اما الحضيض ففي الشمال فلو كان الزهرة حينئذ على الذروة كان جنوبيا عن المنطقة * و اما في عطارد فعند الاوج تبتدئ الذروة في الميل عن المائل الى الجنوب متباعدة عن المنطقة

و ميل الحضيض عنه حينئذ الى الشمال متوجها نحو المنطقة فاذا بلغ المركز العقدة و انطبق المائل على المنطقة فهناك ميل الذروة عنهما الى الجنوب يبلغ الغاية و كذا ميل الحضيض عنهما الى الشمال فلو كان عطارد حينئذ على الحضيض كان شماليا عن المنطقة فاذا جاوز المركز العقدة انتقص الميل شيئا فشيئا حتى اذا وصل الى المنتصف كان ميل المائل عن المنطقة في الغاية و انطبق القطر على المائل ثانيا و هناك حضيض الحامل و منه تبتدئ الذروة في الميل عن المائل شمالا متوجهة نحو المنطقة في الابتداء و الحضيض بالعكس فاذا انتهى المركز الى العقدة الاخرى كان الذروة في غاية الميل الشمالي عنهما و الحضيض في غاية الميل الجنوبي فلوكان عطارد حينئذ على الذروة يصير شماليا عن المنطقة وتبين من ذلك ان المائل في السفليين اذا كان في غاية الميل عن المنطقة لم يكن للقطر المذكور ميل عن المائل و اذا كان المائل عديم الميل عن المنطقة كان القطر في غاية الميل عن المائل بل عن المنطقة ايضا و يسمى عرض الوراب و يسمى ايضا بالانحراف و الالتواء و الالتفاف وهو ميل القطر المار بالبعدين الاوسطين من التدوير عن سطح الفلك المائل و هذا مختص بالسفليين بخلاف عرض الخارج المركز فانه يعم الخمسة المتحيرة و القمر و بخلاف عرض التدوير فانه يعم الخمسة المتحيرة اعلم ان ابتداء الانحراف انما هو عند بلوغ مركز التدوير احدى العقدتين على معنى ان القطر المذكور في سطح المائل ومنطبق عليه هذا و حين جاوز المركز العقدة يبتدئ القطر في الانحراف عن سطح المائل و يزيد على التدريج و يبلغ غايته عند منتصف العقدتين فان كان المنتصف الذي بلغه المركز هو الاوج كان الطرف الشرقي من القطر المذكور اي المار بالبعدين الاوسطين المسمى بالطرف المسائي في غاية ميله عن سطح المائل اما في الزهرة فالى الشمال و اما في عطارد فالى الجنوب و كان الطرف الغربي المسمى بالطرف الصباحي في غاية الميل ايضا ففي الزهرة الى الجنوب و في عطارد الى الشمال و ان كان المنتصف الذي بلغه المركز هو الحضيض فعلى الخلاف فيهما اي كان الطرف المسائي في غاية الميل في الزهرة الى الجنوب و في عطارد الى الشمال و الطرف الصباحي بالعكس فعلم ان الانحراف يبلغ غايته حيث ينعدم فيه ميل الذروة و الحضيض اعني عند المنتصفين و انه ينعدم بالكلية حيث يكون ميل الذروة و الحضيض في الغاية و ذلك عند العقدتين وقد ظهر من هذا المذكور كله اي من تفصيل حال القطر المار بالذروة و الحضيض من تدوير الخمسة المتحيرة ومن تفصيل حال القطر المار بالبعدين الاوسطين في السفليين في ميلهما عن المائل ان مدة دور الفلك الحامل و مدة دور القطرين المذكورين متساويتان وكذا ازمان ارباع دوراتها ايضا متساوية كل ذلك بتقدير العزيز العليم الحكيم * فائدة * اعلم ان اهل العمل يسمون عرض مركز التدوير عن منطقة الممثل في السفليين العرض الاول والعرض الذي يحصل للكوكب بسبب الميل العرض الثاني و بسبب الانحراف العرض الثالث هذا كله خلاصة ما ذكر السيد السند في شرح الملخص و عبد العلي البرجندي في تصانيفه *

العريض كالكريم نزد عروضيان اسم بحريست مقلوب طويل و وزنش مفاعيلن فعولن است چنانكه گذشت در لفظ طويل در فصل لام از باب طاى مهملة *

العروض بالفتح راه كوه و نام مكه و مدينه و ركن آخر از مصراع اول بيت و علمي است كه ميزان شعراز ان موزون كنند كذا في المنتخب * و في المهذب العروض بالفتح مكه و مدينه و ترازوي شعر و طريقة آن الاعاريض و العروضات جماعة *

العرض بفتحتين عند المتكلمين و الحكماء و غيرهم هو ما يقابل الجوهر كما عرفت في فصل الراء المهملة من باب الجيم و يطلق ايضا على الكلي المحمول على الشيئ الخارج عنه و يسمى عرضيا ايضا و يقابله الذاتي و قد سبق في فصل الواو من باب الذال المعجمة فان كان لحوقه للشيئ لذاته او لجزئه الاعم او المساوي او الخارج المساوي يسمى عرضا ذاتيا و ان كان لحوقه له بواسطة امر خارج اخص او اعم مطلقا او من وجه او بواسطة امر مباين يسمى عرضا غريبا * و قيل العرض الذاتي هو ما يلحق الشيئ لذاته او لما يساويه سواء كان جزءا لها او خارجا عنها * وقيل هذا هو العرض الاولي وقد سبق ذلك في المقدمة في بيان الموضوع و ايضا هو اي العرض بالمعنى الثاني اما ان يختص بطبيعة واحدة اي حقيقة واحدة وهو الخاصة المطلقة و اما ان لا يختص بها و هو العرض العام كالماشي الانسان و عرّف العرض العام بانه المقول على ما تحت اكثر من طبيعة واحدة فبقيد الاكثر خرج الخاصة و الكليات الثلثة الباقية من الكليات الخمس غير داخلة في المقول لكون المعرف من اقسام العرضي وتلك من اقسام الذاتي * و ايضا العرض بهذا المعنى اما لازم او غير لازم و اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الماهية كالضحك بالقوة للانسان و غير اللازم ما لا يمتنع انفكاكه عن الماهية بل يمكن سواء كان دائم الثبوت او مفارقا بالفعل و يسمى عرضا مفارقا كالضحك بالفعل للانسان * قيل غير اللازم لا يكون دائم الثبوت لان الدوام لا ينفك عن الضرورة التي هي اللزوم فلا يصح تقسيمه اليه و الى المفارق بالفعل كما ذكرتم واجيب بان ذلك التقسيم انما هو بالنظر الى المفهوم فان العقل اذا لاحظ دوام الثبوت جوّز انفكاكه عن امتناع الانفكاك مطلقا بدون العكس * ثم العرض المفارق اما ان لا يزول بل يدوم بدوام الموضوع او يزول و الاول المفارق بالقوة ككون الشخص اميا بالنسبة الى الشخص الذي مات على الامية و الثاني المفارق بالفعل و هو اما سهل الزوال كالقيام او غيره كالعشق و ايضا اما سريع الزوال كحمرة الخجل او بطيئ الزوال كالشباب و الكهولة و ذكر لفظ العرض مع المفارق وتركه مع اللازم بناء على الاصطلاح و لا مناقشة فيه صرح به في بديع الميزان * ثم كل من الخاصة و العرض العام اما شامل لجميع افراد المعروض و هو اما لازم او مفارق و اما غير شامل و قد سبق في لفظ الخاصة في فصل الصاد المهملة من باب الخاء المعجمة * فائدة * هذا العرض ليس العرض القسيم للجوهر كما زعم البعض لان هذا قد يكون محمولا على الجوهر مواطاة كالماشي المحمول على الانسان مواطاة * وقد يكون جوهرا كالحيوان فانه عرض عام للناطق مع انه جوهر بخلاف العرض القسيم للجوهر اي المقابل له فانه

يمتنع ان يكون محمولا على الجوهر بالمواطاة اذ لا يقال الانسان بياض بل ذو بياض و يمتنع ان يكون جوهرا لكونه مقابلا له هذا كله خلاصة ما في كتب المنطق * و للعرض معان أخر قد سبقت في لفظ الذاتي في فصل الواو من باب الذال المعجمة * تقسيم العرض المقابل للجوهر * قال المتكلمون العرض اما ان يختص بالحي و هو الحيوة و ما يتبعها من الادراكات بالحواس و بغيرها كالعلم و القدرة و نحوهما و حصرها في العشرة و هي الحيوة و القدرة و الاعتقاد و الظن و كلام النفس و الارادة و الكراهة و الشهوة و النفرة و الالم كما حصرها صاحب الصحائف باطل لخروج التعجب و الضحك و الفرح و الغم و نحو ذلك و اما ان لا يختص به و هو الاكوان و المحسوسات باحدى الحواس الظاهرة الخمس * و قيل الاكوان محسوسة بالبصر بالضرورة و من انكر الاكوان فقد كابر حسه و مقتضى عقله و لا يخفى ان منشأ هذا القول عدم الفرق بين المحسوس بالذات و المحسوس بالواسطة فانا لانشاهد الا المتحرك و الساكن و المجتمعين و المفترقين و اما وصف الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق فلا و لذا اختلف في كون الاكوان و جودية و لو كانت محسوسة لما وقع الخلاف اعلم ان انواع كلواحد من هذه الاقسام متناهية بحسب الوجود بدليل برهان التطبيق وهل يمكن ان يوجد من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية و ان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك فمنعه اكثر المعتزلة و كثير من الا شاعرة و جوزه الجبائي و اتباعه و القاضي منا و الحق عند المحققين هو التوقف و قال الحكماء اقسامه تسعة الكم و الكيف و الاين و الوضع و الملك و الاضافة و متى و الفعل و الانفعال و تسمى هذه مقولات تسعا و ادعوا الحصر فيها * قيل الوحدة و النقطة خارجة عنها مبطل الحصر قالوا لانسلم انهما عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج و ان سلمنا ذلك فنحن لانحصر الاعراض باسرها في التسع بل حصرنا المقولات فيها و هي الاجناس العالية على معنى ان كلما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع اعلم ان حصر المقولات في العشر اي الجوهر و الاعراض التسع من المشهورات فيما بينهم و هم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء المفيد الظن و لذا خالف بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر و الكم و الكيف و النسبة الشاملة للسبعة الباقية و الشيخ المقتول جعلها خمسة فعد الحركة مقولة برامها و قال العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة و ان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة و الاضافة او يعقل بدون الغير و حينئذ اما يكون يقتضي لذاته القسمة فهو الكم و الا فهو الكيف * و قد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات و ان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة و غيرها سواء كانت ثابتة او عدمية كالوجود و الشيئية و الامكان و العمي و الجهل ليست مندرجة فيها و كذلك مفهومات المشتقات كالابيض و الاسود خارجة عنها لانها اجناس الماهيات لها وحدة نوعية كالسواد و البياض و كون الشيئ ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا و اما الحركة فالحق انها من مقولة الفعل و ذهب بعضهم الى ان مقولتي الفعل و الانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما * فائدة * العرض لم يذكر

وجوده الا ابن كيسان فانه قال العالم كله جواهر و القائلون بوجوده اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة قليلة لا يعبأبهم كابي الهذيل فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل الباري مريدا بتلك الارادة * **فائدة** * العرض لا ينتقل من محل الى محل باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلان الانتقال لا يتصور الا في المتحيز و العرض ليس بمتحيز * و اما عند الحكماء فلان تشخصه ليس لذاته و الا انحصر نوعه في شخصه و لا لما يحل فيه و الا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه و لا لمنفصل لا يكون حالا فيه و لا محلا له لان نسبته الى الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى و الانتقال لا يتصور الا مع بقاء الهوية * **فائدة** * لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة وجه عدم الجواز ان قيام الصفة بالموصوف معناه ان يكون تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف و هذا لا يتصور الا في المتحيز و العرض ليس بمتحيز * **فائدة** * ذهب الاشعري و متبعوه من محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين و يعبر عن هذا بتجدد الامثال كما في شرح المثنوي فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي و التجدد فينقضي واحد منها و يتجدد آخر مثله و تخصيص كل من الآحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار و انما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض و لما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا و ذلك لان الاعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان الثالث و ما بعده و اللازم و هو امتناع الزوال باطل بالاجماع و شهادة الحس فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا و التوضيح في شرح المواقف * ووافقهم النظام و الكعبي من قدماء المعتزلة و قال النظام و الصوفية الاجسام ايضا غير باقية كالاعراض * و قالت الفلاسفة و جمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة و الحركات و الاصوات * و ذهب ابو علي الجبائي و ابنه و ابو الهذيل الى بقاء الالوان و الطعوم و الروائح دون العلوم و الارادات و الاصوات و انواع الكلام و للمعتزلة في بقاء الحركة و السكون خلاف * **فائدة** * العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين بالضرورة و لذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر و لم يوجد له مخالف الا ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار و القرب و الاخوة و غيره من الاضافات المتشابهة بالطرفين و الحق انهما مثلان فقرب هذا من ذلك مخالف بالشخص لقرب ذلك من هذا و ان شاركه في الحقيقة النوعية ويوضحه المتخالفان من الاضافات كالابوة و البنوة اذ لا يشتبه على ذي مسكة انهما متغائران بالشخص بل بالنوع ايضا * و قال ابو هاشم التاليف عرض و انه يقوم بجوهرين لا اكثر

اعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه و قيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محل مختلف فيه و اما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو باطل * و ما نقل من ابي هاشم في التاليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التاليف و كونه وجوديا و ان حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة في وجودية التاليف و المشهور ان مراده القسم الثالث الذي بطلانه بديهي و توضيح جميع ذلك يطلب من شرح المواقف *

العرضي عند المنطقيين له في كتاب ايساغوجي و في غير كتاب ايساغوجي معان قد سبق ذكرها في لفظ الذاتي في فصل الواو من باب الذال المعجمة *

التعريض كالتصريف عند اهل البيان استعمال لفظ فيما وضع له مع الاشارة الى ما لم يوضع له من السياق قال السبكي التعريض قسمان قسم يراد به معناه الحقيقي و يشار به الى المعنى الآخر المقصود نحو قوله تعالى و ما لي لا اعبد الذي فطرني اي و ما لكم لا تعبدون بدليل قوله و اليه ترجعون و قسم لايراد بل يضرب مثلا للمعنى الذي هو مقصود التعريض كقول ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم هذا كذا في الاتقان و يجيئ الفرق بينه و بين الكناية في فصل الياء المحتانية من باب الكاف *

الاعتراض كالاجتناب عند اهل المعاني نوع من اطناب الزيادة و سماه قدامة التفاتا وهو الاتيان بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب في اثناء كلام او كلامين اتصلا معنى لنكتة غير دفع الايهام كذا في الاتقان * وتلك الجملة تسمى معترضة فخرج بقوله لا محل لها من الاعراب التتميم لان الفضلة لابد لها من الاعراب هذا عند من فسر الفضلة في تفسير التتميم بمايقابل العمدة * و اما عند من فسرها بما يزيد على اصل المراد فيشتمل التعريف عنده للتتميم الذي يكون بجملة لا محل لها من الاعراب و بقوله في اثناء كلام او كلامين الايغال و ليس المـــراد بالكلام هو المسند اليه و المسند فقط بل مع جميع ما يتعلق بهما من الفضلات و التوابع و المـــراد باتصال الكلامين ان يكون الثاني بيانا للاول او تاكيدا او بدلا منه او معطوفا عليه و الظاهر ان الصفة المقطوعة مما يتصل معنى بالجملة السابقة و كذا جواب سوال نشأ من الجملة السابقة و خرج بقوله غيـــر دفع الايهام التكميل لكنه يشتمل بعض صور التذييـــل و هو ما كان بجملة لا محل لها من الاعراب وقعت في اثناء كلام او كلامين متصلين و ينتقض التعريف بمعطوف لا محل له من الاعراب وقع بين المعطوف و المعطوف عليه نحو قوله تعالى الذين يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربهم و يؤمنون به و يستغفرون للذين آمنوا فان قوله و يؤمنون به جملـــة لا محل لها من الاعراب وقع بين جملتين متصلتين معنى مع انه لا يسمى اعتراضا وقال قوم قد تكون النكتة في الاعتراض دفع ايهام خلاف المقصود و افترقوا فرقتين فجوز فرقة منهم وقوع الاعتراض في آخر جملة متصلة بها بان لاتليها جملة اصلا فيكون الاعتراض في آخر الكلام او تليها جملة

غير متصلة بها معنى و هذا صريح في مواضع من الكشاف فالاعتراض عند هؤلاء ان يوتى في اثناء الكلام او في آخره او بين كلامين متصلين او غير متصلين بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة انهم لم يخالفوا الاولين الا في جواز كون النكتة دفع الايهام و جواز ان لاتليها جملة متصلة بها فينبغي اشتراط ان لا يكون لها محل من الاعراب بحالة فيشمل الاعتراض على هذا جميع صور التذييل وبعض صور التكميل و بعض صور الايغال و هو ان يكون بجملة لا محل لها من الاعراب هذا اذا اشترط في التذييل ان يكون جملة لا محل لها من الاعراب و ان لم يشترط فيه ذلك يشمل بعض صور التذييل ايضا و يباين التتميم عند من فسر الفضلة بما يقابل العمدة و الا فيشمل بعض صور التتميم ايضا و جوز فرقة اخرى منهم كونه غير جملة فالاعتراض عندهم ان يوتى في اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او غيرها لنكتة فيشمل على هذا بعض صور التتميم وبعض صور التكميل و هو ما يكون واقعا في اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى و كذا بعض صور التذييل فعند هؤلاء لا يشترط ان لا يكون للمعترضة محل من الاعراب هكذا يستفاد من الاطول و المطول و ابى القاسم • و قد يقع اعتراض في اعتراض كقوله تعالى فلا اقسم بمواقع النجوم و انه لقسم لو تعلمون عظيم انه لقرآن كريم اعترض بين القسم و جوابه بقوله و انه لقسم الآية و بين لقسم و صفته بقوله لو تعلمون تعظيما للقسم و تحقيقا لاجلاله و اعلاما لهـــم بان له عظمـــة لا يعلمونها قال الطيبي في التبيان و وجه حسن الاعتراض حسن الافادة مع ان مجيئه مجيئ ما لا يترقب فيكون كالحسنة تاتيك من حيث لا تحتسب كذا في الاتقان • فائدة • كثيرا ما يشتبه الاعتراض بالحال كما في قوله تعالى انّي وضعتها انثى و الله اعلم بما وضعتْ و ليس الذكر كالانثى و انّي سمّيتهـــا مريم فان ما بين قوله اني وضعتها انثى و قوله و اني سميتها مريم اعتراض و الفرق انه قال ابن مالك في شرح التسهيل و تميّز الاعتراضية عن الحالية امتناع قيام المفرد مقامها و جواز اقترانها بالفاء و ان و السين و لن و حرف تنفيس و جواز كونها طلبية و الحالية تخالف الاعتراضية في جميع ذلك و من جمـــلة الفارقات اللفظية و ان لم يذكره ابن مالك جواز اقتران الاعتراضية بالواو مع تصديرها بالمضارع المثبت و انه تمنع في الحالية هذه الفروق اللفظية • و اما الفروق المعنوية فهو ما اشار اليه صاحب الكشاف من ان الحالية قيد لعامل الحال ووصف له في المعنى بخلاف الاعتراضية فان لها تعلقا بما قبلها لكن ليس بهذه المثابة كذا في چلپي المطول و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى مغني اللبيب و ههنا اشعار بان الاعتراض و الاعتراضية تطلقان على الجملة المعترضة ايضا كما ان الاعتراض يطلق على الاتيان بالجملة المذكورة و قد ذكر صاحب المغني وقوع الاعتراض في سبعة عشر موضعا فان شئت التفصيل فارجع اليه •

اعتراض الكلام قبل التمام هو الحشو و قد سبق في فصل الواو من باب الحاء المهملة •

التعارض ـ و يسمى ايضا بالمعارضة و التناقض عند الاصوليين هو كون الدليلين بحيث يقتضي احدهما

ثبوتها امر و الآخر انتفاؤه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع و احترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة و حرمة امها و باتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض و حرمته عند الحيض و بالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص و القياس اذ لا تعارض فيهما و ان قلت ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب و اردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل و الزمان لتغاير حل المنكوحة و حل امها و كذا الحل قبل الحيض و عنده و لهذا قيل المعارضة تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لايمكن الجمع بينهما و الا فلابد من اشتراط امور آخر مثل اتحاد المكان و الشرط و نحو ذلك مما لابد منه في تحقق التناقض • قلت اشتراط اتحاد المحل و الزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل و الزمان • ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين و لا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين ظنيين • ثم الفرق بين التعارض و النقض الاجمالي ان النقض الاجمالي يوجب بطلان نفس الدليل بخلاف التعارض فانه يمنع الحكم من غير ان يتعرض للدليل الا ان كلواحد منهما في النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون الا لمانع فذلك المانع معارض للدليل فيما تخلف عنه و كذا اذا تعارض النص يكون الحكم متخلفا عن كلواحد لا محالة فيتحقق التناقض كذا في التلويح و غيره •

المعارضة عند الاصوليين يطلق على التعارض كما عرفت و على نوع من الاعتراضات وهو اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم و المراد بالخلاف المنافاة فالمعترض يسلم دليل المستدل وينفي مدلوله باقامة دليل آخر يدل على خلاف مدلوله فالمعترض يقول للمستدل ما ذكرت من الدليل و ان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه و ليس له تعرض لدليله بالابطال و لهذا قيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل و هي على نوعين احدهما المعارضة في الحكم بان يقيم المعترض دليلا على نقيض الحكم المطلوب و يسمى بالمعارضة في حكم الفرع ايضا و بالمعارضة في الفرع ايضا و هي المعني من لفظ المعارضة اذا اطلق كما وقع في العضدي و ثانيهما المعارضة في المقدمة بان بان يقيم دليلا على نفي شيئ من مقدمات دليله كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فالمعترض لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة و حاصله ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تفقد هي في الفرع و يسند الحكم اليها معارضا للمجيب و هي بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة و تسمى هذه ايضا بالمعارضة في الاصل و في علة الاصل و بالمفارقة كما في نور الانوار شرح المنار و انما سميت بالمفارقة لان المعارض سائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل و الفرع ثم المعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل و لو بزيادة شيئ عليه تفيده تقريرا و تفسيرا و هو معارضة

فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم و اما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لايقوم على النقيضين لكن المعارضة اصل فيه و النقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر و لذلك سمي معارضة فيها معنى المناقضة و لم يسم مناقضة فيها معنى المعارضة فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم و في المناقضة انكاره فكيف هذا ذاك ● قلت يكفي في المعارضة التسليم بحسب الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا ● فان قلت نفي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم و ابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ● ثم دليل المعارض ان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقولهم في صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فيقول الحنفي صوم فرض فيستغني عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء و انما يحتاج الى تعيين واحد فقط فهذا كذلك لكن الصوم في رمضان يتعين قبل الشروع بتعيين الله تعالى و في القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد و ان دل على حكم آخر يلزم ذلك النقيض فعكس كقولهم في صلوة النفل عبادة لا يمضى في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي في النفل عمل النذر و الشروع كما في الوضوء و ذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود و الاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني و هو الوجوب بالنذر و الشروع جميعا و هو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع و هو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبه بالشروع و القلب اقوى من العكس فان المعترض به جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل و هو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل ● و اما ان يكون بدليل آخر و هي المعارضة الخالصة و اثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغييرما او بنفي حكم يلزم منه ذلك النقيض مثال الاول المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقال المسح في الراس مسح فلايسن تثليثه كمسح الخف و هذا الوجه اقوى الوجوه و مثال الثاني قول الحنفي في اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فالمعلل اثبت مطلق الولاية و المعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ و لزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم و نحوه و مثال الثالث ما قال ابو حنيفة رحمه الله في المرأة التي اخبرت بموت زوجها فاعتدت و تزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حيًا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود و ولدت منه يثبت النسب منه و ان كان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول

بل لاثبات النقيض من الثاني وهذا وان كان حكما آخر الا انه يلزم من ثبوته نفي حكم المعلل وهو ثبوت النقيض من الاول والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة وتسمى هذا ايضا بالقلب وهذا انما يرد اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لايمكن جعله معلولا والحكم علة نحو القرأة تكررت فرضا في الركعتين الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فيقال لانسلم هذا بل انما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين وان لم تكن كذلك تسمى معارضة خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علة اخرى اما قاصرة او متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه هذا حاصل ما ذكره صاحب التوضيح وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال ان المعارضة على نوعين لان دليل المعلل ان كان بعينه دليل المستدل فهو معارضة فيها معنى المناقضة والا فهو معارضة خالصة والاول هو القلب في اصطلاح اهل الاصول والمناظرة معا والقلب نوعان احدهما ان تجعل العلة معلولا والمعلول علة من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان تجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويقابل القلب العكس وهو ليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاولى وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حتى ينتفي بانتفائها فان ما يطرد وينعكس اولى مما يطرد ولا ينعكس كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج فان عكسه ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف يسمى قلب التسوية وقلب الاستواء والثاني اي المعارضة الخالصة ويسمى في علم المناظرة معارضة بالغير خمسة انواع اثنان في الفرع وثلثة في الاصل وجعل احد الانواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسنّ تثليثه كالغسل فيقال ركن فلايسنّ تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فليزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد الانواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس هكذا في التلويح اعلم ان اصحاب المناظرة قالوا المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم والمراد بالخلاف المنافاة فان اتحد دليلا هما صورة ومادة كما في المغالطات العامة الورود فمعارضة بالقلب مثاله المدعى ثابت والا لكان نقيضه ثابتا وعلى تقدير ثبوت نقيضه لكان شيء من الاشياء ثابتا فلزم من هذه المقدمات هذه الشرطية ان لم يكن المدعى ثابتا لكان شيء من الاشياء

ثابتا وينعكس بعكس النقيض الى هذا ان لم يكن شيئ من الاشياء ثابتا لكان المدعي ثابتا و ان اتحد صورتهما فقط كان يكون على الضرب الاول من الشكل الاول مثلا مع اختلافهما في المادة فمعارضة بالمثل كما اذا قال المعلل العالم محتاج الى المؤثر و كل محتاج اليه حادث فهو حادث يقول المعارض العالم مستغن عن المؤثر و كل مستغن عن المؤثر قديم فهو قديم و ان لم يتحدا لا صورة و لا مادة فمعارضة بالغير كما لو قال المعارض في المثال المذكور لو كان العالم حادثا لما كان مستغنيا لكنه مستغن فليس بحادث كذا في الرشيدية •

فصل الطاء المهملة * العذيوط بكسر العين و سكون الذال المعجمة و فتح المثناة التحتانية و سكون الواو على و زن قرطعب هو الذي اذا جامع القى زبله عند الانزال و لم يملك مقعدته و العذيطة بالفتح مصدره يعني در جماع حدث كردن كذا في بحر الجواهر •

فصل الفاء * العرف بالضم و سكون الراء هو العادة كما في كنز اللغات و هو يشتمل العرف العام و الخاص و غلب عند الاطلاق على العرف العام • و في شرح المغني العادة ثلثة انواع العرفية العامة و العرفية الخاصة و العرفية الشرعية و قد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال و العرف في الاقوال و قد سبق في فصل الدال المهملة و في لفظ المجاز في فصل الراء المعجمة من باب الجيم و العرفية العامة عند المنطقيين قضية موجبة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه مادام ذات الموضوع متصفا بالوصف العنواني كقولنا في الموجبة كل كاتب متحرك الاصابع دائما مادام كاتبا و في السالبة لا شيئ من الكاتب بساكن الاصابع دائما ما دام كاتبا سميت عرفية لان العرف يفهم هذا المعنى من السالبة عند عدم ذكر الجهة حتى لو قيل لا شيئ من النائم بمستيقظ يفهم منه سلب الاستيقاظ عن النائم ما دام نائما قيل و قوم فهموا هذا المعنى من الموجبة ايضا و عامة لانها اعم من العرفية الخاصة التي هي من الموجهات المركبة و العرفية الخاصة عندهم هي العرفية العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات موجبة كانت كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما فتركيبها من موجبة عرفية عامة و هي الجزء الاول و سالبة مطلقة عامة و هي مفهوم اللادوام او سالبة كقولنا لا شيئ من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا لا دائما فالجزء الاول عرفية عامة سالبة و الثاني موجبة مطلقة عامة كذا في شرح الشمسية •

الاعراف بفتح همزه بربيا و نوعي از خرما وديواري است ميان بهشت و دوزخ كذا في كشف اللغات و در اصطلاح صوفيه عبارت از اطاعت كه آن مقام شهودي حق است در هر شيئ از اعيان ممكنات و اوصاف آن ممكنات در حالت بودن الله تعالى متجلي بصفات كه اين شيئ مظهر آن صفات است و اين مقام اشراف است كذا في لطائف اللغات •

المعرفة هي تطلق على معان منها العلم بمعنى الادراك مطلقا تصورا كان او تصديقا و لهذا قيل كل معرفة و علم فاما تصور او تصديق و منها التصور كما سبق و على هذا يسمى التصديق علما كما مر ايضا و منها

ادراك البسيط سواء كان تصورا للماهية او تصديقا باحوالها و ادراك المركب سواء كان تصورا او تصديقا على هذا الاصطلاح يخص بالعلم فبين المعرفة و العلم تباين بهذا المعنى وكلاهما اخص من العلم بمعنى الادراك مطلقا وكذا الحال في المعنى الثاني للمعرفة و العلم و بهذا الاعتبار يقال عرفت الله دون علمته و مناسبة هذا الاصطلاح بما نسمعه من ائمة اللغة من حيث ان متعلق المعرفة في هذا الاصطلاح وهو البسيط واحد و متعلق العلم و هو المركب متعدد كما انهما كذلك عند اهل اللغة و ان اختلف وجه التعدد و الوحدة فان وجه التعدد والوحدة في اللغوي يرجع الى تقييد الاسم الاول باسناد امر اليه و اطلاقه عنه سواء كان مدخوله مركبا او بسيطا و في الاصطلاحي الى نفس المحكوم عليه فان كان مركبا فهو متعلق العلم و ان كان بسيطا فمتعلق المعرفة و منها ادراك الجزئي سواء كان مفهوما جزئيا او حكما جزئيا و ادراك الكلي مفهوما كليا كان او حكما كليا على هذا الاصطلاح يخص بالعلم و بالنظر الى هذا يقال ايضا عرفت الله دون علمته و المراد بالحكم التصديق و النسبة بينهما على هذا على قياس المعنى الثاني و الثالث و النسبة بين تلك المعاني الثلثة للمعرفة هي العموم من وجه وكذا بين تلك المعاني الثلثة للعلم و كذا بين المعرفة بالمعنى الثاني اي بمعنى التصور و بين العلم بالمعنى الثالث و الرابع و كذا بين المعرفة بالمعنى الثالث و العلم بالمعنى الرابع و كذا بين المعرفة بالمعنى الرابع و العلم بالمعنى الثالث كما لا يخفى قيل الاصطلاح الثاني و الرابع متفرعان على الثالث لان الجزئي و التصور اشبه بالبسيط والكلي و التصديق بالمركب هذا والاقرب ان يجعل استعمال المعرفة في التصورات و العلم في التصديقات اصلا لانه عين المعنى اللغوي ثم يفرع عليه المعنيان الآخران هكذا في شرح المطالع وحواشيه وحواشي المطول و منها ادراك الجزئي عن دليل كما في التوضيح في تعريف الفقه و يسمى معرفة استدلالية ايضا و منها الادرك الاخير من الادراكين لشيئ واحد اذا تخلل بينهما عدم بان ادرك اولا ثم ذهل عنه ثم ادرك ثانيا • قيل المراد بالذهول هو ما يفضي الى نسيان محوج الى كسب جديد و الا فالحاصل بعد الذهول التفات لا ادراك الا مجازا و الحق ان الذهول زوال الصورة عن المدركة فيكون الموجود بعده ادراكا و ان كان بلا كسب جديد و منها الادراك الذي هو بعد الجهل ويعبر عنه ايضا بالادراك المسبوق بالعدم و العلم يقال للادراك المجرد من هذين الاعتبارين بمعنى انه لم يعتبر فيه شيئ من هذين القيدين و بالنظر الى هذه المعاني الثلثة يقال الله تعالى عالم و لا يقال عارف اذ ليس ادراكه تعالى استدلاليا و لا مسبوقا بالعدم و لا قابلا للذهول و النسبة بين المعرفة و العلم بهذين المعنيين هي العموم مطلقا هكذا في حواشي المطول في تعريف علم المعاني وباقي النسب يظهر بادنى توجه و منها ما هو مصطلح الصوفية قال في مجمع السلوك المعرفة لغة العلم و عرفا العلم الذي تقدمه نكرة • و في عبارة الصوفية العلم الذي لا يقبل الشك اذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته ومعرفة الذات ان يعلم انه تعالى موجود واحد فرد و ذات و شيئ و قائم و لا يشبه شيئا و لا يشبهه و اما معرفة الصفات

فان يعرف الله تعالى حيّا عالما سميعا بصيرا مريدا متكلما الى غير ذلك من الصفات و انما لا تطلق المعرفة على الله تعالى لانها فى الاصل اسم لعلم كان بعد ان لم يكن وعلمه تعالى قديم * ثم المعرفة اما استدلالية و هو الاستدلال بالآيات على خالقها لان منهم من يرى الاشياء فيراه بالاشياء و هذه المعرفة على التحقيق انما تحصل لمن انكشف له شيئ من امور الغيب حتى استدل على الله تعالى بالآيات الظاهرة و الغائبة فمن اقتصر استدلاله بظاهر العالم دون باطنه ولم يستدل بالدليلين فتعطل استدلاله بالباطن و هي درجة العلماء الراسخين فى العلم و اما شهودية ضرورية و هو الاستدلال بذاصب الآيات على الآيات و هي درجة الصديقين و هم اصحاب المشاهدة قال بعض المشائخ رأيت الله قبل كل شيئ وهو عنوان الايقان و الاحسان فعرفوا كل شيئ به لا انهم عرفوه بشيئ اتهى * ويعرف من هذا ما في شرح القصيدة الفارضية من ان المعرفة اخص من العلم لانها تطلق على معنيين كل منهما نوع من العلم احدهما العلم بامر باطن يستدل عليه باثر ظاهر كما توسمت شخصا فعلمت باطن امره بعلامة ظاهرة منه و من ذلك ما خوطب به رسول الله صلى الله عليه و سلم في قوله تعالى فلعرفتهم بسيماهم و لتعرفنّهم في لحن القول و ثانيهما العلم بمشهود سبق به عهد كما رأيت شخصا رأيته قبل ذلك بمدة فعلمت انه ذلك المعهود فقلت عرفته بعد كذا سنة فهذه فالمعروف على الاول غائب و على الثاني شاهد و هل التفاوت البعيد بين عارف و عارف الا لبعد التفاوت بين المعرفتين ومن العارفين من ليس له طريق الى معرفة الله تعالى الا الاستدلال بفعله على صفته و بصفته على اسمه و باسمه على ذاته اولئك ينادون من مكان بعيد * و منهم من يحمله العناية الازلية متطوله الى حريم الشهود فيشهد المعروف تعالى جدّه بعد المشاهدة السابقة في معهد الستُ بربكم و يعرف به اسماءه و صفاته على عكس ما يعرفه العارف الاول فبين العارفين بون بيّن اذ الاول لغيبة معروفه كنائم يرى خيالا غير مطابق للواقع و الثاني لشهود معروفه كمستيقظ يرى مشهودا حقيقيا مطابقا للواقع انتهى كلامه * قال في مجمع السلوك اوحى الله تعالى لداود عليه السلام يا داود اتدري ما معرفتي قال لا قال حيوة القلب في مشاهدتي * و قال الواسطي المعرفة ما شاهدته حسّا و العلم ما شاهدته خبرا اي بخبر الانبياء عليهم السلام * و قال البعض المعرفة اسم لعلم تقدمه نكرة و غفلة و لهذا لا يصح اطلاقه على الله تعالى * و قال الشبلي اذا كنتَ بالله تعالى متعلقا لا باعمالك غير ناظر الى ما سواه فانت كامل المعرفة و قيل الرؤية في الآخرة كالمعرفة فى الدنيا كما انه تعالى يعرف فى الدنيا من غير ادراك كذلك يرى فى العقبى من غير ادراك لاتدركه الابصار و هو يدرك الابصار و قالوا من لم يعرف الله تعالى فالسكوت عليه حتم ومن عرف الله تعالى فالصمت له جزم و لذلك قيل من عرف الله كلّ لسانه و لا يعارضه ماقيل من عرف الله طال لسانه اذ المعنى من عرف الله بالذات كلّ لسانه ومن عرف الله بالصفات طال لسانه چه كسيكه در معرفت صفاتست ويرا مقام تلوين است و كسيكه در معرفت ذاتست مقام تمكين دارد

چون موسى عليه السلام در مقام تلوين بود زبان دراز كرده گفت ربّ ارني انظر اليک و جوابش لن تراني آمد و چون مصطفى عليه السلام در مقام تمكين بود زبان دراز نكرد و رؤيت لخواست لهذا برؤيت ممتاز آمد او يقال المعنى من عرف الله بمعرفته الشهودية الضرورية كلّ لسانه و من عرف الله بمعرفته الاستدلالية طال لسانه انتهى * و في خلاصة السلوك المعرفة ظهور الشيئ للنفس عن ثقة قال به عليّ بن عيسى و قال عبد الله بن يحيى اذا اراك الاضطراب عن مقام العلم بدوام الصحبة فهو معرفة * و قيل المعرفة احاطة العلم بالاشياء قال عليه الصلوة و السلام لو عرفتم الله حق معرفته لزال الجبال عن دعائكم قال ابو يزيد حقيقة المعرفة الحيوة بذكر الله و حقيقة الجهل الغفلة عن الله حكى ابو عليّ ثمرة المعرفة اذا ابتلي صبر و اذا اعطي النعم شكر و اذا اصابه المكروه رضي * و قال اهل الاشارات العارف من لا يشغله غافل طرفة عين قال الجنيد العارف الذي نطق الحق عن سره و هو ساكت * و قيل الذي ضاقت الدنيا عليه بسعتها * و قيل الناس على اربعة اصناف الثابت الذي يعمل للدرجات و المحبّ الذي يعمل للزلفى القربة و العارف الذي يعمل لرضاء ربه من غير حفظ لنفسه منه و منها ما هو مصطلح النحاة وهي اسم وضع لشيئ بعينه وقيل اسم وضع ليستعمل في شيئ بعينه ويقابلها النكرة اعلم ان التعريف عبارة عن جعل الذات مشارا بها الى خارج اشارة و ضعية و يقابلها التنكير و هو جعل الذات غير مشار بها الى خارج في الوضع و المراد بالذات المعنى المستقل بالمفهومية الذي يصلح ان يحكم عليه و به وهو معنى الاسم فقط فان معنى الفعل و الجملة لدخول النسبة فيه خارج عن تلك الصلاحية و كذا معنى الحرف ثم لا يخفى ان المشار به الى خارج انما هو اللفظ الدال على الذات و انما نسب اليها مجازا او اراد بالذات ما يدل عليها مجازا فالتعريف و التنكير من عوارض الذات اي من عوارض ما يكون مدلوله الذات فلا يجريان في غير الاسم فعلى هذا لو بدل الذات بالاسم لكان انسب و المراد بالخارج مقابل الذهن و انما قيل الى خارج لان كل اسم موضوع للدلالة على ما سبق في علم المخاطب بكون ذلك الاسم دالا عليه و من ثمه لا يحسن ان يخاطب بلسان الا من سبق معرفته بذلك اللسان فعلى هذا كل لفظ فهو اشارة الى ما ثبت في ذهن المخاطب ان ذلك اللفظ موضوع له فلو لم يقل الى خارج لدخل في الحد جميع الاسماء معارفها و نكراتها و توضيحه ان المعرفة يشار بها الى ما في الذهن من حيث حضوره فيه و لهذا قيل المعرفة يقصد بها معين عند السامع من حيث هو معين كانه اشارة اليه بذلك الاعتبار * و اما النكرة فيقصد بها التفات الذهن الى المعين من حيث ذاته و لا يلاحظ فيها تعيينه وان كان معينا في نفسه لكن بين مصاحبة التعيين و ملاحظته فرق جلي و لا شك في ان الامر الحاضر في الذهن وان كان امرا ذهنيا الا انه مع قيد الحضور في الذهن امر خارج عن الذهن لان الموجود في الذهن مجرد ذاته لا مع قيد الحضور فيه فالمراد بالخارج المعين من حيث هو معين و قد يقيد الخارج بالمختص و يجعل فائدته

الاعتراض من الضمائر العائدة الى ما لم يختص بشيئ قبله نحو ارجل قائم ابوه و نحو ربه رجلا و ربها نسمة و اخيه و يا لها قصة فان هذه الضمائر نكرات ان لم يسبق اختصاص المرجوع اليه بحكم و لو قلت رب رجل كريم و اخيه و رب شاة سوداء و سخلتها لم يجز لان الضمير معرفة لرجوعه الى نكرة مخصصة بالصفة وفيه بحث لانه ان كانت هذه الضمائر اشارة الى ما في الذهن من حيث حضوره فيه كان الظاهر كونها معرفة لانكرة و ان كانت اشارة اليه من حيث ذاته خرجت من قيد خارج فلم يحتج الى قيد مختص و ايضا معنى التعريف هو التعيين اي الاشارة الى معلوم حاضر في ذهن السامع من حيث هو معلوم و ان كان مبهما كما سبق و هذا المعنى موجود في الضمير العائد الى النكرة فلا وجه للحكم بكونه نكرة و ايضا اما اعتبر مجرد الاشارة الى الخارج فاعتبار التخصص الغير الواصل الى حد التعيين مستبعد جدا و لما كان الحق ادخال تلك الضمائر في المعارف لم نقيد الخارج بالمختص ٭ و انما قيل اشارة وضعية ليخرج عن الحد النكرات المعينة عند المخاطب نحو اتيت رجلا اذا علمه المتكلم بعينه اذ ليس في رجلا اشارة لا وضعا و لا استعمالا الى معين و يدخل في الحد تعريف الاعلام المشتركة اذ يشار بها الى معين بحسب الوضع فالمعرفة على هذا ما اشير به الى خارج اشارة وضعية و عند من قيد الخارج بالمختص هي ما اشير به الى خارج مختص اشارة وضعية و النكرة ما ليس كذلك ثم اعلم ان الجمهور على ان المعتبر في المعرفة التعيين عند الاستعمال دون الوضع فعرّفوا المعرفة بما وضع ليستعمل في شيئ بعينه اي متلبس بعينه اي في شيئ معين من حيث انه معين و حاصله الاشارة الى انه معهود و معلوم بوجه مّا و بهذا خرج النكرة لان معاني النكرات و ان اوجبت معلوميتها للسامع لكن ليس في اللفظ اشارة الى تلك المعلومية و لما اعتبر التعيين عند الاستعمال دخل في الحد المضمرات و المبهمات و سائر المعارف فان لفظ انا لا يستعمل الا في الاشخاص المعينة اذ لا يصح ان يقال انا و يراد به متكلم لا بعينه و ليست موضوعة لواحد منها و الا لكانت في غيره مجازا و لا لكل واحد منها و الا لكانت مشتركة موضوعة اوضاعا بعدد الافراد و ايضا لاقدرة على وضعها لامور متعينة لايمكن ضبطها و ملاحظتها حين الوضع فوجب ان تكون موضوعة لمفهوم كلي شامل لكل الافراد و يكون الغرض من وضعها له استعمالها في افراده المعينة دونه فما سوى العلم معارف استعمالية لا وضعية فالشيئ المذكور في التعريف اعم مما وضع اللفظ المستعمل فيه له كالاعلام و مما وضع لما يصدق عليه كما في سائر المعارف و هذا هو الذي اختاره المحقق التفتازاني و قال في التلويح بانه الاحسن وذهب بعض المتاخرين الى ان المعتبر التعيين عند الوضع و عرفوها بما وضع لشيئ بعينه فالموضوع له لابد ان يكون معينا سواء كان الوضع خاصا كما في العلم او عاما كما في غيره من المعارف و لا يلزم المجاز و لا الاشتراك و تعدد الاوضاع و يرد على قولهم لاقدرة على وضعها لامور الخ انه كيف صح منكم اشتراط ان لا يستعمل الا في واحد معين من طائفة من المعينات فيما ضبطتم المستعمل فيه يمكن ان يضبط الموضوع له و يوضع له و لو صح ما ذكرتموه لكانت انت ولنا و هذا مجازات

لا يتحقق لها الا لا تستعمل فيما وضعت هي لها من المفهومات الكلية بل لا يصح استعمالها فيها اصلا و هذا مستبعد جدا كيف لا و لو كانت كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز الحقيقة و لما احتيج في نفي الاستلزام ان يتمسك في ذلك بامثلة نادرة و هذا هو الذي اختاره السيد السند و صاحب الاطول و غيرهما و قالوا بانه هو الحق الحقيق بالتحقيق و يجيء لذلك توضيح في لفظ الوضع هذا كله خلاصة ما في المطول و حواشيه و الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه اعلم ان المعارف بحسب الاستقراء ست المضمرات و الاعلام و المبهمات و ما عرف باللام و ما عرف بالنداء و المضاف الى احدى هذه الخمسة و لم يذكر المتقدمون ما عرف بالنداء لرجوعه الى ذي اللام اذ اصل يا رجل يا ايها الرجل و يذكرهها المعرف باللام و الاضافة فاقول اشتهر فيما بينهم ان لام التعريف يكون للعهد الخارجي و لتعريف الجنس و للعهد الذهني و للاستغراق و كذلك المعرف بالاضافة و ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد و الجنس لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل و جعلوه اربعة اقسام توضيحا و تسهيلا و جعلوا تعريف الاستغراق من اقسام تعريف الجنس و اختلفوا في المعهود الذهني فبعضهم جعله من اقسام العهد الخارجي و قال اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل الفرد على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد و يسمى المعهود خارجيا او ذهنيا و الى هذا ذهب صاحب التوضيح كما صرح به الفاضل الچلپي في حاشية التلويح في بيان الفاظ العموم و الى هذا يشير ايضا ما وقع في الاتقان حيث قال التعريف باللام نوعان عهدية و جنسية و كل منهما ثلثة اقسام فالعهدية اما ان يكون مصحوبها معهودا ذكريا نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول و ضابطته ان يسدّ الضمير مسدها مع مصحوبها او معهودا ذهنيا نحو اذ هما في الغار او معهودا حضوريا نحو اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتي قال ابن عصفور و كذا كل ما وقع بعد اسم الاشارة نحو جاءني هذا الرجل و بعد ايّ في النداء نحو يا ايها الرجل او اذا الفجائية نحو خرجت فاذا الاسد او في اسم الزمان الحاضر نحو الآن انتهى نظرك و الجنسية اما لاستغراق الافراد و هي التي يخلفها لفظ كل حقيقة نحو خلق الانسان ضعيفا و من دلائلها صحة الاستثناء من مدخولها نحو ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا او وصفه بالجمع نحو او الطفل الذين لم يظهروا و اما لاستغراق خصائص الافراد و هي التي يخلفها لفظ كل مجازا نحو ذلك الكتاب اي الكتاب الكامل في الهداية الجامع لصفات جميع الكتب المنزلة و خصائصها و اما لتعريف الماهية و الحقيقة و الجنس و هي التي لا يخلفها كل لا حقيقة و لا مجازا نحو جعلنا من الماء كل شيء حيّا و مثل هذا في المغني ايضا ٭ و بعضهم جعله اي المعهود الذهني من اقسام الجنس و لذا حقق صاحب المفتاح ان لام التعريف للاشارة الى تعيين حصة من مفهوم مدخوله او تعيين نفس المفهوم و العهد الذهني و الاستغراق من اقسام لام تعريف الجنس واعلم ان معنى التعريف مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي معلوم حاضر في الذهن فلا فرق بين

لام الجنس ولام العهد في الحقيقة اذ كل منهما اشارة الى معهود فاينه ان المعهود في احدهما جنس وفي الآخر حصة منه لتسمية احدهما بلام الجنس و الآخر بلام العهد اصطلاح عائد الى معروض اللعيين اي التعريف لا الى التعيين نفسه ولهذا قال ائمة الاصول حقيقة التعريف العهد لا غير و الى هذا اشار السكاكي و اختار في اللام ان معناها العهد اي الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي معلوم حاضر في ذهن السامع واذا كانت اللام موضوعة لمعنى العهد مطلقا اي سواء كان الحاضر ماهية او حصة منها كان تعريف الحقيقة قسما من العهد كما ان ما سموه تعريف عهد قسم آخر منه و هذا كلام حق هكذا يستفاد من المطول و حواشي المطول و بهذا ظهر فساد ما في بعض شروح المغني ان الالف واللام عند السكاكي انما هي لتعريف العهد الذهني خاصة و اما الجنسية و الاستغراقية والعهدية خارجيا فكلها داخلة في العهد الذهني انتهى و اعلم ايضا انه اذا دخلت اللام على اسم الجنس فاما ان يشار بها الى حصة معينة منه فردا كان او افرادا مذكورة تحقيقا او تقديرا و يسمى لام العهد الخارجي و الاول و هو ما كان مذكورا تحقيقا بان يذكر سابقا في كلامك او كلام غيرك صريحا او غير صريح هو العهد التحقيقي و الثاني و هو ما كان مذكورا تقديرا بان يكون معلوما حقيقة او ادعاء لغرض و هو العهد التقديري و اما ان يشار بها الى الجنس نفسه و حينئذ اما ان يقصد الجنس من حيث هو كما في التعريفات وفي نحو قولنا الرجل خير من المرأة ويسمى لام الحقيقة و الطبيعة و اما ان يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة له في ضمنها فاما في جميعها كما في المقام الخطابي و هو الاستغراق او في بعضها و هو المعهود الذهني فان قلت هلا جعلت العهد الخارجي كالذهني راجعا الى الجنس قلت لان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده بل يحتاج فيه الى معرفة اخرى ثم الظاهر ان الاسم في المعهود الخارجي له وضع آخر بازاء خصوصية كل معهود و مثله يسمى وضعا عاما ولا حاجة الى ذلك في العهد الذهني والاستغراق والتعريف الجنسي اذا جعل اسماء الاجناس موضوعة للماهيات من حيث هي هذا خلاصة ما قال عضد الملة في الفوائد الغياثية وهذا صريح في ان لام الحقيقة ولام الطبيعة بمعنى واحد وهو قسم من لام الجنس مقابل للعهد الذهني والاستغراق والمفهوم من المطول والايضاح ان لام الجنس و لام الحقيقة بمعنى واحد كذا في الاطول * فائدة * توهم لام الجنس تشير الى نفس الحقيقة معناه ان لام الجنس تشير الى مطلق المفهوم اي مفهوم المسمى سواء كان حقيقيا او مجازيا فانها كما تدخل على الحقيقة تدخل على المجاز ايضا كقولك الاسد الذي يرمي خير من الاسد المفترس وسواء اقتصر الحكم على المفهوم او افضى صرفه الى الفرد وليس معناه انها تشير الى نفس المفهوم من غير زيادة كما توهم و الا لم يصح جعل العهد الذهني و الاستغراق داخلين تحته وقد تكون الاشارة الى نفس الحقيقة لدعوى اتحاده مع شيء و جعل منه قوله تعالى اولئك هم المفلحون و هو الذي قصده جار الله حيث قال ان معنى التعريف في المفلحون الدالة على ان المتقين

هم الذين ان جهلت صفة المفلحين و تحققوا بما هم فيه و تصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد و ما جبل اليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو وقد يشار بها الى تعيين الجنس من حيث انتسابه الى المسند اليه فيرجع التعيين الى الانتساب كما في بيت حسّان و والدك العبد اي المعروف بالعبودية فظهر ان تعريف الجنس ليس تعريفا لفظيا لا يحكم به الا بضبط احكام اللفظ من غير حظ المعنى فيه كما قال بعض محققي النحاة كل لام تعريف سوى لام العهد لا معنى للتعريف فيها فان الناظرين في المعاني لهم شرب آخر و لا يعتبرون التعريف اللفظي و لذلك تراهم طووا ذكر علم الجنس باقسامه في مقام التعرض للعلم و احكامه فلام الجنس تشير الى نفس الحقيقة باعتبار حضورها و تعينها و عهديتها في الذهن و لذا قال السكاكي لابد في تعريف الجنس من تنزيله منزلة المعهود بوجه من الوجوه الخطابية اما لكون ذلك الشيء محتاجا اليه على طريق التحقيق او على طريق التحكم فهو لذلك حاضر في الذهن او لانه عظيم الخطر معقود به الهمم لذلك على احد الطريقين او لانه لا يغيب عن الجنس على احد الطريقين و اما لانه جار على الالسن كثير الدور في الكلام على احد الطريقين فان قلت لم لم يجعل علم الجنس موضوعا بجوهره لما وضع له المعرف بلام الجنس قلت لان اعتبار التعين الذهني تكلف اذ ليس نظر ارباب وضع اللغة الا على الامور الخارجية و ذو اللام يدعو اليه لئلا يلغو اللام و لا داعي اليه في نحو اسامة كذا في الاطول * فائدة * الاستغراق مطلقا باللام كان او غيره ضربان حقيقي نحو عالم الغيب و الشهادة و عرفي نحو جمع الامير الصاغة اي صاغة بلده او مملكته * و فسر المحقق التفتازاني الحقيقي بالشمول لكل ما يتناوله اللفظ بحسب اللغة و كاد ان اعم من التناول بحسب المعنى المجازي او الحقيقي و العرفي بالشمول لما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف و العرف اذا اطلق يراد به العرف العام فيتجه انه يبقى الشمول شرعا و اصطلاحا واسطة و ان الظاهر لغوي و عرفي * و فسر في شرح المفتاح السيد السند ايضا الحقيقي بما كان شموله للافراد على سبيل الحقيقة بان لا يخرج فيه و العرفي مما يعد شمولا في عرف الناس و ان خرج عنه كثير من افراد المفهوم هذا و لا يخفى عليك ان انقسام الى الحقيقي و العرفي لا يخص الاستغراق بل هو تخصيص من غير مخصص ان المعرف باللام العهد الواحد منها يكون عرفيا و حقيقيا فنحو ادخل السوق عرفي اذ المراد سوق من اسواق البلد لا اسواق الدنيا بل الاشارة الى الحقيقة من حيث هي ايضا كذلك لانك ربما تقول في بلد البطيخ خير من العنب لان بطيخه خير من عنبه فالاشارة في كل من البطيخ و العنب الى جنس خاص منهما بمعونة العرف و لذا قد يعكس ذلك في بلد آخر وهذه دقيقة قد ابدعها السكاكي و اتخذها من جاء بعده مذهبا و الحق ان لا استغراق الا حقيقيا و التصرف في امثال هذا المثال في الاسم المعرف حيث خص ببعض مفهومه بقرينة التعارف فاريد بالصاغة بعض الصاغتين و ادخل اللام فاستفيد العموم كذا في الاطول * فائدة *

الفرق بين المعرف بلام الحقيقة و الطبيعة و بين اسماء الاجناس التي ليست فيها دلالة على البعضية و الكلية نحو رجعى و ذكرى و نحوهما من المصادر التي ليس فيها القصد الا الى الحقيقة المتحدة بالاجماع هو ان المعرف بلام الحقيقة يقصد فيه الاشارة الى الحقيقة باعتبار حضورها في الذهن و ليس اسماء الاجناس المذكورة كذلك و الفرق بينه و بين علم الجنس هو ان علم الجنس يدل بجوهرة على حضور الماهية في الذهن بخلاف المعرف باللام فانه يدل على الحضور بالآلة و مثل هذا الفرق بين المعهود الخارجي و علم الشخص و ايضا المعرف باللام كثيرا لا يدل على المعهود بشخصه بخلاف علم الشخص و الفرق بين المعرف بلام الاستغراق و بين كلّ مضافا الى النكرة ان المعرف مستعمل في الماهية بخلاف كل مضافا الى النكرة و ايضا في المعرف باللام اشارة الى حضورها في الذهن دون كلّ مضافا الى النكرة هكذا في المطول و ابى القاسم و الفرق بين المعهود الذهني و بين النكرة هو ان النكرة تفيد ان ذلك الاسم بعض من جملة الحقيقة نحو ادخل سوقا سواء كانت موضوعة للحقيقة مع وحدة او كانت موضوعة للحقيقة المتحدة لانها مع التنوين تفيد الماهية مع وحدة لا بعينها فاطلاقها على الواحد حقيقة بخلاف المعرف باللام نحو ادخل السوق فان المراد به نفس الحقيقة و البعضية مستفادة من القرينة فان الدخول افاد ان الحقيقة المتحدة المرادة بالمعرف باللام متحدة مع معهود فاطلاقه على الواحد مجاز و بالجملة قولك ادخل سوقا ياتي لواحد من حاق اللفظ فالنكرة اقوى في الاتيان لواحد و لذا قالوا المعهود الذهني في المعنى كالنكرة و ان كان في اللفظ معرفة صرفة لوجود اللام و عدم التنوين و لذا يجري عليه احكام المعارف تارة من وقوعه مبتدأ وذا حال و وصفا للمعرفة و نحو ذلك و احكام النكرات تارة اخرى كتوصيفه بالجملة في قول الشاعر ٭ ع ٭ و لقد امرّ على اللئيم يسبّني ٭ و في قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ٭ هذا حاصل ما في الاطول لكن في المطول ان اطلاق المعرف بلام الحقيقة و كذا علم الجنس على الواحد حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له و الفرق بين المعرف و النكرة ان ارادة البعض في النكرة بنفس اللفظ و في المعرف بالقرينة و اعترض عليه بان الموضوع له الماهية المطلقة و المستعمل فيه هو الماهية المخلوطة و لا شك في تغايرهما فينبغي ان يكون مجازا و اجيب بان الموضوع له هو الماهية لا بشرط شيء و هي تتحقق في ضمن المخلوطة فالمستعمل فيه ليس الا الماهية لا بشرط شيء و الفرد المنتشر انما فهم من القرينة و انما سمي معهودا باعتبار مطابقته للماهية المعهودة فله عهد بهذا الاعتبار فسمي معهودا ذهنيا قال صاحب الاطول لا يخفى ان المعرف في مقام الاستغراق ايضا كالنكرة لانه ياتي للموحدات من غير اشارة الى تعيينها غايته انه متحد مع الماهية المعهودة كالمعهود الذهني و المعرف بلام الحقيقة من المصادر كالنكرة منها في المعنى فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بهذا القسم و يمكن ان يقال يراد ان هذا في المعنى كالنكرة في اعتبار البلغاء و ليس غيره كذلك و لذا لم يعامل معه معاملة النكرة و نظرهم في هذا التخصيص

مقصود لان مناط الافادة و هو الفرد في هذا القسم مبهم فلم يعتدّ بتعيين تعلق بالمفهوم بخلاف ما اذا اريد جميع الافراد فانها لتعينها بالعموم نائبة مناب المتعين * فائدة * اعلم ان التعريف باللام و النداء و بالاضافة جاء لمدلول اللفظ من الخارج و اما تعريف باقى المعارف فمن جوهر اللفظ و لوضعه للامر الماخوذ مع التعين و ما ذكره السيد السند ناقلا عن الرضي ان تعريف الموصول و اسم الاشارة و الضمير من الخارج كالمعرف باللام و النداء و الاضافة و الانحصار الى الخمسة بحسب تفاوت ما يستفاد منه مزيف لان الخارج فى الموصول و نظيريه قرينة المراد من اللفظ لا الاشارة الى تعينه كما قال و لان تفاوت مايستفاد منه ازيد من الخمسة كذا فى الاطول *

العارف انت عارف بما سبق *

المعروف له معان منها ما سبق و منها ما ذكر في شرح نصاب الصبيان قال معروف در اصطلاح لفظي كه بهردو زبان عربي و عجمي موضوع باشد بي تغييرى چون مكه و مدينه و اكثر اسماء مواضع و اوديه و اعلام ازين قسم است چنانچه درآخر صراح مذكور است اما آنچه از مختصر ابن حاجب و شروحش مستفاد ميكردد اين نوع داخل معرب است و اتفاق لغتين بعيد است و اعلام موضوع نيست درلغت و ازينجاست كه اعلام را ازقسم حقيقت و مجازخارج گويند و منها ما هو مصطلح النحاة و يقال له المعلوم ايضا و يقابله المجهول و يجيئ في لفظ الفعل في فصل اللام من باب الفاء و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو قسم من المقبول مقابل للمنكر قالوا المعروف حديث رواه الضعيف مخالفا لمن هو اضعف منه و الحديث الذي رواه اضعف مخالفا لمن هو ضعيف يسمى منكرا فراوي المعروف ضعيف و كذا راوى المنكر الا ان الضعف فيه اكثر هكذا في مقدمة شرح المشكوة و منهم من لم يشترط فى المنكر قيد المخالفة و قال من فحش غلطه او كثرت غفلته اوظهر فسقه فحديثه منكر كذا في شرح النخبة و قال القسطلاني المنكر هو الذي لا يعرف متنه من غير جهة راويه و لا متابع له فيه و لا شاهد انتهى فلم يعتبر قيد المخالفة و لا الضعف و قال ابن الصلاح الصحيح التفصيل فما خالف فيه المنفرد من هو احفظ و اضبط فشاذ مردود و ان لم يخالف بل روى شيئا لم يروه غيره و هو عدل ضابط فصحيح او غير ضابط و لا يبعد عن درجة الضابط فحسن و ان بعد فشاذ منكر كذا ذكر القسطلاني و يطلق عندهم على ما يقابل المجهول ايضا كما مر في فصل اللام من باب الجيم *

التعريف عند اهل العربية هو جعل الذات مشارا بها الى خارج اشارة وضعية و يقابلها التنكير و قد سبق في لفظ المعرفة * وعند المنطقيين و المتكلمين هو الطريق الموصل الى المطلوب التصوري و يسمى معرفا بكسر الراء المشددة وقولا شارحا ايضا و يسمى حدا ايضا عند الاصوليين و اهل العربية كما سبق في لفظ الحد وبذلك المطلوب التصوري يسمى معرفا بفتح الراء المشددة و محدودا و الطريق ما يمكن التوصل

فيه بتصحيح النظر الى المطلوب كما مر ايضا وبالجملة فالمعرف ما يكتسب به التصور فخرج ما يحصل بطريق الحدس و ما يحصل من الملزومات البينة من العلم باللوازم فان الاكتساب انما هو بالنظر قال المنطقيون لابد في المعرف من مميز فان كان المميز ذاتيا سمي المعرف حدا و ان كان عرضيا سمي المعرف رسما و اذا اجتمع المميزان سمي رسما اكمل من الحد و كل من الحد و الرسم ان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه و بين غيره المسمى بالجنس القريب فتام و الا فناقص فالمركب من الجنس و الفصل القريبين حد تام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان و المركب من الخاصة و الجنس القريب رسم تام كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان و التعريف بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد حد ناقص و التعريف بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الرسم رسم ناقص اعلم ان التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد و الفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور و الجهل كالظلمة هو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف و بين المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة التمييز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في اقسام المعرف الحقيقي و الا لم يصح التعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة و لما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر لكون الجزئي اول المدركات شاع في مخاطبات المتعلمين التعريف به و اعلم ايضا ان التعريف يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما التعريف الحقيقي و هو الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات و هو الذي ذكر سابقا و هو ينقسم الى قسمين الاول ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج سواء كانت موجودة او لا و يسمى تعريفا بحسب الاسم و تعريفا اسميا فاذا علم مفهوم الجنس مثلا اجمالا و اريد تصوره بوجه اكمل فان قصد نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حدا له اسميا و ان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسما له اسميا و الثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة اي معلومة الوجود في الخارج بقرينة المقابلة و يسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما ثم الظاهر من عباراتهم ان المعتبر في كونه تعريفا بحسب الاسم او بحسب الحقيقة الوجود الخارجي فالامور الاعتبارية التي لها حقائق في نفس الامر كالوجود و الوجوب و الامكان يكون لها تعريفات بحسب الاسم فقط لكن لا شبهة في ان لها حقائق في نفس الامر و الفاظها يجوز ان تكون موضوعة بازائها و ان تكون موضوعة بازاء لوازمها فيكون لها تعريفات بحسب الاسم و بحسب الحقيقة اما حدودا او رسوما كالحقائق الخارجية فالصواب عدم التخصيص بالموجودات الخارجية و ان يراد بالوجود في الخارج الوجود في نفس الامر وبه صرح المحقق التفتازاني في التلويح فعلى هذا الماهيات الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة بخلاف الماهيات الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمعدومات و المفهومات المصطلحة فانها تعرف بحسب الاسم لا بحسب

الحقيقة و ثانيهما التعريف اللفظي و هو الذي يقصد به الاشارة الى صورة حاصلة و تعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فمعنى قولنا الغضنفر الاسد انّ ما وضع له الغضنفر هو ما وضع له الاسد فالمستفاد منه تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني و العلم بوضعه له فمآله الى التصديق اي التصديق بالوضع فهو في الحقيقة من مطالب هل المركبة و ان كان يسأل عنه بما نظرا الى استلزامه لاحضار المعنى بعد العلم بالوضع فيقال ما الغضنفر و هو طريقة اهل اللغة و خارج عن المعرف الحقيقي و اقسامه المذكورة فان التعريف الحقيقي ما يكون تصوره سببا لتصور شيء آخر و اما لم يكن في التعريف اللفظي المغايرة الا من حيث اللفظ لا يتحقق ههنا تصوران متغايران بالذات او بالاعتبار فضلا عن كون احدهما سببا للآخر و ما قيل من ان المفهوم من حيث انه مدلول اللفظ الاول مغائر لنفسه من حيث انه مدلول اللفظ الثاني فبالحيثية الثانية سبب و بالحيثية الاولى مسبب ففيه ان المفاد من التعريف اللفظي احضار ذات مفهوم اللفظ الاول بتوسط اللفظ الثاني لا احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الاول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الثاني فظهر من هذا فساد ما ذهب اليه المحقق التفتازاني من ان التعريف اللفظي من المطالب التصورية و بالنظر الى هذا ذهب صاحب السلم الى ان الاشتراك بين المعنيين معنوي حيث قال معرف الشيء ما يحمل عليه تصورا و تحصيلا او تفسيرا و الثاني اللفظي و الاول الحقيقي ففيه تحصيل صورة غير حاصلة فان علم وجودها فهو بحسب الحقيقة و الا فبحسب الاسم ثم قال التعريف اللفظي من المطالب التصورية فانه جواب ما و كلمـــا هو جواب ما فهو تصور الا ترى اذا قلنا الغضنفر موجود فقال المخاطب ما الغضنفر فسره بالاسد فليس هناك حكم و هكذا ذكر المحقق الدواني حيث قال و انت خبير بانه اذا كان الغرض منه معرفة حال اللفظ و انه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية و اما اذا كان الغرض منه تصوير معنى اللفظ اي احضاره فليس كذلك كما اذا قلنا الغضنفر موجود فلم يفهم السامع منه معنى فنفسرناه بالاسد فيحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية انتهى و فيه ان هذا التفسير لاحضار صورة حاصلة المحكم عليه بموجود و ليس كل ما يفيد احضار صورة حاصلة تعريفا لفظيا و الا لكان جميع الالفاظ المعلومة اوضاعها تعريفات لفظية لكونها مفيدة لاحضار صورة حاصلة بل هو اي التعريف اللفظي ما يفيد احضار صورة حاصلة و يعلم بان اللفظ موضوع بازائها كقولنا الغضنفر الاسد على انه يرد على قوله فنفسرناه بالاسد ليحصل معناه انه ان اراد به ان التفسير يفيد حصول المعنى ابتداء فممنوع و ان اراد انه يفيده بتوسط افادته العلم بانه موضوع فمسلم لكن حينئذ يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع و حصول المعنى بتبعه فتدبر * **فائدة** * من حق التعريف اللفظي ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم توجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله و يجري في الحروف و الافعال ايضا * **فائدة** * يجب معرفة المعرِّف قبل معرفة المعرَّف قبلية

زمانية و ذاتية فان كونه طريقا لتلك المعرفة يثبت القبلية الزمانية و كونه سببا لها يثبت القبلية الذاتية فيكون غير المعرّف و يكون ايضا اجلى منه و لابد ان يساويه في العموم و الخصوص ليحصل به التمييز اذ لولاه لدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا اومن وجه فلم يكن مانعا مطردا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص اما مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا و منعكسا و هذا مذهب المتاخرين و اما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره و منه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره و صرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم و جوزوا الرسم بالاعم و الاخص و ايّد ذلك بان المعرف لابد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار كما يقتضيه تعريفهم للمعرف بما يستلزم معرفته معرفته فان المعرفة تقتضي التمييز في الجملة و اما التمييز عن جميعها فليس بشرط لان التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيئ اما ذاتي او عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان اورسما * فائدة * كل من قسمي التعريف الحقيقي لا يتجه عليه منع لان المتصدّي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم عليه بكونه حيوانا ناطقا و الا لكان مصدقا لا مصورا بل بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد و المحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال للكاتب لا اسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لانسلم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له و نحو ذلك فان هذه الدعاوي صادرة عنه ضمنا و قابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في المفهومات الحقيقية و ان سهل في المفهومات الاعتبارية و كذا لايتجه على الحد النقض و المعارضة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق و اريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته لمولانا عبد الحكيم * فائدة * يحترز في التعريف عن الالفاظ الغريبة الوحشية و عن المشترك و المجاز بلا قرينة ظاهرة و بالجملة نعني كل لفظ غيرظاهر الدلالة على المقصود * فائدة * المركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما او ناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اصلا اذ لاجزء له فان تركب عنهما اي عن المركب و البسيط غيرهما و لا يكون ذلك الغير بديهي التصور حدّ بهما و الا فلا اذ لم يقعا جزأ للشيئ و كل متصور كسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة لازمة بيّنة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم و الا فلا فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته و الا فالناقص ثم انه يقدم في التعريف الاعم ثم المشهور ان الشخص لا يحد بل طريق ادراكه الحواس انما الحد للكليات المرتسمة في العقل دون الجزئيات المنطبعة في الآلات لان معرفة الشخص لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة و نحوها و الحد لا يفيد ذلك اذ غايته الحد التام

وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول ان الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين في العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير هكذا في العضدي وحواشيه *

العطف بالفتح وسكون الطاء المهملة في اللغة الامالة * وعند النحاة يطلق على المعنى المصدري وهو ان يميل المعطوف الى المعطوف عليه في الاعراب او الحكم كما وقع في المكمل وعلى المعطوف وهو مشترك بين معنيين الاول العطف بالحرف ويسمى عطف النسق بفتح النون والسين ايضا لكونه مع متبوعه على نسق واحد وهو تابع يقصد مع متبوعه متوسطا بينهما احدى الحروف العشرة وهي الواو والفاء وثم وحتى واو واما وام ولا وبل ولكن وقد يجيء الا ايضا على قلة كما في المغني والمراد بكون المتبوع مقصودا ان لا يذكر لتوطية ذكر التابع فخرج جميع التوابع اما غير البدل فلعدم كونه مقصودا واما البدل فلكونه مقصودا دون المتبوع ولا يخرج المعطوف بلا وبل ولكن وام واما او لعدم كون متبوعه مذكورا توطية وقيد التوسط لزيادة التوضيح لان الحد تام بدونه جمعا ومنعا هكذا في شروح الكافية الا انهم زادوا قيد النسبة فانهم قالوا هو تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه لانهم ارادوا تعريف نوع منه وهو عطف الاسم على الاسم واما نحن فاردنا تعريفه بحيث يشتمل غيره ايضا كعطف الجملة على الجملة التي لا محل لها من الاعراب لظهور ان التابع هناك غير مقصود بالنسبة مع متبوعه اذ لا نسبة هناك مع المتبوع كما وقع في الهداد **التقسيم** في المغني العطف ثلثة اقسام الاول العطف على اللفظ وهو الاصل نحو ليس زيد بقائم ولا قاعد بالجر وشرطه امكان توجه العامل الى المعطوف فلا يجوز في نحو ماجاءني من امرأة ولا زيد الا الرفع عطفا على الموضع لان من الزائدة لا تعمل في المعارف والثاني العطف على المحل ويسمى بالعطف على الموضع ايضا نحو ليس زيد بقائم ولا قاعدا بالنصب وله عند المحققين شروط ثلثة اولها امكان ظهور ذلك المحل في الفصيح الا ترى انه يجوز في ليس زيد بقائم ان تسقط الباء فتنصب وعلى هذا فلا يجوز مررت بزيد وعمروا خلافا لابن جني لانه يجوز مررت زيدا ثانيها ان يكون الموضع بحق الاصالة فلا يجوز هذا ضارب زيدا واخيه خلافا للبغداديين لان الوصف المستوفي بشروط العمل الاصل اعماله لا الاضافة ثالثها وجود المحرز اي الطالب لذلك المحل خلافا للكوفيين وبعض البصريين ولذا امتنع ان زيدا وعمرو قائمان وذلك لان الطالب لرفع زيد هو الابتداء اي التجرد عن العوامل اللفظية وقد زال بدخول ان ومن الغريب قول ابي حيان ان من شرط العطف على الموضع ان يكون للمعطوف عليه لفظ وموضع فجعل صورة المسئلة شرطا لها ثم انه اسقط الشرط الاول ولابد منه الثالث العطف على التوهم ويسمى في القرآن العطف على المعنى نحو ليس زيد قائما ولا قاعد بالخفض على توهم دخول الباء في الخبر

و شرط جوازه صحة دخول ذلک العامل المتوهم و شرط حسنه كثرة دخوله هنالک كما في المثال المذكور ويقع هذا في المجرور كما عرفت و في المجزوم نحو لولا اخّرتني الى اجل قريب فاصّدّق و اكن لان معنى لولا اخّرتني فاصّدق و معنى ان اخّرتني اصّدق واحد و في المنصوب نحو قام القـــوم غير زيد و عمروا بالنصب فان غير زيد في موضع الا زيدا قال سيبويه ان من الناس من يغلطون فيقولون انهم اجمعون ذاهبون وانك و زيد ذاهبان و ذلک ان معناه معنى الابتداء و مراده بالغلط ما عبّر عنه غيره بالتوهم و في المنصوب اسمـا نحو قوله تعالى و من وراء اسحٰق يعقوب فيمن فتح الباء كانه قيل وهبنا له اسحٰق و من وراء اسحٰق يعقوب و فعلا كقرأة بعضهم ودّوا لو تدهن فيدهنوا حملا على معنى ودّوا ان تدهن و في المركبات كما قيل في قوله تعالى او كالذي مرّ على قرية انه على معنى ارأيت كالذي حاجّ او كالذي مرّ انتهى ما في المغني * فائدة * عطف الاسمية على الفعلية و بالعكس فيه ثلثة مذاهب الجواز مطلقا و المنع مطلقا و الجواز في الواو فقط * فائدة * عطف الخبر على الانشاء و بالعكس منعه البيانيون و ابن مالک و ابن عصفور و نقله عن الاكثرين و اجازه الصفار و جماعة و وفّق الشيخ بهاء الدين السبكي بينهما وحاصله ان اهل البيان متفقون على المنع بلاغة و اكثر النحاة قائلون بجوازه لغة كذا في المغني وشرحه و في الارشاد عطف الفعل على الاسم جائز و يجوز عكسه و عطف الجملة على المفرد و يجوز عكسه و عطف الماضي على المضارع و عكسه ايضا و يحتاج كل الى تاويل بالوفاق * فائدة * عطف القصة على القصة هو ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت المناسبة اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون تلک الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط ان يكون المعطوف و المعطوف عليه جملا متعددة * و قد يراد بها عطف حاصل مضمون احدهما على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى الانشائية و الخبرية هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في الخطبة فقوله تعالى فان لم تفعلوا و لن تفعلوا الى قوله و بشّر المؤمنين ليس من باب عطف الجملة على الجملة بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض الى جمل اخرى مسوقة لغرض آخر و المقصود بالعطف المجموع و يجوز ان يراد به عطف الحاصل على الحاصل يعني انه ليس المعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه بل المعتمد بالعطف هو الجملة من حيث انها وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على الجملة من حيث انها وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد و الازهاق و بشّر عمروا بالعفو و الاطلاق ثم هذا المثال يمكن ان يجعل من عطف قصة على قصة بالمعنى الاول و ان لم يكن فيه جمل بل جملتان بان يقال فيه عطف قصة عمرو الدالة على احسن حالة على قصة زيد الدالة على اسوء حاله لكنه اقتصر من القصتين على ما هو العمدة فيهما اذ يفهم منه الباقي منهما فكانه قال زيد يعاقب بالقيد و الازهاق فما اسوء حاله و ما اخسره الى غير ذلک و بشر عمروا بالعفو و الاطلاق

فما احصن حاله و ما ازينه هكذا في المطول و حواشيه في باب الوصل و الفصل * فائدة * عطف التلقين و هو ان يلقن المخاطب المتكلم بالعطف كما تقول اكرمك فيقول المخاطب و زيدا اي قل و زيدا ايضا و على هذا قوله تعالى قال و من ذريتي بعد قوله اني جاعلك للناس اماما اي قل و من ذريتي قيل عليه تلقين القائل يقتضي ان يقال و من ذريتك و اجاب عنه جدي رحمة الله عليه في حاشيته على البيضاوي بان معنى عطف التلقين ان يقول المخاطب للمتكلم قل و هذا ايضا عطفا على ما قلت على وجه ينبغي لك لا على وجه قلت انا مثل ان تقول و من ذريتك لا ان تقول و من ذريتي و انما قال المخاطب و من ذريتي مناسبا لحاله * فائدة * عطف احد المترادفين على الآخر و يسمى بالعطف التفسيري ايضا انكر المبرد وقوعه في القرآن * و قيل المخلص في هذا ان يعتقد ان مجموع المترادفين يحصل معنى لا يوجد عند انفرادهما فان التركيب يحدث امرا زائدا و اذا كانت كثرة الحروف تفيد زيادة المعنى فكذلك كثرة الالفاظ * و قد يعطف الشيء على نفسه تاكيدا كما في فتح الباري شرح صحيح البخاري * فائدة * عطف الخاص على العام للتنبيه على فضله حتى كانه ليس من جنس العام و سماه البعض بالتجريد كانه جرد من الجملة و افرد بالذكر تفصيلا و منه حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى * فائدة * عطف العام على الخاص انكر بعضهم وجوده فاخطأ و الفائدة فيه واضحة و هو التعميم و افراد الاول بالذكر اهتماما بشانه و منه ان صلوتي و نسكي و النسك العبادة فهو اعم كذا في الاتقان * فائدة * جمعوا على جواز العطف على معمولي عامل واحد نحو ان زيدا ذاهب و عمرا جالس و على معمولات عامل واحد نحو اعلم زيد عمرا بكرا جالسا و ابوبكر خالدا سعيدا منطلقا و اجمعوا على منع العطف على معمول اكثر من عاملين نحو ان زيدا ضارب ابوه لعمرو و اخاك غلامه بكر و اما معمولا عاملين مختلفين فان لم يكن احدهما جارا فقال ابن مالك هو ممتنع اجماعا نحو كان زيد آكلا طعامك عمرو و تمرك بكر و ليس كذلك بل نقل الفارسي الجواز مطلقا عن جماعة و قيل ان منهم الاخفش و ان كان احدهما جارا فان كان الجار مؤخرا نحو زيد في الدار و الحجرة عمرو او عمرو الحجرة فنقل المهدوي انه ممتنع اجماعا و ليس كذلك بل هو جائز عند من ذكرناه و ان كان الجار مقدما نحو في الدار زيد و الحجرة عمرو فالمشهور عن سيبويه المنع و به قال المبرد و ابن السراج و عن الاخفش الاجازة قال الكسائي و الفراء و الزجاج فصل قوم منهم الاعلم فقالوا ان ولي المخفوض العاطف كالمثال جاز لانه كذا سمع و لان فيه تعادل المتعاطفات و الا امتنع نحو في الدار زيد و عمرو الحجرة و الثاني عطف البيان و هو تابع يوضح امر المتبوع من الدال عليه لا على معنى فيه فبقيد الايضاح خرج التاكيد و البدل و عطف النسق لعدم كونها موضحة للمتبوع و بقولنا من الدال عليه اي على المتبوع لا على معنى فيه اي في المتبوع خرج الصفة فان الصفة تدل على معنى في المتبوع بخلاف عطف البيان فانه يدل على نفس المتبوع نحو اقسم بالله ابوحفص عمر و لا يلزم من ذلك ان يكون عطف البيان

اوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما على الانفراد فيصح ان يكون الاول اوضح من الثاني كذا في العباب و الفوائد الضيائية و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ التوضيح ايضا * فائدة * يفترق عطف البيان و البدل في امور ثمانية الاول ان العطف لا يكون مضمرا ولا تابعا لمضمر لانه في الجوامد نظير النعت في المشتق و اما البدل فيكون تابعا لضمير بالاتفاق نحو قوله تعالى ونرثه ما يقول و كذا يكون مضمرا تابعا لمضمر نحو رأيته اياه اولظاهر كرأيت زيدا اياه و خالف في ذلك ابن مالك و الصواب في الاول قول الكوفيين انه توكيد كما في قمت انت الثاني ان البيان لا يخالف متبوعه في تعريفه و تنكيره ولا يختلف النحاة في جواز ذلك في البدل نحو بالناصية ناصية كاذبة الثالث انه لا يكون جملة بخلاف البدل نحو قوله تعالى ما يقال لك الا ما قد قيل للرسل من قبلك ان ربك لذو مغفرة و ذو عقاب اليم و هو اصح الاقوال في عرفت زيدا ابوءمن هو الرابع انه لا يكون تابعا لجملة بخلاف البدل نحو قوله تعالى اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم اجرا الخامس انه لا يكون فعلا تابعا لفعل بخلاف البدل نحو قوله تعالى و من يفعل ذلك يلق آثاما يضاعف له العذاب السادس انه لا يكون بلفظ الاول و يجوز ذلك في البدل بشرط ان يكون مع الثاني زيادة بيان كقرأة يعقوب و ترى كل امة جاثية كل امة تدعى الى كتابها بنصب كل الثاني قاله ابن الطراوة و تبعه على ذلك ابن مالك و ابنه و حجتهم ان الشيئ لا يبيّن بنفسه و الحق جواز ذلك في عطف البيان ايضا السابع انه ليس في النية احلاله محل الاول بخلاف البدل فانه في حكم تكرير العامل ولذا تعين البدل في نحو انا الضارب الرجل زيد الثامن انه ليس في التقدير من جملة اخرى بخلاف البدل و لذا تعين البدل في نحو هند قام عمرو اخوها و نحو مررت برجل قام عمرو اخوه و نحو زيدا ضربت عمروا اخاه و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى المغني *

ايراد المعطوفات نزد بلغاء آنست كه چند لفظ در يك مصراع و يا يك بيت معطوف آرد مثاله * بيت * جمال و كمال و جلال تو باد * چو احسان و اكرام و جود تو دائم * كذا في جامع الصنائع *

العفة بالكسر و تشديد الفاء هي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور و الخمور كما مر في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة * و في مجمع السلوك العفة هو ترك الشهوات اي شهوات كل شيئ *

العفيفة كاللطيفة ذات لها صفة بها تغلب على الشهوة و حاصله امرأة ذات عفة و شرعا امرأة برئة عن الوطي الحرام و التهمة به و هذه هي التي يجب بقذفها اللعان كذا في جامع الرموز في فصل اللعان *

الاعتكاف هو افتعال من عكف اذا دام و عكفه حبسه فهو في اللغة اللبث و الدوام و في الشرع لبث رجل في مسجد جماعة او امرأة في بيتها بنيته اي بنية اللبث و المراد اللبث للعبادة على ان يكون الاضافة للعهد و لذا عرّف بانه مكث في مسجد بنية عبادة و المراد بمسجد الجماعة ما يقوم فيه

جماعة و لو مرة في يوم و عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يصح الا في ما تقوم خمس مرات و الصحيح انه يصح فيما اذن و اقيم * ثم الاعتكاف واجب في المنذور و سنة في العشر الاخير من رمضان و مستحب فيما سواه * و قيل هو سنة موكدة مطلقا و اما الصوم فشرط في الواجب لا المستحب و قيل للمستحب ايضا كذا في جامع الرموز و غيره *

العلف نزد صوفيه عبارتست از شهوات و آرزوهاي نفس كذا في بعض الرسائل *

العيافة بالكسر و فتح الياء التحتية از مرغ فال گرفتن يعني بذام او يا بآواز او يا بخاصيت او و اين حرام است و اگر اعتقاد كند كافر گردد كذا في كشف اللغات و قد سبق بيانها في لفظ الطيرة في فصل الراء من باب الطاء المهملتين *

فصل القاف * العتق بالفتح و سكون المثناة الفوقانية لغة الخروج عن الرق و كذا العتاق و العتاقة بالفتح و العتق بالكسر اسم منه كذا في جامع الرموز * و في الشرع قوة حكمية تظهر في حق الآدمي بانقطاع حق الاغيار عنه و حاصله الخروج عن المملوكية فمناسبته للمعنى اللغوي ظاهرة كذا في جامع الرموز و غيره *

الاعتاق لغة اثبات القوة و شرعا اثبات القوة الشرعية بازالة الملك او ازالة الملك مطلقا اي القوة التي بها يصير المعتق اهلا للشهادة و الولاية قادرا على التصرف في الاغيار و على دفع تصرف الاغيار عن نفسه لا مطلقا بل بازالة الملك الذي هو ضعف حكمي او ازالة الملك مطلقا اي غير مقيد بكونه ملكه و حاصله جعله غير مملوك لاحد فيخرج به البيع و الهبة و يلزم اثبات القوة الشرعية هكذا في الدرر و البرجندي *

العرق بفتح العين و الراء في اللغة خوي و هو فضلة مائية للدم خالطها صديد مواري مندفعة من المسام لحرارة جاذبة او لضعف الماسكة اولاستيلاء الطبيعة على مادة البدن او لمرض كما في البحارين * و يطلق العرق ايضا على شيئ يتخذ من الشراب او ثفله و دردية بطريق القرع و الانبيق *

عرق النسا بكسر العين و سكون الراء هو وجع من اوجاع المفاصل يبتدئ من مفصل الورك و ينزل الى خلف على الفخذ و يمتد الى الركبة و ربما يبلغ الكعب و النسا بالفتح و القصر اسم عرق مخصوص و هو وريد يمتد على الفخذ من الوحشي الى الكعب فالقياس ان يقال وجع النسا لكن العادة جرت بتسمية وجع النسا بعرق النسا و تقدير الكلام وجع العرق الذي هو النسا فالاضافة بيانية هكذا في شرح القانونچة و بحر الجواهر * و در وافيه گويد آنچه از سرين فرود آيد سوي پس شتالنگ و انگشت خورد آنرا عرق النسا گويند و نسا نام رگيست كه از سرين تا انگشت خورد فرود آمده *

العرق المدني هو ان يحدث على البدن بثرة فينتفخ ثم يتنفط ثم يتنقب فيخرج منها شيئ شبيه بالعرق لا يزال يطول و ربما كان له حركة كدودة تحت الجلد قال القرشي هذا في الحقيقة ليس بعرق و انما هو

حيوان يتولد في البدن كما يتولد باقي اصناف الدود وفارسية رشته *

العشق بالكسر و الفتح و سكون الشين المعجمة حده عند اهل السلوك بذل مالك وتحمّل ما عليك و قيل هو آخر مرتبة المحبة و المحبة اول درجة العشق كذا في خلاصة السلوك و قيل هو عبارة عن افراط المحبة و شدتها و قيل نار تقع في القلب فتحرق ما سوى المحبوب و قيل هو بحر البلاء و قيل هو احراق و قتل و بعده بعطـــاء الله تعالى حيٰوة لا فناء له و قيل جنون الٰهيّ رفض بنـــاء العقل و قيل قيام القلب مع المعشوق بلا واسطة * شيخ مينا ميفرمايد عشق ماخوذ است از عشقه و آن گياهيست كه برتنهٔ هر درختي كه به پيچد آنرا خشك سازد و خود تر و تازه باشد پس عشق بر هر تني كه در آيد غير محبوب را خشك كند و محو گرداند و آن تن را ضعيف سازد و دل و روح را منور گرداند كذا في مجمع السلوك و في الانسان الكامل في باب الارادة و في مقام العشق يرى العاشق معشوقه فلا يعرفه كما روي عن مجنون ليلى انها مرّت به ذات يوم فدعته اليها لتحدّثه فقال لها دعني عنك فاني مشغول عنك بليلى وهذا آخر مقامات الوصول و القرب فيها ينكر العارف معروفه فلا يبقى عارفا و لا معروفا و لا عاشقا و لا معشوقا ولا يبقى الا العشق وحده فالعشق هو الذات المحض الصرف الذي لا يدخل تحت رسم و لا اسم ولا نعت و لا وصف فالعشق في ابتداء ظهوره يفني العاشق حتى لا يبقى له اسم و لا وصف و لا رسم فاذا امتحق العاشق و طمس اخذ العشق في فناء المعشوق فلا يزال يفني منه الاسم ثم الوصف ثم الذات فلا يبقى عاشقا ولا معشوقا وحينئذ يظهر العشق بالصورتين و يتصف بالصفتين فيسمى بالعاشق و يسمى بالمعشوق * و در صحائف در صحيفهٔ نوزدهم گويد عشق كه عبارت است از افراط محبت پنج درجه دارد اول فقدان دل ومن ليس بمفقود القلب ليس بعاشق دوم تاسف عاشق درين مقام بى معشوق خويش هر دم از حيات متاسف بود سوم وجد چهارم بى صبري گويد * شعر * الصبر عنك مذموم عواقبه * والصبر في سائر الاشياء محمود * پنجم صبابت است عاشق درين مقام مدهوش بود و از غلبه عشق بى هوش * و در كشف اللغات گويد عشق جمعيت كمالات را گويند و اين جز حق را نبود و شيخ فخر الدين عراقي عشق را اشارت بذات احديت مطلقه كرده است و اختيار جماعهٔ متاخرين همين است و عاشق آنرا گويند كه اثر عقل درو نباشد و خبر از سر و پا ندارد و خواب و خور بر خود حرام گرداند زبان بذكر و دل بفكر و جان بمشاهده او مشغول دارد *

العلاقة بالفتح رابطهٔ باز بستن معني بمعني و بالكسر رابطهٔ بار بستن جسم بجسم كما في كنز اللغات فهي بالفتح يستعمل في المعاني و بالكسر في الامور المحسوسة كما قيل في بعض رسائل الاستعارة قال المولوي عبدالحكيم في حاشية شرح الشمسية العلاقة بالفتح في اصطلاح المنطقيين شيئ بسببه يستصحب شيئ شيئا استصحبه دعاه الى الصحبة كما في القاموس فالمعنى ان العلاقة شيئ بسببه يطلب الشيئ

الاول ان يكون الشيئ الثاني مصاحبا له وهي قد تكون موجبة و مقتضية لذلک الاستصحاب كما في القضايا الشرطية المتصلة اللزومية و قد لاتكون كما في الشرطيات المتصلة الاتفاقية فالعلاقة بين اللزوميات هي ما يقتضي الاتصال بين طرفيها في نفس الامر كالعلية و التضايف فالتضايف كقولنا ان كان زيد ابا عمرو كان عمرو ابنه واما العلية فبان يكون المقدم علة موجبة للتالي سواء كانت علة ناقصة او تامة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا له فان وجود المعلول يستلزم وجود العلة كقولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او يكونا معلولي علة واحدة لا كيف ما اتفق و الا لكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة للواجب تعالى بل لابد مع ذلک من اقتضاء تلک العلة ارتباط احدهما بالآخر بحيث يمتنع الانفكاک بينهما لئلايكون مجرد مصاحبة كما في معلولي العقل الاول اي الفلک الاول و العقل الثاني فانه لا تلازم و لا ارتباط بينهما بل مجرد مصاحبة و السر فيه انه موجب للواحد بجهة غير ما هو جهة ايجاب الآخر فلا يمتنع الانفكاک بينهما بخلاف قولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضيئ فان وجود النهار و اضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس وطلوع الشمس مقتض لعدم الانفكاک بينهما و العلاقة بين الاتفاقيات ما به مجرد المصاحبة و التوافق بين الطرفين من غير اقتضائه اياها اي تلک المصاحبة * و العلاقة بين الشرطيات المنفصلة العنادية هي ما يقتضي العناد بين طرفيها و في المنفصلات الاتفاقية هي ما لايقتضي العناد و التنافي بل مجرد ان يتفق في الواقع ان يكون بين طرفيها منافاة انتهى ما قال المولوي عبد الحكيم وعلاقة المجاز عندهم وعند الاصوليين و اهل العربية هي اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له اي تعلق ما للمعنى المجازي بالحقيقي اعم من ان يكون اتصالا في المجاورة او في غيرها والعمدة في حصر انواعها الاستقراء و يرتقي ما ذكره القوم الى خمسة و عشرين و ضبطه ابن الحاجب في خمسة الاولى الاشتراک في الشكل كالانسان للصورة المنقوشة على الجدار * الثانية الاشتراک في الوصف و يجب ان يكون الصفة ظاهرة لينتقل الذهن اليها فيفهم الآخر باعتبار ثبوتها له كاطلاق الاسد على الشجاع بخلاف اطلاق الاسد على الابخر * و الثالثة انه كان عليه مثل العبد للمعتق لانه كان عبدا * و الرابعة انه آئل اليه كالخمر للعصير لانه في المآل يصير خمرا * و الخامسة المجاورة مثل جري الميزاب و المراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول و كونهما في محل و كونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلک * وصاحب التوضيح ضبطه في تسعة الكون و الاول و الاستعداد والمقابلة و الجزئية و الحلول و السببية و الشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلک الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه و ان تاخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلک الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد و الا فان لم يكن بينهما لزوم و اتصال

في العقل بوجهما فلا علاقة و ان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن و هو المقابلة او مفضما الى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية و الكلية و الا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية له اعني المشابهة و الا فاللزوم اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر و هو الحالية و المحلية او سببا له و هو السببية و المسببية او شرطا له و هو الشرطية كذا في التلويح •

التعلق هو عند اهل العربية نسبة الفعل الى غير الفاعل و يجيئ في تعريف المتعدي في فصل الياء من هذا الباب • و عند المتكلمين هو الاضافة بين العالم و المعلوم و يجيئ في فصل الميم •

التعليق هو عند النحاة ابطال عمل افعال القلوب لفظا لا محلا وجوبا نحو علمت ا زيد عندك ام عمرو بخلاف الالغاء فانه ابطاله لفظا و محلا جوازا كذا في الموشح شرح الكافية و هكذا في الفوائد الضيائية وعند اهل البديع يطلق على قسم من التصريع كما مر في فصل العين من باب الصاد المهملة • و عند المحدثين حذف راو واحد او اكثر من اوائل اسناد الحديث فالحديث الذي حذف من اوائل اسناده راو واحد فاكثر يسمى معلقا كقول الشافعي رحمه الله مثلا قال نافع او قال ابن عمر او قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ما حذف من اواسط اسناده فقط فانه منقطع ولا ما حذف من اواخره فقط فانه مرسل كذا في خلاصة الخلاصة • وقد يحذف تمام الاسناد كما هو عادة المصنفين حيث يقول قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم و قد يحذف تمام الاسناد الا الصحابي او الا التابعي و الصحابي معا • و قد يحذف من حدثه و يضيفه الى من فوقه فان كان من فوقه شيخا لذلك المصنف فقد اختلف فيه هل يسمى تعليقا ام لا و الصحيح التفصيل فان عرف بالنص او الاستقراء ان فاعل ذلك مدلس فتدليس و الا فتعليق •

العمق بالضم و سكون الميم يطلق على معان الاول الامتداد الثالث المقاطع للواحد من الامتدادين الاولين اي الطول و العرض على زوايا و هو ثالث الابعاد الجسمية • الثاني الثخن مطلقا نازلا كان او صاعدا و يسمى بالجسم التعليمي ايضا و بهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق • الثالث الثخن النازل اي المقيد باعتبار نزوله و الصاعد حينئذ يسمى سمكا كما مر في لفظ الثخن • الرابع الامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهره و من ظهر ذوات الاربع الى الارض كذا في شرح المواقف في مبحث الكم •

المعانقة بالنون عند القراء هي المراقبة و قد عرفت في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

العنقاء بالفتح في اللغة سيمرغ و عند الصوفية كناية عن الهيولى زبواكه هيولى ديده نميشود چنانكه عنقاء كذا في كشف اللغات •

فصل اللام • العبادلة قد مر في لفظ العبد في فصل الدال المهملة •

العدالة بالفتح و تخفيف الدال في اللغة الاستقامة وعند اهل الشرع هي الانزجار عن محظورات دينية و هي متفاوتة و اقصاها ان يستقيم كما امر و هي لا توجد الا في النبي صلى الله عليه وآله و سلم

فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج و هو رجحان جهة الدين و العقل على الهوى و الشهوة فهذا التفسير عام شامل للمسلم و الكافر ايضا لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده و لهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد كافر عند طعن الخصم على مذهب ابي حنيفة رحمه الله نعم لا يشتمل الكافر اذا فسرت بانها الاتصاف بالبلوغ و الاسلام و العقل والسلامة من اسباب الفسق و نواقض المروة كما وقع في خلاصة الخلاصة • و قيل العدالة ان يجتنب عن الكبائر و لا يصرّ على الصغائر و يكون صلاحه اكثر من فساده و ان يستعمل الصدق و يجتنب عن الكذب ديانة و مروة و هذا لا يشتمل الكافر لان الكفر من اعظم الكبائر • و في العضدي العدالة محافظة دينيّة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى و المروة من غير بدعة فقولنا دينية ليخرج الكافر و قولنا على ملازمة التقوى و المروة ليخرج الفاسق و قولنا من غير بدعة ليخرج المبتدع و هذه لما كانت هيئة نفسية خفية فلا بد لها من علامات تتحقق بها و انما تتحقق باجتناب امور اربعة الكبائر و الاصرار على الصغائر و بعض الصغائر و هو ما يدل على خسّة النفس و دناءة الهمة كسرقة لقمة و التطفيف في الوزن بحبّة و كالاكل في الطريق و البول في الطريق و بعض المباح و هو ما يكون مثل ذلك كاللعب بالحمام و الاجتماع مع الاراذل في الحرف الدنيّة كالدباغة و الحجامة و الحياكة مما لا يليق به ذلك من غير ضرورة تحمله على ذلك انتهى • و في حاشية التفتازاني في كون البدعة مخلّة بالعدالة نظر و لهذا لم يتعرض له الامام و قال هي هيئة راسخة في النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى و المروة جميعا انتهى • و يقرب منه ما قيل هي ملكة في النفس تمنعها عن اقتران الكبائر و الاصرار على الصغائر و عن الرذائل المباحة و يقرب منه ايضا ما قال الحكماء هي التوسط بين الافراط و التفريط و هي مركبة من الحكمة و العفة والشجاعة و قد مر في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة • اعلم ان العدالة المعتبرة في رواية الحديث اعم من العدالة المعتبرة في الشهادة فانها تشتمل الحر و العبد بخلاف عدالة الشهادة فانها لا تشتمل العبد كذا في مقدمة شرح المشكوة • و اعلم ايضا انهم اختلفوا في تفسير عدالة الوصف اي العلة فقال الحنفية هي كونه بحيث يظهر تاثيره في جنس الحكم المعلل به في موضع آخر نصا او اجماعا فهي عندهم تثبت بالتاثير كذا ذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته و قال بعض اصحاب الشافعي هي كونه بحيث يخيل فهي عندهم تثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول و الصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة و المعارضة و قال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض فان لم يرده اصل مناقض ولا معارض صار معدلا و الا فلا هكذا يستفاد من المفيد شرح الحسامي و غيره •

العدل بالفتح و السكون عند اهل الشرع نعت من العدالة و يسمى عادلا ايضا و قد عرفت العدالة و عند الشيعة هو تنزيه الباري تعالى عن فعل القبيح و الاخلال بالواجب قالوا هو يفعل لغرض استلزام

لنفي الغرض العبث وهو قبيح وهو منزه عنه ويجب عليه اللطف ويجب عليه عوض الآلام الصادرة عنه اذ عدم الوجوب يستلزم القبح على ما بيّن في كتبهم * وعند النحاة هو خروج الاسم عن صيغته الاصلية تحقيقا او تقديرا الى صيغة اخرى كذا ذكر ابن الحاجب في الكافية فالعدل مصدر مبني للمجهول اي كون الاسم معدولا ولذا فسر بالخروج دون الاخراج والمراد بالخروج الخروج الحاصل بسبب الاخراج اي كونه مخرجا وبقيد الاسم خرج خروج الفعل اذ لا يسمى عدلا والمراد خروج مادة الاسم اذ لا يتصور خروج الكل اي الاسم الذي هو عبارة عن المادة والصيغة عن جزئه الذي هو الصيغة والمراد بالصيغة الصورة حقيقة او حكما بان تكون لازمة للكلمة كالصورة فان احد الامور الثلثة لازم لافعل التفضيل فكان الازم بمنزلة الصورة للكلمة فلا يخرج نحو أُخر فانه معدول عن الآخر او أُخر من بمعنى الجماعة وكذا سحر فانه معدول عن السحر لان الالف واللام في المفرد الذي صار علما بالغلبة لازمة له بمنزلة الصورة ولا يراد مطلق الصورة بل الصورة الاصلية اي التي يقتضي الاصل والقاعدة ان يكون ذلك الاسم عليها ثم المراد بالخروج الخروج النحوي اي ما يبحث عنه في النحو بدليل ان العدل من مصطلحات النحاة فخرج المشتقات كلها ولا يرد المصدر الميمي ايضا بل خرج التغيرات التصريفية باسرها قياسية او شاذة لكنه بقي الترخيم والتقدير ثم خرج الترخيم بقوله خروج مادة الاسم لانه تغير المادة لا خروجها عن الصيغة وخرج التقدير ونحوه لعدم دخول المقدر في الصيغة فلا يصدق عليه خروجه عن صيغته الاصلية او المراد الخروج التصريفي لا لمعنى ولا لتخفيف فلا يرد التغيرات التصريفية باسرها قياسية او شاذة وكذلك الترخيم والتصغير ونحوهما * واما نحو يوم الجمعة في صمت يوم الجمعة فليس بمعدول لعدم كون في داخلة في الصيغة لجواز الفصل بالحرف الزائد بخلاف لام التعريف ولا متضمن لان معنى في يفهم بتقديرها لا بنفس قوله يوم الجمعة ونحو رجل متضمن للحرف لا معدول واخر معدول لا متضمن وامس معدول ومتضمن لدخول اللام في الصيغة وبقاء معنى التعريف بعد العدل فبين العدل والتضمن عموم من وجه ثم انا نعلم قطعا انهم لما وجدوا ثلث ومثلث وأُخر وجمع وعمر غير منصرفات ولم يجدوا فيها سببا ظاهرا غير الوصفية او العلمية احتاجوا الى اعتبار سبب آخر ولم يصلح للاعتبار الا العدل فاعتبروه وجعلوها غير منصرفات للعدل وسبب آخر ولكن لابد في اعتبار العدل من امرين احدهما وجود اصل الاسم المعدول وثانيهما اعتبار اخراجه عن ذلك الاصل اذ لا تتحقق الفرعية بدون اعتبار ذلك الاخراج ففي بعض تلك الامثلة يوجد دليل غير منع الصرف على وجود الاصل المعدول عنه فوجوده محقق بلا شك وفي بعضها لا دليل يوجد عليه الا منع الصرف فيفرض له اصل ليتحقق العدل باخراجه عن ذلك الاصل فانقسم العدل الى التحقيقي والتقديري فقوله تحقيقا معناه خروجا كائنا عن اصل محقق يدل عليه دليل غير منع الصرف وقوله تقديرا معناه خروجا كائنا عن اصل مقدر مفروض يكون الداعي الى تقديره منع الصرف لا غير فاشار بهذا القول الى تقسيم العدل الى هذين القسمين وليس هذا القول داخلا في التعريف مثال التحقيقي ثلث و

مثلث و الدليل على ان اصلهما ثلثة ثلثة عدلا عنه هو ان في معناهما تكرارا دون لفظهما و الاصل انه اذا كان المعنى مكررا كان اللفظ ايضا مكررا كما في جاءني القوم ثلثة ثلثة و مثال التقديري عمر و زفر عدلا عن عامر وزافر فانهما لما وُجدا غير منصرفين و لم يوجد سبب منع صرفهما ظاهرا الا العلمية اعتبر العدل و لما كان اعتباره موقوفا على وجود اصل و لم يكن فيهما دليل على وجوده غير منع الصرف قدّر انّ اصلهما عامر و زافر هكذا يستفاد من شروح الكافية *

المعدول هو عند النحاة الاسم المخرج عن صيغته الاصلية كما عرفت في العدل *

المعدولة عند الشعراء هي حرف عطل وحرف عطل آنست كه در وزن درنيايد و ليكن نبشته شود چنانكه واو خود و خورد و هاى چه و كه وسه كما وقع في جامع الصنائع * وعند المنطقيين قضية حملية موضوعها او محمولها عدمي او كلاهما عدميان وتسمى مغيرة وغير محصلة ايضا و المراد بالعدمي ما يكون السلب جزءا من مفهومه والاولى اي ما يكون موضوعه عدميا معدولة الموضوع نحو اللاحيّ جماد و الثانية معدولة المحمول نحو الجماد لا عالم و الثالثة معدولة الطرفين نحو اللاحيّ لا عالم و هذا اولى مما قيل العدمي ما يكون حرف السلب جزءا من طرف لعدم شموله للفظ غير وكذا لا يشتمل المعدولة المعقولة نحو زيد اعمى فانها معدولة من حيث المعنى لا من حيث اللفظ و لشموله لنحو اللاجماد حي اذا سمي باللاجماد شخص فانها محصلة و ان كان حرف السلب جزءا منه بخلاف ما اذا فسر العدمي بما يكون السلب جزءا من مفهومه فانه يشتمل الصورتين الاوليين و لا يشتمل الصورة الثالثة و لا يرد سالبة المحمول لان السلب فيها ليس جزءا لشيء من طرفيها بل خارجا عنهما و يقابل المعدولة المحصّلة و هي قضية حملية موضوعها و محمولها كلاهما وجوديان نحو زيد قائم و كلّ منهما موجبة وسالبة - و قيل الحملية التي موضوعها و محمولها وجوديان ان كانت موجبة سميت محصلة و ان كانت سالبة سميت بسيطة و العبرة في ايجاب القضية و سلبها بايقاع النسبة و رفعها لا بطرفيهما فمتى كانت النسبة واقعة كانت القضية موجبة و ان كان طرفاها عدميين و متى كانت مرفوعة كانت سالبة و ان كان طرفاها وجوديين و الفرق بين الموجبة المعدولة و السالبة المحصلة ان القضية ان كانت ثلاثية و تقدمت الرابطة على حرف السلب كانت موجبة معدولة و ان تاخرت كانت سالبة محصّلة و ان كانت ثنائية فلا فارق الا النية او الاصطلاح على تخصيص بعض الالفاظ بالايجاب المعدول و بعضها بالسلب المحصل كتخصيص لفظ غير بالعدول و ليس للسلب * وقيل الفرق بين الايجاب المعدول و السلب المحصل ان الايجاب المعدول عدم شيء عما من شانه انْ يكون له ذلك الشيء وقت الحكم و السلب المحصّل عدم شيء عما ليس من شانه ذلك الشيء في ذلك الوقت فعدم اللحية عن الطفل سلب و عن غيره ايجاب * و منهم من فسر باعم من هذا و قال الايجاب المعدول عدم شيء عما من شانه ذلك الشيء في الجملة سواء كان وقت الحكم او قبله او بعده و السلب المحصل عدم شيء عما ليس من

شانه ذلك الشيئ اصلا فعدم اللحية عن الطفل ايجاب و عن المرأة سلب * ومنهم من فسّره باعم منه و قال الايجاب المعدول عدم شيئ عما من شانه او شان نوعه او جنسه القريب ان يتصف بذلك الشيئ فعدم اللحية عن الحمار ايجاب و عن الشجر سلب * و منهم من بلغ الغاية في التعميم و قال الايجاب المعدول عدم شيئ عما من شانه او شان نوعه او جنسه القريب او البعيد ان يكون له ذلك الشيئ فعدم اللحية عن الشجر ايجاب و عدم الموضوع للجوهر سلب اذ ليس ذلك من شانه و لا من شان نوعه و لا جنسه اذ لا جنس له هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و حاشية الحاشية الجلالية و غيرهما *

الاعتدال هو عند اهل العروض الزحاف الذي يقع في جميع البيت كما مر في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة في لفظ الزحاف * واعتدال المزاج عند الاطباء مع اقسامه يجيئ في لفظ المزاج في فصل الجيم من باب الميم * و الاعتدال الربيعي و الخريفي مر ذكرهما في بيان دائرة البروج في فصل الراء من باب الدال المهملتين *

المعتدل بكسر الدال المهملة عند الشعراء هو البيت الذي يستوفي دائرة كما سبق في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الباء الموحدة وعند المحاسبين هو العدد المساوي و قد سبق في فصل الدال المهملة *

المتعادلان من الاعداد المتساويان وقد يطلق على عددين يكون مجموع اجزاء احدهما المفردة مساويا لمجموع اجزاء الآخر منهما وقد سبق في فصل الدال من هذا الباب *

التعديل في اللغة التسوية و تعديل الاركان عند اهل الشرع تسكين الجوارح في الركوع و السجود و القومة و الجلسة قدر تسبيحة و يطلق على كلّ فانه صار كاسم جنس كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة * والتعديل عند الرياضيين يطلق على معان منها ما ذكره بعض المحاسبين كما مر في لفظ الجبر في فصل الراء المهملة من باب الجيم و لفظ الرد في فصل الدال من باب الراء المهملتين ومنها التعديل الاول و يسمى بالاختلاف الاول ايضا لانه اول تفاوت وجد و يسمى بالتعديل المفرد ايضا لانفراده عن غيره بخلاف التعديل الثاني فانه مخلوط بالاول هذا عند اهل الهيئة واهل العمل منهم اي اصحاب الزيجات يسمّونه بالتعديل الثاني لتاخّره بحسب العمل عن التعديل الثالث الذي يسمّونه تعديلا اولا وهو قوس بين الوسط والتقويم قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني هذا في الشمس و القمر صحيح واما في المتحيرة فما بين الوسط المعدل و التقويم هو التعديل الاول واما ما بين الوسط الغير المعدل و التقويم فلا يسمى عندهم باسم فالظاهر انه اراد المصنف بالوسط الوسط المعدل اي المعدل بالتعديل الثالث * و زاوية التعديل وقد تسمى بالتعديل ايضا كما يستفاد من شرح التذكرة للعلي البرجندي هي الحادثة على مركز العالم بين خطين خارجين منه احدهما وسطي و الآخر تقويمي وهذا هو قول المحققين منهم و مقدار هذه الزاوية هو قوس التعديل لان مقدار الزاوية قوس فيما بين ضلعيها موترة لها من دائرة مركزها راس الزاوية وهذا هو الحق * و قيل القوس

الواقعة من فلك البروج بين طرفي الخطين اي الخط الخارج من مركز الخارج و الخط الخارج من مركز العالم المارين بمركز الشمس المنتهيين الى دائرة البروج هي تعديل الشمس و لما كان الخطان المذكوران متقاطعين عند مركز الشمس كان هناك زاويتان متقابلتان متساويتان احدٰيهما فوق مركز الشمس و تسمى زاوية تعديلية و الاخرى تحت مركز الشمس و تسمى ايضا بزاوية تعديلية لكونها مساوية للاولى و هذا القول ليس بصحيح و ان شئت وجهه فارجع الى كتب علم الهيئة اعلم ان الشمس اذا كانت صاعدة اي متوجهة من الحضيض الى الاوج يزاد هذا التعديل على وسطها فالمجموع هو التقويم و اذا كانت هابطة اي متوجهة من الاوج الى الحضيض ينقص هذا التعديل من الوسط فالباقي هو التقويم وليس في الشمس سوى هذا تعديل آخر * و اما الخمسة المتحيرة فيزاد فيها التعديل على الوسط اذا كانت هابطة وينقص عنه اذا كانت صاعدة فالمجموع او الباقي هو التقويم و الحال في القمر بالعكس و دلائل هذه المقدمات تطلب من كتب الهيئة و غاية هذا التعديل بقدر نصف قطر التدوير و منها التعديل الثاني و يسمى بالاختلاف الثاني ايضا و هو القوس المذكورة اي التعديل الاول باعتبار اختلافها في الرؤية صغرا و كبرا بحسب بعد مركز التدوير عن مركز العالم و قربه منه و ذلك لان مركز التدوير اذا كان في حضيض الحامل فنصف قطره بسبب قربه من مركز العالم يرى اكبر و اذا كان في اوج الحامل فنصف قطره بسبب بعده عنه يرى اصغر فلذلك تختلف القوس المذكورة وهذا الاختلاف يلحق الاختلاف الاول بقدر ذلك الاختلاف في نصف القطر فينقص منه اذا كان مركز التدوير ابعد من البعد الاوسط و يزاد عليه اذا كان اقرب منه و يكون بعد ذلك اي بعد نقصانه عن الاختلاف الاول او زيادته عليه تابعا له اي للاختلاف الاول في الزيادة و النقصان على الوسط و هذا عند من وضع مراكز تداوير المتحيرة في البعد الاوسط و استخرج الاختلاف الاول منها فيه فان الاختلاف الثاني فيها قد يكون بحسب البعد الابعد فيكون ناقصا عن الاختلاف الاول و قد يكون بحسب البعد الاقرب فيكون زائدا عليه * و اما عند من وضع مراكز تداويرها في الاوج و استخرج الاختلاف الاول منها فيه فلا محالة يزيد الاختلاف الثاني دائما على الاول و هكذا الحال في القمر فان اختلاف الاول للقمر انما وضع في الاوج الذي هو البعد الابعد ثم ان ما حصل من زيادة الاختلاف الثاني على الاول او ما بقي بعد نقصه منه يسمى تعديلا معدلا اعلم ان هذا الاختلاف في المتحيرة يسمى ايضا اختلاف البعد الابعد و الاقرب لاشتماله عليهما فهو اما على سبيل التغليب و اما على انه اختلاف بعد هو ابعد من البعد الاوسط او اقرب منه و هذا بخلاف ما في القمر فانه يسمى اختلاف البعد الاقرب فقط اما لتغليب اقرب الابعاد اعني الحضيضية على سائرها و اما لانه اختلاف بعد هو اقرب من البعد الاوجي و قيل غاية الاختلاف الثاني اختلاف البعد الاقرب و هو الموافق لما ذهب اليه صاحب المجسطي و من تبعه من اصحاب الزيجات من تسمية الاختلاف الثاني عند كون مركز التدوير في الحضيض باختلاف البعد

الاقرب و قد يسمونها بالاختلاف المطلق ايضا هذا • و قد قيل ان اهل الهيئة يسمون الاختلاف الثاني مطلقاً سواء كان مركز التدوير في الحضيض او لم يكن اختلاف البعد الاقرب لما دل البرهان على وجوده و ان لم يعرفوا مقداره و اما اهل العمل اي اصحاب الزيجات فيسمون الاختلاف الثاني عند كون مركز التدوير في الحضيض اختلاف البعد الاقرب لانه معلوم عندهم موضوع في الجدول و اما في سائر المنازل فهو غير معلوم لهم و لا بموضوع في الجدول لجزء جزء الا غايته فانها مستخرجة لسهولة تظهر في العمل فلهذا لم يسموه في سائر المنازل باسم و توضيح السهولة التي ذكرناها انهم استخرجوا الاختلافات الثانية لنقطة التماس بحسب كون مركز التدوير في الابعاد المختلفة و نقلوها الى اجزاء يكون الاختلاف الثاني لنقطة التماس عند كون مركز التدوير في الحضيض اعني غاية الاختلاف الثاني لنقطة التماس بتلك الاجزاء ستين دقيقة و سموها دقائق الحضيض ووضعوها بازاء اجزاء المركز كما انهم وضعوا الاختلاف الاول و غاية الاختلاف الثاني لاجزاء التدوير معا بازاء اجزاء الخاصة المعدلة و قد تقرر ان نسبة غاية الاختلاف الثاني لنقطة التماس الى غاية الاختلاف الثاني لجزء مفروض كنسبة الاختلاف الثاني لنقطة التماس عند كون التدوير في بعد غير الحضيض اعني كنسبة دقائق الحضيض الى الاختلاف الثاني لذلك الجزء في ذلك البعد و لما كان المقدم في النسبة الاولى واحدا اعني ستين دقيقة و قسمة المضروب عليه و عدمها سواء فبقاعدة الاربعة المتناسبة اذا ضرب غاية الاختلاف الثاني للجزء المفروض في دقائق الحضيض و هما معلومان من الجدول و يكون الحاصل الاختلاف الثاني لذلك الجزء بحسب البعد المفروض فيحصل بهذا العمل الاختلافات الثانية لاجزاء التدوير بحسب كونها في الابعاد المختلفة من غير ان يحتاج الى وضع جميعها في الجدول * فائدة * قد فسر صاحب التذكرة و شارحوها الاختلاف الاول و الثاني بالزاوية الحاصلة عند مركز العالم لا بالقوس و الامر في ذلك سهل فان الزوايا انما تتقدر بالقسي الموترة لها فيجوز ان يفسر الاختلاف الاول بقوس بين الوسط و التقويم و ان يفسر بزاوية حادثة على مركز العالم بين خطين الخ فان المآل واحد كما لا يخفى • فائدة • هذا الاختلاف هو الاختلاف الاول بعينه في الحقيقة سواء كان مركز التدوير في البعد الابعد او لم يكن الا انهم لما ارادوا وضع التعديل في الجدول فرضوا مركز التدوير في بعد معيـــن و استخرجوا مقادير زوايا التعديل بحسب ذلك البعـــد و وضعوها في جدول و استخرجوا ايضا تفـــاوت التعديلات بحسب و قوع مركز التدوير في ابعاد آخر بقاعدة مذكورة سابقا و يجمعون هذا التفاوت مع التعديل المذكور او ينقصونه منه ليحصل التعديل بحسب ما هو الواقع في البعد المفروض ففرض بطليموس و من تابعه مركز التدوير القمري ثابتا في الاوج وسموا تلك الزوايا عند كونه في الاوج بالاختلاف الاول و الزيادات عليها في سائر المنازل بالاختلافات الثانية • و بعض اصحاب الزيجات فرض مركز تدويره ثابتا في الحضيض و استخرج مقادير الزوايا و يسمى النقصانات عنها في سائر المنازل بالاختلافات الثانية • و بعضهم فرضه ثابتا في البعد الاوسط ويسمى الزيادات

في النصف الحضيضي و النقصانات في النصف الاوجي بالاختلافات الثانية ولا مشاحة في الاصطلاحات و الغرض من جميع ذلك تسهيل الامر على اهل العمـــل و الا فالاختلاف بحسب الواقع واحد و الايق بعلم الهيئة انما هو ذكر هذا الاختلاف و اما تشقيصه الى الاختلاف الاول و الثاني فلائق بكتب العمل اي الزيجات كما لا يخفى لكن جميع اهل الهيئة ذكروا هذين الاختلافين هكذا ذكر العلي البرجنـــدي في شرح التذكرة و حاشية الجغميني ومنها التعديل الثالث و يسمى بالاختلاف الثالث ايضا و اهل العمل يسمونه بالتعديل الاول سواء كان في القمر او في غيره لتقدمه على الاولين بحسب العمـــل كذا في شرح التذكرة و هو يطلق على معنيين احدهما تعديل المركز لتعديله به و الثاني تعديل الخاصة لتعديلها به ويسمى ايضا فضل ما بين الخاصتين كذا في شرح التذكرة ايضا فتعديل المركز هو قوس من الممثـــل في المتحيرة و من المائل في القمر محصورة بين طرف خط وسطي و خط المركز المعدل اي المخرج من مركز العالم المار بمركز التدوير الى الممثل او المائل و تعديل الخاصة هو قوس من منطقة التدوير بين الذروة المرئية والوسطية * و توضيح ذلك انه اذا اخرج خطان احدهما من مركز العالم الى مركز التدوير و الآخر من مركز معدل المسير اليه فبعد اخراجهما يحصل عند مركز التدوير اربع زوايا اثنتان منها حادتان متساويتان فالتي في جانب الفوق يعتبر مقدارها من منطقة التدوير و هو قوس منها ما بين الذروتين من الجانب الاقرب و تسمى تعديل الخاصة و التي في جانب السفل يعتبر مقدارها من منطقة الممثل و ذلك بان يخرج من مركز العالم خط مواز للخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير و يخرجان الى سطح الممثل فالقوس الواقعة من الممثل بين طرفي هذين الخطين من الجانب الاقرب هي مقدار تلك الزاوية و تسمى تعديل المركز فاذا كان مركز التدوير في النصف الهابط كانت الزاوية الحاصلة عند مركز معدل المسير من الخيطين من احدهما الى الاوج و الآخر الى مركز التدوير اعظم من الزاوية الحاصلة عند مركز العالم بقدر تعديل المركز و في النصف الصاعد الامر بالعكس فلذلك ينقص عن المـــركز اي عن مركز التدوير في النصف الهابط و يزاد عليه في النصف الصاعد ليحصل المركز المعدل ثم نقول ان تقاطع الخط المار بمركز التدوير مع اعلى منطقته كان اقرب الى الاوج ان كان خارجا عن مركز العالم و ابعد عنه ان كان خارجا عن مركز معدل المسير فان كان مركز التدوير هابطا يزاد عليه تعديل الخاصة على الخاصة الوسطية التي هي معلومة في كل حال لان حركات التداوير معلومة لكونها على وتيرة واحدة و في النصف الآخر ينقص منها لتحصل الخاصة المعدلة المسماة بالخاصة المرئية التي بها يعلم التعديل الاول و الثاني * و لما كان ما بين الذروتين في المتحيرة مساويا لما بين الخط الوسطي و خط المركز المعدل لتساوي الزاويتين الحادتين الحاصلتين عند مركز التدوير من اخراج هذين الخطين كما عرفت لم يحتج في استخراج تقويمها الى تعديل ازيد من الثلثة اي تعديل المركز و التعديل الاول و الثاني وكان تعديل المركز و الخاصة فيها واحدا * و لما كان خط الوسط و خط المركز

المعدل في القمر ينطبق احدهما على الآخر ابدا لكون حركة تدوير القمر متشابهة حول مركز العالم لم يحتج في القمر الى تعديل المركز بل الى تعديل الخاصة و التعديلين الاولين هكذا يستفاد من تصانيف عبد العلي البرجندي و كانه لهذا التساوي و الانطباق قال صاحب التذكرة في بيان التعديل الثالث للقمر و يسمى هذا التعديل تعديل الخاصة و قال في بيان التعديل الثالث للمتحيرة ويسمى هذا التعديل تعديل المركز والخاصة و قال شارحه اي العلي البرجندي انما سمي بتعديل المركز و الخاصة لتعديلهما به * فائدة * حال هذا التعديل في القمر في زيادته على الخاصة الوسطية و نقصه منها كحال المتحيرة لان حركة اعلى تدوير القمر و ان كانت مخالفة لحركة اعالي تداوير المتحيرة لكن مركز معدل المسير في المتحيرة فوق مركز العالم و نقطة المحاذاة في القمر تحت مركز العالم بالنسبة الى الاوج و منها تعديل النقـــل و هو التفاوت بين بعد موضعي القمر من منطقتي الممثل و المائل عن العقدتين و يسمى الاختلاف الرابع ايضا و اهل العمل يسمونه التعديل الثالث ايضا و ذلك لانهم سموا الاختلاف الثالث و الاول بالتعديل الاول و التعديل الثاني فسموا هذا بالتعديل الثالث و يعتبر ذلك التفاوت اذا اريد تحويل موضعه اي موضع القمر من المائل الى موضعه من الممثل وقلما يحتاج الى عكسه و لهذا اي لكون الاحتياج الى عكسه قليلا يسمى هذا التحويل في كتب العمل نقل القمر من المائل الى البروج هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • وقال في حاشية الجغميني توضيحه ان وسط القمر ماخوذ من منطقة المائل لانه اذا اخذ ذلك من منطقة البروج لا يكون متشابها و ان اتحد مركزا هما لاختلاف منطقتيهما فاذا مرت دائرة عرض بمركز التدوير تقاطع منطقة البروج على قوائم فيحدث من قوس العرض و من القوسين الكائنتين من المائل و الممثل اللتين مبدأهما العقدة و منتهاهما دائرة العرض المذكورة مثلث زاوية تقاطع العرضية مع الممثل فيه قائمة و زاوية تقاطعها مع المائل حادة فالقوس من المائل التي هي الوسط اعظم من القوس التي هي من الممثـــل اعني التقويم و التفاوت بينهما يسمى تعديل النقل اذ به ينقل مقدار القوس من المائل الى القوس من الممثل فان كان الوسط من الربع الاول و الثالث اعني مؤخرا عن احدى العقدتين ينقص تعديل النقل منه و ان كان من الربعين الآخرين يزاد عليـــه لتحصل القوس من الممثل و هذا التفـــاوت ليس شيئا واحدا دائما بل اذا صار مركز التدوير الى بعد ثمن من العقدة تقريبا صار هذا التفاوت في الغاية و بعد ذلك يتناقص الى ان يبلغ مركز التدوير الى منتصف ما بين العقدتين و حينئذ ينعدم التفاوت و قال في شرح التذكرة اعلم انه ذكر المحقق الشريف تبعا لصاحب التحفة ان تعديل النقل هو القوس الواقعة من الممثل بين تقاطعي الممثل مع الدائرتين المارتين بمركز القمر احدهما تمر بقطبي الممثل و الاخرى بقطبي المائل و هو سهو و منها تعديل النهار و هو قوس بين مطالع جزء من اجزاء فلك البروج بخط الاستواء و بين مطالعه بالبلد و ذلك لان لاجزاء فلك البروج مطالع في خط الاستواء و كذا لها مطالع في

الآفاق المائلة و بين المطالعين تفاوت و هذا التفاوت يسمى تعديل النهار و تعديل نهار نقطة الانقلاب يسمى بتعديل النهار الكلي اعلم ان قوس فضل مطالع الاستواء على مطالع البلد و قوس فضل مغارب البلد على مغارب الاستواء في الآفاق الشمالية متساويتان فاذا زيدتا على نهار الاستواء حصل نهار البلد و اذا نقصتا عن نهار البلد كان الباقي نهار الاستواء و كذا الحال في الآفاق الجنوبية الا ان الامر فيها على عكس ذلك في الزيادة و النقصان كما يظهر بادنى تامل فتعديل النهار في الحقيقة هو مجموع القوسين لا احدهما التي هي قوس فضل المطالع على المطالع لكن القوم اطلقوا تعديل النهار عليها اذ بها يعرف التعديل و توضيحه يطلب من شرح الملخص للسيد السند و منها تعديل الايام بلياليها و هو التفاوت بين اليوم الحقيقي و اليوم الوسطي كما يجيء في فصل الميم من باب الياء المثناة التحتانية و منها اسم عمل مخصوص يعلم به التعديلات و غيرها المجهولة اي غير المسطورة في جداول الزيجات • در سراج الاستخراج گوید اگر از جدول تعدیل حصهٔ تعدیل عددي خواهند كه در سطر عدد موجود نباشد دو عدد متوالي در سطر عدد بجویند بر وجهي كه عدد اول كمتر از عدد مطلوب الحصه بود و دوم بیشتر پس تفاضل میان دو حصه عدد آن دو عدد بگیرند و در تفاضل میان عدد اقل و عدد مفروض ضرب كنند و حاصل را بر تفاضل میان هر دو عدد قسمت كنند و خارج قسمت را بر حصهٔ عدد اقل افزایند تا مطلوب حاصل شود و این عمل را تعدیل خوانند و اگر حصه معلوم باشد و عدد آن مجهول دو حصهٔ متوالي طلبم یكي از عدد معلوم كمتر باشد و دیگري بیشتر پس تفاضل ما بین هر دو عدد را در تفاضل میان حصهٔ مقدم و حصهٔ معلوم ضرب كنم و حاصل را بر تفاضل كه نهاده باشد میان هر دو حصه معلوم قسمت كنم و خارج را بر عدد اقل افزایم تا عدد مجهول معلوم گردد و این عمل را تقویس گویند چراكه ازین عمل قوس آن حصه معلوم شود و این طریق در استخراج طوالع از مطالع بكار آید انتهى • و قریبست باین عمل عمل تعدیل كه در اسطرلاب میكنند و مبني هر دو عمل بر اربعهٔ متناسبه است و تحقیق این عمل از بیست باب و شرح آن معلوم باید كرد •

المعدَّل بفتح الدال المشددة عند اهل الهيئة هو ما وقع فيه التعديل يقال وسط معدل و تعديل معدل و خاصة معدلة •

والمعدِّل بكسر الدال المشددة يطلق عندهم على منطقة الفلك الاعظم و يسمى معدل النهار و الفلك المستقيم ايضا كما مر في لفظ الدائرة في فصل الراء من باب الدال المهملتين • و معدل المسير عندهم هو الدائرة التي تتشابه حركات المتحيرة بالقياس اليها بيانه ان مركز كرة اذا كان متحركا على محيط دائرة حركة بسيطة غير مختلفة فلابد هناك من امور ثلثة الاول تساوي ابعاد مركز تلك الكرة عن مركز تلك الدائرة و الثاني تشابه الحركة حول مركز تلك الدائرة على معنى ان المتحرك بتلك الحركة يقطع في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط تلك الدائرة و تحدث عند مركزها زوايا متساوية و الثالث محاذاة قطر من اقطار الكرة

المتحركة بمركز الدائرة بان يكون ذلك القطر دائما منطبقا على الخط الخارج من مركز الدائرة الواصل الى محيط تلك الكرة بعد مروره بمركزها كانّ ذلك الخط يدير الكرة حول مركز الدائرة فنقول مراكز تداوير المتحيرة و القمر متحركة على مناطق الحوامل و ابعاد تلك المراكز عن مراكز الحوامل متساوية دائما و اما محاذاة القطر و تشابه الحركة فليس شيئ منهما بالقياس الى مراكز الحوامل فان مراكز التداوير اذا كانت على الاوج او الحضيض فهناك إقطار منها تنطبق على الخط المار بمركز العالم و الحامل و التدوير و هذه الاقطار لا تبقى منطبقة على هذا الخط اذا زايلت عن الاوج او الحضيض و لا تبقى على صوب مركز العالم و لا على صوب مركز الحامل بل هي على صوب نقطة اخرى من ذلك الخط المار بمركزي العالم و الحامل و البعد الابعد و الاقرب و تلك النقطة التي يحاذيها القطر بعد المزايلة بل دائما تسمى فى القمر نقطة المحاذاة و فى المتحيرة مركز الخط المدير و مركز الفلك المعدل للمسير و قد يطلق عليه نقطة المحاذاة ايضا فعلى هذا هذه النقطة تسمى فى الجميع باسم واحد الا انها فى المتحيرة تختص باسم آخر فهذه النقطة المذكورة يحاذيها القطر اي يسامتها دائما كيف ما دارت التداوير اعني انه لو اخرج من هذه النقطة خطوط الى مراكز التداوير منتهية الى محيطاتها يكون كل خط منها منطبقا على القطر المذكور التدوير لاينفك ذلك الخط عن ذلك القطر و انطباقه عليه كيف ما دار التدوير و على اي وضع كان فكان خط خرج من كل واحدة من هذه النقط الى مركز تدوير من هذه التداوير و ادارة حول تلك النقطة و هذا الخط فى المتحيرة يسمى الخط المدير لادراته مركز التدوير حول النقطة المذكورة و الدائرة التي ترتسم من دوران هذا الخط مع مركز التدوير تسمى الفلك المعدل للمسير اما تسميتها بالفلك فمجاز و اما تسميتها بالمعدل للمسير فلانه يعتدل مسير المتحيرة بالقياس اليها بمعنى ان المتحيرة تقطع مراكز تداويرها من محيط هذه الدائرة قسيا متساوية في ازمنة متساوية و انت تعلم ان الخط المدير يقصر و يطول باعتبار بعد مركز التدوير عن مركز معدل المسير و قربه منه فلا يرتسم منه دائرة مركزها تلك النقطة و الحق ان يقال تتوهم دائرة حول تلك النقطة متساوية لمنطقة الحامل في سطحها فهذه الدائرة تسمى بالمعدل للمسير لتشابه الحركة بالقياس الى مركزها و محيطها و ان كان مركز التدوير يقرب من مركزها و يبعد عنه و لم يكن ايضا على محيطها دائما اذ تشابه الحركة حول مركز دائرة لا يوجب كون المتحرك على محيطها بل يكفي في ذلك محاذاته لمحيطها و فرض التساوي امر استحساني اذ لو توهمت اصغر من الحامل او اكبر منه لم يتفاوت المقصود و ينبغي ان تكون هذه الدائرة في سطح منطقة الحامل و الاصدق على دوائر غير متناهية و لم يعتبر مثل هذه الدائرة فى القمر اذ لايعتبر مسير مركز تدويره بالنسبة الى هذه الدائرة لتشابه حركة مركز تدويره عند مركز العالم و بعضهم اعتبر دائرة يكون مركزها نقطة المحاذاة على قياس المتحيرة و سماها فلك المحاذاة و بالجملة فقد افترقت الامور الثلثة فى المتحيرة الى نقطتين فالتساوي اي تساوي الابعاد

بالنسبة الى مركز الحامل و محاذاة القطر و تشابه الحركة كلاهما بالقياس الى معدل المسير و في القمر الى ثلث نقط تساوي البعد مع مركز الحامل و محاذاة القطر مع نقطة المحاذاة و تشابه الحركة عند مركز العالم و هذه من غوامض علم الهيئة اعلم ان نقطة المحاذاة في القمر مما يلي الحضيض بعدها عن مركز العالم كبعد مركز الحامل مما يلي الاوج عن مركز العالم و مركز المعدل للمسير في المتحيرة سوى عطارد فوق مركز الحامل بعده عن مركز الحامل كبعد مركز الحامل عن مركز العالم و مركز معدل المسير لعطارد في منتصف ما بين مركز العالم و مركز المدير هكذا يستفاد مما ذكر السيد السند في شرح الملخص و عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني *

العزل بالفتح و سكون الزاء المعجمة در لغت بيكار كردن كسي را و جدا كردن و انزال كردن خارج فرج * و نزد بعضي بلغاء آنست كه كلام درخواندن بزبان نرسد مثاله * شعر * هان اي امام امين هان اي همام مهين * مائيم و آن مه ما با ما بيا و به بين * و اين از مخترعات امير خسرو دهلويست كذا في جامع الصنائع *

العزلة سبق تفسيرها في لفظ الخلوة في فصل الواو من باب الخاء المعجمة *

المعتزلة فرقة من كبار الفرق الاسلامية و هم اصحاب واصل بن عطاء الغزالي اعتزل عن مجلس الحسن البصري و ذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني الخوارج و جماعة اخرى يرجون الكبائر و يقولون لا تضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد ذلك فتفكر الحسن و قبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مومن مطلقا و لا كافر مطلقا فاثبت المنزلة بين المنزلتين و قال اذا مات مرتكب الكبيرة بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة و فريق في السعير لكن يخفف عليه و يكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو و اصحابه معتزلة و يلقبون ايضا بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم و انكارهم القدر فيهـا و المعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل و التوحيد لانهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده و يجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا و جعلوا هذا عدلا و قالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعددة و جعلوا هذا توحيدا و قالوا جميعا بان القدم اخص وصف الله تعالى و بنفي الصفات الزائدة على الذات و بان كلامه مخلوق محدث مركب من الحروف و الاصوات و بانه لا يرى في الآخرة و بان الحسن و القبح عقليان و بانه يجب عليه تعالى رعاية الحكمة و المصلحة في افعاله و ثواب المطيع و عقاب العاصي ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا الواصلية و العمروية و الهذيلية و النظامية و الاسكافية و الجعفرية و البشرية و المزدارية

و الهشامية و الصالحية و الحابطية و الحدبية و المعمرية و الثمامية و الخياطية و الجاحظية و الكعبية و الجبائية و البهشمية و الاسوارية هكذا في شرح المواقف •

العضلة بفتح العين و الضاد المعجمة هي كل عضو معها لحم كذا في القاموس • و في المقاصد هي عضو مركب من العصب و من جسم شبيه بالعصب ينبت في اطراف العظام و يسمى رباطا انتهى • و في العلمي حاشية هداية الحكمة هي جسم مركب من العصب و الرباط و اللحم • و في بحر الجواهر هي جسم مركب من العصب و الرباط و اللحم الاحمر و الغشاء و عضلة مكررة دو عضلة كج اند كه بآن دهان كشاده شود و عضلتا الظهر دو عضله است كه پشت را بجانب خلف دوتا ميكند و عضلتان عريضتان دو عضله است بر رخساره از هر جانب يكي بعضي از حركتهاي لب باين دو عضله است • صاحب ذخيره گويد عدد عضلهاى بدن آدمي بقول اصح پانصد و پانزده است و شيخ گويد كه پانصد و بيست و نه است •

المعضل اسم مفعول من اعضله اي اعيى و هو عند المحدثين حديث سقط من سنده اثنان فصاعدا كقول مالك عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم سواء سقط الصحابة و التابعي او التابعي و تبعه او غيرهما و سواء كان السقوط من موضع واحد او اكثر على ما قال ابن الصلاح كذا في خلاصة الخلاصة و هكذا في التلويح حيث قال ان ترك الراوي و اسطة فوق الواحد فمعضل انتهى و منه قول المصنفين قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كذا و منه حذف لفظ النبي عليه الصلوة و السلام و الصحابي معا و وقف المتن على التابعي كقول الاعمش عن الشعبي يقال للرجل يوم القيمة عملت كذا و كذا الحديث فعلى هذا لا يشترط في المعضل التوالي و لا السقوط من وسطه او آخره او اوله و صاحب النخبة اعتبر قيد التوالي و قال المعضل ما سقط من سنده اثنان فصاعدا على التوالي من اي موضع كان • و ذكر في مقدمة شرح المشكوة قيد التوالي و السقوط من وسط الاسناد قال اگر سقوط از اثناء اسناد است پس اگر ساقط باشد دو راوي متوالي و بيي هم آنرا معضل خوانند و قال القسطلاني المعضل ما سقط من رواته قبل الصحابي اثنان فاكثر مع التوالي كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه و سلم كذا •

التعطيل بالطاء المهملة نزد بلغاء قسمي است از حذف و آن آنست كه منشي يا شاعر نثري يا نظمي نويسد كه تمام حروف او معطل بود يعني هيچ از حروف او نقطه دار نباشد مثاله • شعر • محمد احمد و محمود عالم • محمد سرور و سردار عالم • كذا في مجمع الصنائع • و معطل ذو القوافي را نيز گويند كما يجيئ في فصل الواو من باب القاف و حرف عطل آنست كه در وزن در نيايد و ليكن نبشته شود و آنرا معدوله نيز گويند چنانكه گذشت و معطل نزد اهل شرع كافري را گويند كه اعتقاد بوجود باري تعالى نداشته باشد و يجيئ في لفظ الكفر في فصل الراء المهملة من باب الكاف •

العقل بالفتح و سكون القاف يطلق على معان منها اسقاط الخامس المتحرك كذا في ميزان

الشرف * وفي رسالة قطب الدين السرخسي العقل اسقاط الخامس بعد العصب انتهى و الـآل واحد الا ان الاول لقلة عمالـه اولى * و در منتخب اللغـات گويد عقل ساقط كردن تاست از مفاعلتن و على هذا اصطلاح اهل العروض ومنها الشكل المسمى بالطريق في علم الرمل و منها عنصر الهواء اهل رمل باد را عقل نامند و باد اول را عقل اول نامند تا باد عتبة داخل را عقل هفتم نامند بترتيب وضع جدول ادوار در طالب و مطلوب چنانكه گذشت و اين اصطلاح اهل رمل است و منها التعقل صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشيته للشرح المواقف في تعريف النظر و هو ادراك شيئ لم يعرضه العوارض الجزئية الملحقة بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم و الكيف والاين و الوضع و غير ذلك و حاصله ادراك شيئ كلي او جزئي مجرد عن اللواحق الخارجية و ان كان التجرد حصل بالتجريد فان المجردات كلية كانت او جزئية معقولة بلا احتياج الى الانتزاع و التجريد و الماديات الكلية ايضا معقولة لكنها محتاجة الى الانتزاع والتجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل و اما الماديات الجزئية فلا تنعقل بل ان كانت صورا تدرك بالحواس و ان كانت معاني فبالوهم التابع للحس الظاهري هكذا حقق السيد السند في حواشي شرح حكمة العين ومنها مطلق المدرك نفسا كان اوعقلا او غيرهما كما يجيئ في لفظ العلم و منها موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن عن آلات جسمانية * و بعبارة اخرى هو الجوهر المجرد في ذاته و فعله اي لا يكون جسما ولا جسمانيا و لا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم * و بعبارة اخرى هو جوهر مجرد غير متعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف و ان كان متعلقا بالجسم على سبيل التاثير فبقيد الجوهر خرج العرض و الجسم و بقيد المجرد خرج الهيولى و الصورة و بالقيد الاخير خرج النفس الناطقة و العقل بهذا المعنى اثبته الحكماء وقال المتكلمون لم يثبت وجود المجرد عندنا بدليل فجاز ان يكون موجودا و ان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا لكن قال الغزالي و الراغب في النفس انه الجوهر المجرد عن المادة و منهم من جزم امتناع الجوهر المجرد و في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة هذا الجوهر يسميه الحكماء عقلا و يسميه اهل الشرع ملكا وفي بعض حواشي شرح الهداية القول بان العقول المجردة هي الملائكة تستر بالاسلام لان الملائكة في الاسلام اجسام لطيفة نورانية قادرة على افعال شاقة متشكلة باشكال مختلفة و لهم اجنحة و حواس * و العقول عندهم مجردة عن المادة وكأن هذا تشبيه يعني كما ان عندكم المؤثر في العالم اجسام لطيفة فكذلك عندنا المؤثر فيه عقول مجردة انتهى * فائدة * قال الحكماء الصادر الاول من البارئ تعالى هو العقل الكل وله ثلثة اعتبارات وجوده في نفسه و وجوبه بالغير و امكانه لذاته فيصدر عنه اي عن العقل الكل بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر منه عقل ثان و باعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس و باعتبار امكانه يصدر جسم و هو فلك الافلاك و انما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه استنادا للاشرف الى الجهة الاشرف و الاخس الى

الاخس فانه اخرى و اخلق و كذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث و نفس ثانية و فلك ثان هكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك القمر و يسمى هذا العقل بالعقل الفعال و يسمى في لسان اهل الشرع بجبرئيل عليه السلام كما في شرح هداية الحكمة وهو المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور و النفوس و الاعراض على العناصر و المركبات بسبب ما يحصل لهـــا من الاستعدادات المسببة من الحركات الفلكية و الاتصالات الكوكبية و اوضاعها و في الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في الاول جهتين وجوده و جعلوه علة التعقل و امكانه وجعلوه علة الفلك و منهم من اعتبر بدلهما تعلقه بوجوده و امكانه علة تعقل و فلك و تارة اعتبروا فيه كثرة من وجوه ثلثة كما مر و تارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير و جعلوا امكانه علة لهيولى الفلك و علمه علة لصورته و بالجملة فالحق ان العقول عاجزة عن درك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر * فائدة * قالوا العقول لها سبعة احكام الاول انها ليست حادثة لان الحدوث يستدعي مادة الثاني ليست كائنة و لا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك صورة و لبس صورة اخرى فلا يتصور ذلك الا في المركب المشتمل على جهتي قبول و فعل الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بماهيته و الا لكان من المادة هذا خلف الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها اي مايمكن ان يحصل لها فهو حاصل بالفعل دائما و ما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن الخامس انها عاقلة لذواتها السادس انها تعقل الكليات و كذا كل مجرد فانه يعقل الكليات السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لان تعقل الجزئيات يحتاج الى آلات جسمانية وان شئت ان يرتسم خبطهم في ذهنك فارجع الى شرح المواقف * فائدة * قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد به نص الحديث قال بعضهم وجه الجمع بينه و بين الحديثين الآخرين اول ما خلق الله القلم و اول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته و مبدأه يسمى عقلا و من حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات في نقوش العلوم يسمى قلما و من حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء عليه و عليهم السلام كذا في شرح المواقف * قال في كشف اللغات العقل الاول في لسان الصوفية هو مرتبة الوحدة * و در لطائف اللغات ميگويد عقل عبارت از نور محمدي است صلى الله عليه و آله و سلم * و في الانسان الكامل العقل الاول هو محل تشكيل العلم الالهي في الوجود لانه العلم الاعلى ثم ينزل منه العلم الى اللوح المحفوظ فهو اجمال اللوح و اللوح تفصيله بل هو تفصيل علم الاجمال الالهي و اللوح محل تنزله ثم العقل الاول من الاسرار الالهية ما لا يسعه اللوح كما ان اللوح من العلم الالهي ما لا يكون العقل الاول محلا له فالعلم الالهي هو ام الكتاب و العقل الاول هو الامام المبين و اللوح هو الكتاب المبين فاللوح ماموم بالقلم تابع له و القلم الذي هو العقل الاول حاكم على اللوح مفصل للقضايا المجملة في دواة العلم الالهي المعبر عنها بالنون * و الفرق بين العقل الاول و العقل الكل و عقل المعاش ان العقل الاول بعد علم الهي ظهر في اول تنزلاته التعيينية الخلقية و ان شئت قلت اول تفصيل

الاجمال الالهي ولذا قال عليه الصلوٰة والسلام ان اول ما خلق الله تعالى العقل فهو اقرب الحقائق الخلقية الى الحقائق الالهية و العقل الكل هو القسطاس المستقيم و هو ميزان العدل في قبة الروح الفصل و بالجملة فالعقل الكل هو العاقلة اي المدركة النورية التي ظهر بها صور العلوم المودعة في العقل الاول * ثم ان عقل المعاش هو النور الموزون بالقانون الفكري فهو لا يدرك الا بآلة الفكر ثم ادراكه بوجه من وجوه العقل الكل فقط لا طريق له الى العقل الاول لان العقل الاول منزه عن القيد بالقياس و عن الحصر بالقسطاس بل هو محل صدور الوحي القدسي الى نوع النفس و العقل الكل هو الميزان العدل الامر الفصلي و هو منزه عن الحصر بقانون دون غيره بل وزنه للاشياء على معيار و ليس لعقل المعاش الا معيار واحد و هو الفكر وكفة واحدة و هي العادة و طرف واحد و هو المعلوم و شوكة واحدة و هو الطبيعة بخلاف العقل الكل فان له كفتان الحكمة و القدرة و طرفان الاقتضاءات الالهية و القوابل الطبعية و شوكتان الارادة الالهية و المقتضيات الخلقية و له معائر شتى و لذا كان العقل الكل هو القسطاس المستقيم لانه لا يحيف و لا يظلم و لا يفوته شيء بخلاف عقل المعاش فانه قد يحيف و يفوته اشياء كثيرة لانه على كفة واحدة و طرف واحد فنسبة العقل الاول مثلا نسبة الشمس ونسبة العقل الكل نسبة الماء الذي وقع فيه نور الشمس و نسبة عقل المعاش نسبة شعاع ذلك الماء اذا بلغ على جدار فالناظر في الماء يأخذ هيئة الشمس على صحته و يعرف نوره على حليته كما لو رأى الشمس لا يكاد يظهر الفرق بينهما الا ان الناظر الى الشمس يرفع راسه الى العلو والناظر الى الماء ينكس راسه الى السفل فكذلك الآخذ علمه من العقل الاول يرفع بنور قلبه الى العلم الالهي و الآخذ علمه من العقل الكل ينكس بنور قلبه الى المحل الكتاب فيأخذ منه العلوم المتعلقة بالاكوان و هو الحد الذي اودعه الله في اللوح المحفوظ اما ياخذ بقوانين الحكمة و اما بمعيار القدرة على قانون و غير قانون فهذا الاستقراء منه انتكاس لانه من اللوازم الخلقية الكلية لا يكاد يخطي الا فيما استأثر الله به بخلاف العقل الاول فانه يتلقى من الحق بنفسه * اعلم ان العقل الكل قد يستدرج به اهل الشقاوة فيقبح عليهم اهويتهم فيظفرون على اسرار القدرة من تحت سجف الاكوان كالطبائع و الافلاك و النور و الضياء و امثالها فيذهبون الى عبادة هذه الاشياء و ذلك بمكر الله لهم و النكتة فيه ان الله سبحانه يتجلى لهم في لباس هذه الاشياء فيدركها هؤلاء بالعقل فيقولون بانها هي الفعالة و الآلهة لان العقل الكل لا يتعدى الكون فلا يعرفون الله به لان العقل لا يعرف الا بنور الايمان و الا فلا يمكن ان يعرفه العقل من نظيره و قياسه سواء كان العقل معاشا او عقلا كلا على انه قد ذهب ائمتنا الى ان العقل من اسباب المعرفة و هذا من طريق التوسع لاقامة الحجة و كذلك عقل المعاش فانه ليس له الا جهة واحدة و هي النظر و الفكر فصاحبه اذا اخذ في معرفة الله به فانه يخطي ولهذا اذا قلنا بان الله لا يدرك بالعقل اردنا به عقل المعاش و متى قلنا انه يعرف بالعقل اردنا به العقل الاول اعلم ان علم العقول الاول و القلم الاعلى نور واحد فبنسبته الى العبد

يسمى العقل الاول و بنسبته الى الحق يسمى القلم الاعلى * ثم ان العقل الاول المنسوب الى محمد صلى الله عليه و آله و سلم خلق الله جبرئيل عليه السلام منه فى الازل فكان محمد صلى الله عليه و آله و سلم ابا لجبرئيل و اصلا لجميع العالم فاعلم ان كنت ممن يعلم انه لهذا وقف عنه جبرئيل فى اسرائه و تقدم وحده و يسمى العقل الاول بالروح الامين لانه خزانة علم الله و امينه و يسمى بهذا الاسم جبرئيل من تسمية الفرع باصله انتهى ما فى الانسان الكامل * و در كشف اللغات ميگويد عقل اول و عقل كل جبرئيل عليه السلام را گويند و در فرهنگ است كه عرش را نامند و نيز اصل و حقيقت انسان را گويند ازانكه مفيض و واسطهٔ ظهور نفس كل است و آنرا بچهار نام ناميده اند يكي عقل دوم قلم اول سوم روح اعظم چهارم ام الكتاب و از روي حقيقت آدم صورت عقل كل است و حوا صورت نفس كل انتهى كلامه * و منها النفس الناطقة باعتبار مراتبها في استكمالها علما و عملا و اطلاق العقل على النفس بدون هذا الاعتبار ايضا شائع كما في بديع الميزان من ان العقل جوهر مجرد عن المادة لذاته مقارن لها في فعله و هو النفس الناطقة التي يشير اليها كل واحد بقوله انا و منها نفس تلك المراتب و منها قواها في تلك المراتب قال الحكماء بيان ذلك ان للنفس الناطقة جهتين جهة الى عالم الغيب و هي باعتبار هذه الجهة متأثرة مستفيضة عما فوقها من المبادى العالية و جهة الى عالم الشهادة و هي باعتبار هذه الجهة مؤثرة متصرفة فيما تحتها من الابدان و لا بد لها بحسب كل جهة قوة ينتظم بها حالها هناك فالقوة التي بها تتأثر و تستفيض من المبادى العالية لتكميل جوهرها من التعقلات تسمى قوة نظرية و عقلا نظريا و التي بها تؤثر فى البدن و تتصرف فيه لتكميل جوهره تسمى قوة عملية و عقلا عمليا و ان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم و العمل * و لكل من القوتين اربع مراتب فمراتب القوة النظرية اولها العقل الهيولاني و هو الاستعداد المحض لادراك المعقولات و هو قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فان لهم في حال الطفولية و ابتداء الخلقة استعدادا محضا و الا امتنع اتصاف النفس بالعلوم و كما يكون النفس في بعض الاوقات خالية عن مبادي نظري من النظريات فهذه الحالة عقل هيولاني لذلك النفس بالاعتبار الى هذا النظري و ليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات و انما نسب الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها و تسمى النفس و كذا قوة النفس في هذه المرتبة بالعقل الهيولاني ايضا و على هذا نفس سائر المراتب و في كون هذه المرتبة من مراتب القوة النظرية نظر لان النفس ليس لها ههنا تأثر بل استعداد تأثر فينبغي ان تفسر القوة النظرية بالتي يتأثر بها النفس او تستعد بها لذلك و يمكن ان يقال استعداد الشيء من جملته فمبنى هذا على المساهلة و انما بني على المساهلة تنبيها على ان المراد هو الاستعداد القريب من الفعل اذ لو كان مطلق الاستعداد لما انحصرت المراتب فى الاربع اذ ليس لها باعتبار الاستعداد البعيد

مرتبة اخرى فوق الهيولاني وهي المرتبة الحاصلة لها قبل تعلق النفس بالبدن وثانيتها العقل بالملكة و هو العلم بالضروريات و استعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها و هذا العلم حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين و ما هو الا الاحساس بالجزئيات و التنبيه لما بينها من المشاركات و المباينات فان النفس اذا احسّت بجزئيات كثيرة و ارتسمت صورها في آلاتها الجسمانية و لاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدّت لان تفيض عليها من المبدأ صور كلية و احكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية و لا نريد بها العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد اما بفقد التصور كحس البصر للاكمه و قوة المجامعة للعنين او بفقد شرط التصديق فان فاقد الحس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس و بالجملة فالمراد بالضروريات اوائل العلوم و بالنظريات ثوانيها سميت به لان المراد بالملكة اما ما يقابل الحال و لا شك ان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل لان قوته قريبة من الفعل جدا قال شارح هداية الحكمة العقل بالملكة ان كان في الغاية بان يكون حصول كل نظري بالحدس من غير حاجة الى فكر يسمى قوة قدسية وثالثتها العقل بالفعل و هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات و لاحظها و استنتج منها النظريات و هذه الحالة انما تحصل اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه وقيل العقل بالملكة هو حصول النظريات و صيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث استحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد و ذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير فكر و هذا هو المشهور و المذكور في اكثر الكتب وبالجملة العقل بالفعل على القول الاول ملكة الاستنباط و الاستحصال و على القول الثاني ملكة الاستحضار ورابعتها العقل المستفاد و هو ان يحصل النظريات مشاهدة سميت به لاستفادتها من العقل الفعال و صاحب هداية الحكمة سماها عقلا مطلقا و سمي معقولاتها عقلا مستفادا و قال شارحها لا يخفى ان تسمية معقولات تلك المرتبة بالعقل المستفاد خلاف اصطلاح القوم اعلم ان العقل الهيولاني و العقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء و العقل بالفعل بالمعنى الثاني المشهور استعداد لاسترجاعه و استرداده فهو متأخر في الحدوث من العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة و متقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة و تبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فبالنظر الى الاعتبار الثاني يجوز تقديم العقل بالفعل على العقل المستفاد و بالنظر الى الاعتبار الاول يجوز العكس اما العقل بالفعل بالمعنى الاول فالظاهر انه مقدم على العقل المستفاد واعلم ايضا ان هذه المراتب تعتبر بالقياس الى كل نظري على المشهور فيختلف الحال اذ قد تكون النفس بالنسبة الى بعض النظريات

في المرتبة الاولى و بالنسبة الى بعضها في الثانية و الى بعضها في الثالثة و الى بعضها في الرابعة ثم قال صاحب المواقف من ان العقل المستفاد هو ان يصير النفس مشاهدة لجميع النظريات التي ادركتها بحيث لا يغيب عنها شيئ لزمه ان لا يوجد العقل المستفاد لاحد في الدنيا بل في الآخرة ومنهم من جوز ذلك لنفوس نبوية لا يشغلها شان عن شان و هم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها و انخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما * فائدة * وجه الحصر في الاربع ان القوة النظرية انما هي لاستكمال الناطقة بالادراكات الا ان البديهيات ليست كمالا معتدا به يشاركه الحيوانات العجم لها فيها بل كمالها المعتد به الادراكات الكسبية و مراتب النفس في الاستكمال بهذا الكمال منحصرة في نفس الكمال و استعداده لان الخارج عنهما لا يتعلق بذلك الاستكمال فالكمال هو العقل المستفاد اعني مشاهدة النظريات و الاستعداد اما قريب و هو العقل بالفعل او بعيد و هو الهيولاني او متوسط وهو العقل بالملكة * و اما مراتب القوة العملية فاولها تهذيب الظاهر اي كون الشخص بحيث يصير استعمال الشرائع النبوية والاجتناب عما نكر عادة له و لا يتصور منه خلافه عادة و ثانيتها تهذيب الباطن من الملكات الردية و نفض آثار شواغله عن عالم الغيب و ثالثتها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلي النفس بالصور القدسية فان النفس اذ هذبت ظاهرها و باطنها عن رذائل الاعمال و الخلاق و قطعت عوائقها عن التوجه الى مركزها و مستقرها الاصلي الذي هو عالم الغيب بمقتضى طباعها اذ هي مجردة في حد ذاتها و عالم الغيب ايضا كذلك و طبيعة المجرد تقتضي عالمها كما ان طبيعة المادي تقتضي عالم الماديات الذي هو عالم الشهادة اتصلت بعالم الغيب للجنسية اتصالا معنويا لاصوريا فينعكس اليها بما ارتسمت فيه من النقوش العلمية فتتجلى النفس حينئذ بالصور الادراكية القدسية اى الخالصة عن شوائب الشكوك و الاوهام اذ الشكوك و الشبهات انما تحصل من طرق الحواس و في هذه لا يحصل العلم من تلك الطرق و في بعض حواشي شرح المطالع بيانه ان حقائق الاشياء مسطورة في المبدأ المسمى في لسان الشرع باللوح المحفوظ فان الله تعالى كتب نسخة العالم من اوله الى آخره في المبدأ ثم اخرجه الى الوجود على وفق تلك النسخة و العالم الذي خرج الى الوجود بصورته تتادى منه صورة اخرى الى الحواس و الخيال وياخذ منها الواهمة معاني ثم يتادى من الخيال اثر الى النفس فيحصل فيها حقائق الاشياء التي دخلت في الحس و الخيال فالحاصل في النفس موافق للعالم الحاصل في الخيال و هو موافق للعالم الموجود في نفسه خارجا من خيال الانسان و نفسه و العالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في المبدأ فكان للعالم اربع درجات في الوجود وجود في المبدأ و هو سابق على وجوده الجسماني و يتبعـــه وجوده الجسماني الحقيقي و يتبـــع وجوده الحقيقي وجوده الخيـــالي و يتبـــع وجوده الخيـــالي وجوده العقلي و بعض هـــذه الوجودات روحانية و بعضها جسمانيـــة و الروحانية بعضها اشد روحانية من بعض اذا عرفت هذا فنقول النفس

يتصور ان يحصل فيها حقيقة العالم و صورته تارة من الحواس و تارة من المبدأ فمهمـــا ارتفع حجاب التعلقات بينهـــا و بين المبدأ حصل لها العلم من المبدأ فاستغنت عن الاقتبـــاس من مداخل الحواس و هناك لا مدخل للوهم التابع للحواس و مهما اقبلت على الخيالات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك حجابا لها من مطالع المبدأ فهناك تتصور الواهمة و تعرض للنفس من الغلط ما يعرض فاذا للنفس بابان باب مفتوح الى عالم الملكوت و هواللوح المحفوظ و عالم الملائكة و المجردات و باب مفتوح الى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الشهادة و الملك و هذا الباب مفتوح للمجرد و غيره و الباب الاول لا يفتح الا للمتجردين من العلائق و العوائق و رابعتها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال و الانفصال عن نفسه بالكلية و هوملاحظة جمال الله اي صفاته الثبوتية وجلاله اي صفاته السلبية و قصر النظر على كماله في ذاته و صفاته و افعاله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة و كل علم مستغرقا في علمه الشامل بل يرى ان كل كمال و وجود انما هو فائض من جنابه تعالى شانه فان قيل بعد الاتصال بعالم الغيب ينبغي ان يحصل له الملاحظة المذكورة و حينئذ لا تكون مرتبة اخرى غير الثالثة بل هي مندرجة فيها قلت المراد الملاحظة على وجه الاستغراق وقصر النظر على كماله بحيث لا يلتفت الى غيره فعلى هذا الغاية القصوى هي هذه المرتبة كما ان الغاية القصوى من مراتب النظري هو الثالثة اي العقل بالفعل * اعلم ان المرتبتين الاخيرتين اثران للاوليين اللتين هما من مراتب العمليـــة قطعا فصح عدهما من مراتب العمليـــة و ان لم تكونا من قبيل تاثير النفس فيما تحتها هذا كله هو المستفاد من شرح التجريد و شرح المواقف في مبحث العلم و شرح المطالع و حواشيه في الخطبة اعلم ان العقل الذي هو مناط التكاليف الشرعية اختلف اهل الشرع في تفسيره فقال الاشعري هو العلم ببعض الضروريات الذي سميناه بالعقل بالملكة و ما قال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات العقلية و استحالة المستحيلات و جواز الجائزات و مجارى العادات اي الضروريات التي يحكم بها بجريان العادة من ان الجبل لا ينقلب ذهبا فلا يبعد ان يكون تفسيرا لما قال الاشعري و احتج عليه بان العقل ليس غير العلم و الا جاز تصور انفكاكهما و هو محال اذ يمتنع ان يقال عاقل لا علم له اصلا وعالم لا عقل له اصلا وليس العقل العلم بالنظريات لانه مشروط بالنظر و النظر مشروط بكمال العقل فيكون العلم بالنظريات متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فيكون العقل هو العلم بالضروريات و ليس علما بكلها فان العاقل قد يفقد بعضها لفقد شرطه كما مر فهو العام ببعضها وهو المطلوب * و جوابه اذا لا نسلم انه لو كان غير العقل جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما و قال الامام الرازي و الظاهر ان العقل صفة غريزية يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات و هي الحواس الظاهرة و الباطنة و انما اعتبر قيد سلامة الآلات لان النائم لم يزل عقله عنه و ان لم يكن عالما حالة النوم لاختلال وقع في الآلات و كذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهش ورد عليه فظهر ان العقل ليس العلم بالضروريات و لا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات

المتعلقة كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوم و هذا معنى ما قيل قوة للنفس بها تتمكن من ادراك الحقائق و محل تلك القوة قيل الراس و قيل القلب و ما قيل هو الاثر الفائض على النفس من العقل الفعال * و المعتزلة القائلون بان الحسن و القبح للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات و قبح المستقبحات و لا يبعد ان يقرب منه ما قيل هو قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة * وقيل هو ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح و الاغراض و هذا معنى ما قيل هو ما يحصل به الوقوف على العواقب و قيل هو هيئة محمودة للانسان في حركاته و سكناته * وقيل هو نور يضيئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبدأ المطلوب للطالب فيدركه القلب بتامله و بتوفيق الله تعالى و معنى هذا انه قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات و يحتمل ان يراد به الاثر الفائض من العقل الفعال كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس و يعدها للادراك و حال نفوسنا بالنسبة اليه كحال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انها يحصل به الادراك و يضيئ اي يصير ذا ضوء اى بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق و المراد به اي بالطريق الافكار و ترتيب المبادى الموصلة الى المطلوب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب اليها و يتمكن من ترتيبها و سلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بقوله يبتدأ و ضمير اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبدأ اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه و التوجه نحوه بتوفيق الله تعالى و الهامه لابتأثير النفس او توكيدها فان الافكار معدات للنفس و فيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه فبداية درك الحواس هو ارتسام المحسوسات في احدى الحواس الخمس الظاهرة و نهاية دركها ارتسامها في الحواس الباطنة و من ههنا بداية درك العقل و نهاية درك العقل ظهور المطلوب كما عرف في الفكر بمعنى الحركتين هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد و شرح المواقف و التلويح و في خلاصة السلوك قال اهل العلم العقل جوهر مضيئ خلقه الله في الدماغ و جعل نوره في القلب و قال اهل اللسان العقل ما ينجي صاحبه من ملامة الدنيا و ندامة العقبى وقال حكيم العقل حيوة الروح و الروح حيوة الجسد وقال حكيم ركب الله في الملائكة العقل بلاشهوة و ركب في البهائم الشهوة بلا عقل و في ابن ادم كليهما فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة و من غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم و قال اهل المعـــرفة العاقل من اتقى ربه و حاسب نفسه و قيل من يبصر مواضع خطواته قبل ان يضعها و قيل الذي ذهب دنياه لآخرته و قيل الذي يتواضع لمن فوقه و لا يحتقر لمن دونه و يمسك الفضل من منطقه و يخالط الناس باخلاقهم و قيل الذي يترك الدنيا قبل ان تتركه و يعمّر القبر قبل ان يدخله و ارضى الله قبل ان يلقاه وقيل اذا اجتمع للرجل العلم و العمل و الادب

يسمى عاقلا و اذا علم و لم يعمل او عمل بغير ادب او عمل بادب و لم يعلم لم يكن عاقلا *

العقل الكل قد عرفت معنـــاه و عند اهل الرمل اسم للطريق طريق را اهل رمل عقل و عقل كل نامند *

العاقل هو المدرك بالكسر و قد عرفت قبيل هذا *

المعقول هو المدرك بالفتح و ما يعقل فى الدرجة الاولى سواء كان موجودا او معـــدوما بسيطا او مركبا و كذا ما لا يعقـــل الا عارضا لغيـــره اذا كان فى الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها يسمى معقولا اولا و ما لا يكون معقولا فى الدرجة الاولى بل بحيث ان يعقـــل عارضا لمعقول آخر و لا يكون فى الخارج ما يطابقه يسمى معقولا ثانيا * و قيل المعقولات الثانية هي العوارض المخصوصة بالوجود الذهني فان العوارض ثلثة اقسام ما للوجود الخارجي بخصوصه مدخل فيه كالحركة و السكـــون فلا يوصف الشيئ به حال وجوده فى الذهن و ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل فيه كالكلية و الجزئية فلا يوصف به الشيئ حال وجوده فى الخارج و هذه هى المسماة بالمعقولات الثانية و ما ليس لاحد الوجودين بخصوصه مدخل في وجوده و يسمى لوازم الماهية و يجيئ ما يوضح ذلك في بيان اللازم في فصل الميم من باب اللام و المعنى الاول يصدق على الوجوب و الوجود دون المعنى الثاني ثم من المعقولات الثانية بالمعنى الاول ما لا مدخل له فى الايصال الى المجهولات كالوجوب و الامكان و الامتناع فان الماهيات اذا حصلت فى الاذهان وقيست الى الوجود الخارجي عرضت لها هذه العوارض هناك بحيث لا يحاذي بها و لا يطابقها امر فى الخارج فهي معقولات ثانية و اذا حكم عليها بان يقال الواجب كذا و الممكن كذا الى غير ذلك من الاحكام لم يكن لتلك الاحكام دخل فى الايصال و ان كانت متعدية منها الى المعقولات الاولى و منها اي من المعقولات الثانية ما له تعلق بالايصال و هي على قسمين احدهما معقولات ثانية لا تنطبق على المعقولات الاولى ولا تسري احكامها اليها كمعرفات الوجوب و الامكان و الامتناع فانها معقولات ثانية موصلة لكن احكامها لا تتعدى منها الى المعقولات الاولى و ثانيهما معقولات ثانية تنطبق على المعقولات الاولى و تسري احكامها اليها كالتي يبحث عن احوالها فى المنطق فانا اذا علمنا ان الكلي منحصر في خمسة عرفنا ان الحيوان لابد ان يكون احدها و اذا حكمنا على الجنس و الفصل باحكام كان الحيوان و الناطق مندرجين في تلك الاحكام و كذا اذا علمنا ان السالبة الدائمة تنعكس كنفسها عرفنا ان قولنا لا شيئ من الانسان بحجر دائما ينعكس الى قولنا لا شيئ من الحجر بانسان دائما و على هذا قياس سائر مسائل المنطق فانها احكام على المعقولات الثانية سارية منها الى المعقولات الاولى و قد يكون الشيئ معقـــولا فى الدرجة الثالثة و الرابعة و يسمى معقولا ثالثا و رابعا و هكذا بالغا ما بلغ و منهم من يسمي وراء المرتبة الاولى معقولا ثانيا سواء وقع فى المرتبة الثالثة او ما بعدها من المراتب و قد سبق ما يوضح هذا في بيان موضوع المنطق فى المقدمة *

العقلي هو ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل هذا هو المشهور وقد يطلق على ما لا يدرك هو ولا مادته بتمامها باحدى الحواس الظاهرة سواء ادرك بعض مادته اولا و قد سبق في لفظ الحسي في فصل السين من باب الحاء المهملتين *

العقلة بالضم نزد اهل رمل اسم شكلى است بدينصورت ⚍ *

التعقل قسم من الادراك و هو ادراك الشيئ مجردا عن اللواحق المادية و يسمى بالعقل ايضا و قد يسمى بالعلم ايضا عند بعض و قد يطلق على الادراك مطلقا سواء كان المدرك مجردا او ماديا كما وقع في العلمي في تعريف الحكمة النظرية *

الاعقال بكسر الهمزة عند الاطباء عبارة عن فتور يحدث في اللسان بحيث لا يقدر على التلفظ فارسيه زبان بستن و اذا يضيفونه الى الطبيعة يريدون به حبس البطن كذا في حدود الامراض *

العلة بالكسر و تشديد اللام لغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار و لهذا سمي المرض علة و قيل هي مستعملة فيما يؤثر في امر سواء كان المؤثر صفة او ذاتا * و في اصطلاح العلماء تطلق على معان منها ما يسمى علة حقيقية و شرعية و وصفا و علة اسما و معنى و حكما و هي الخارجة عن الشيئ المؤثرة فيه و المراد بتاثيرها في الشيئ اعتبار الشارع اياها بحسب نوعها او جنسها القريب في الشيئ الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية و لهذا قالوا العلل الشرعية كلها معرفات و امارات لانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى فبقولهم الخارجة خرج الركن و بقولهم المؤثرة خرج السبب و الشرط و العلامة اذ المتبادر بالتاثير ما هو الكامل منه و هو التاثير ابتداء بلا واسطة و لهذا قيل العلة في الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء فالمراد بالاضافة الاضافة من كل وجه بان كان موضوعا لذلك الحكم بان اضيف الحكم اليه و مؤثرا فيه اي في ذلك الحكم و يتصل الحكم به و احترز به عن العلامة و السبب الحقيقي و بقيد وجوب الحكم احترز عن الشرط و القيد الاخير احتراز عن السبب في معنى العلة و علة العلة و بالجملة المعتبر في العلة الحقيقية امور ثلثة اضافة الحكم اليها و تاثيرها فيه و حصول الحكم معها في الزمان و هي قسمان العلة الموضوعة كالبيع المطلق للملك و النكاح لملك المتعة و تسمى بالمنصوصة ايضا و العلة المستنبطة بالاجتهاد و ايضا هي اما متعدية و هي التي تتعدى الاصل فتوجد في غيره و تسمى مؤثرة ايضا لانها وصف ظهر اثرها في جنس الحكم المعلل به كالطواف علة لسقوط نجاسة سور سواكن البيوت و اما قاصرة و هي بخلافها اي التي لا تتعدى الاصل و منها ما يسمى بالعلة اسما و هي ما يضاف الحكم اليه و لا يكون مؤثرا فيه و يتراخى الحكم عنه بان لا يترتب عليه و معنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتل بالرمي و عتق بالشرى و هلك بالجرح و المراد بالاضافة الاضافة بلا واسطة لانها المفهومة عند الاطلاق و ما قيل العلة اسما ما تكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم او مشروعة انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي و الجرح مماله

المعلق بالشرط فان وقوع الطلاق بعد دخول الدار مثلا ثابت بالتطليق السابق و مضاف اليه فيكون علة اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه و منها ما يسمى بالعلة معنى و هو ما يكون مؤثرا في الحكم بلا اضافة الحكم اليه و لا ترتب له عليه كالجزء الاول من العلة المركبة من الجزئين و كذا احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر و الجنس لحرمة النساء فان مثل ذلك الجزء مؤثر في الحكم و لا يضاف اليه الحكم بل الى المجموع و لا يترتب عليه ايضا و هي عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود و لا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخير، و ذهب فخر الاسلام الى انها وصف له شبه العلية لانه مؤثر و السبب المحض غير مؤثر و هذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول و انما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول و منها ما يسمى بالعلة حكما و هي ما يترتب عليه الحكم بلا اضافة له اليه و لا تاثير فيه كالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار في قولنا ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة و لا تاثير و اذا كانت العلة اسما و حكما فالجزء الاخير علة حكما فقط و كذا الجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم و منها ما يسمى بالعلة اسما و معنى و هي ما يضاف اليه الحكم و يكون مؤثرا فيه بلا ترتب للحكم عليه كالبيع الموقوف و البيع بالخيار للملك فانه علة للملك اسما لاضافة الملك اليه و معنى لتاثيره فيه لا حكما لعدم الترتب و منها ما يسمى بالعلة اسما و حكما و هي ما يضاف اليه الحكم و يترتب عليه بلا تاثيره فيه كالسفر فانه علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع و حكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة و منها ما يسمى بالعلة معنى و حكما و هي ما يؤثر في الحكم و يترتب الحكم عليه بلا اضافة له اليه كالجزء الاخير من العلة المركبة فانه مؤثر في الحكم و عنده يوجد الحكم و لكنه لا يضاف الحكم اليه فان القرابة و الملك علة للعتق فايهما تاخر وجودا فهو علة معنى و حكما فهذه المعاني السبعة من مصطلحات الاصوليين يطلق عليها لفظ العلة بالاشتراك او الحقيقة او المجاز فما قيل العلة سبعة اقسام علة اسما و معنى و حكما و هو الحقيقة في الباب و علة اسما فقط و هو المجاز و علة معنى فقط و علة حكما فقط و علة اسما و معنى فقط و علة اسما و حكما فقط و علة معنى و حكما فقط اريد به تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية و الباصرة و غيرهما والاسد الى الشجاع و السبع

* **فائدة** * لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها و يسمى التقدم بالذات و بالعلية و لا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان لئلا يلزم التخلف و اما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم و حينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام و قد فرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل و غيره بين الشرعية و العقلية فجوز في الشرعية تاخير الحكم عنها و تخلف الحكم عن العلة جائز في العلل الشرعية

لانها امارات و ليست موجبة بنفسها فجاز ان تجعل امارة في محل دون محل هذا كله خلاصة ما في التلويح والحسامي و نور الانوار و غيرها ومنها ما اصطلح عليه المحدثون و هو سبب خفي قادح غامض طرء علي الحديث وقدح في صحته مع ان الظاهر السلامة منه والحديث الذي وقع فيه او في اسناده او فيهما جميعا علة يسمى معللا بصيغة اسم المفعول من التعاليل و لا يقال له المعلول كذا قال ابن الصلاح * و قال العراقي الاجود في تسميته المعلل وقد وقع في عبارة كثير من المحدثين كالترمذي و البخاري و ابن عدي و الدارقطني و كذا في عبارة الاصوليين و المتكلمين تسميته بالمعلول و قد يسمى ايضا بالمعتل و العليل و انما عمم الوقوع اذ العلة قد تقع في المتن و هي تسري الى الاسناد مطلقا لانه الاصل و قد تقع في الاسناد و هي لا تسري الى المتن الا بهذا الاسناد و قد تقع فيهما و لابد للمحدث من تفحص ذلك و طريقه ان ينظر الى الراوي هل هو منفرد و يخالفه غيره ام لا و يمعن في القرائن المفيدة للعارف على ارسال في الموصول او وقف في المرفوع او دخول حديث في حديث كما في المدرج او وهم و خلط من الراوي في اسماء الرواة و المتن كما في المصحف نظرا بليغا بحيث يغلب على ظنه ذلك فيحكم بمقتضاه او يتردد فيتوقف و كل ذلك قادح في صحة ما وقع فيه قال علي بن المديني الباب اذا لم يجمع طرقه لم يتبين خطاؤه وبالجملة فهو من اغمض انواع علوم الحديث و ادقها و لايقوم به الا من رزقه الله فهما ثاقبا و حفظا و اسما و معرفة تامة بمراتب الرواة و ملكة قوية بالاسانيد و المتن ولهذا لم يتكلم فيه الا قليل من اهل هذا الشان كعلي بن المديني و احمد بن حنبل و البخاري و الدارقطني و يعقوب ونحوهم و قد يقصر عبارة المعلل عن اقامة الحجة على دعواه كصيرفي نقد الدراهم و الدنانير حتى قال البعض انه الهام لو قلت له من اين قلت هذا لم يكن له حجة * و قد تطلق العلة عندهم على غير المعنى المذكور ككذب الراوي و فسقه و غفلته و سوء حفظه ونحوها من اسباب ضعف الحديث كالتدليس و الترمذي يسمى النسخ علة قال السخاوي فكانه اراد علة مانعة من العمل لا الاصطلاحية و اطلق بعضهم على مخالفة لا تقدح في الصحة كارسال ما وصله الثقة حتى قال من الصحيح ما هو معلل كما قال آخر من الصحيح ما هو شاذ هذا خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و خلاصة الخلاصة ومنها ما يسمى علة عقلية و هي في اصطلاح الحكماء ما يحتاج اليه الشيئ اما في ماهيته كالمادة و الصورة او في وجوده كالغاية و الفاعل و الموضوع و ذلك الشيئ المحتاج يسمى معلولا و هذا اولى مما قيل العلة ما يحتاج اليه الشيئ في وجوده لعدم توهم خروج علة الماهية عنه و انما قلنا الاولى لان علة الماهية لا تخرج من هذا التعريف ايضا لان المعلول المركب من المادة و الصورة يتوقف وجوده ايضا عليهما و توقف الماهية عليهما لاينافي ذلك ان قيل يخرج من التعريفين علة العدم قلت العلية في العدم مجرد اعتبار عقلي مرجعه عدم علية الوجود للوجود ثم المحتاج اليه اعم من ان يكون محتاجا اليه بنفسه او باعتبار اجزائه فيشتمل التعريف العلة التامة

المركبة من المادة و الصورة و الفاعل فانه محتاج اليه باعتبار الفاعل و اما ذاته اعني المجموع فهو محتاج الى مجموع المادة و الصورة الذي هو عين المعلول احتياج الكل الى جزئه ثم العلة على قسمين علة تامة و تسمى علة مستقلة ايضا و علة غير تامة و تسمى علة ناقصة و غير مستقلة فالعلة التامة عبارة عن جميع ما يحتاج اليه الشيئ في ماهيته و وجوده او في وجوده فقط كما في المعلول البسيط و الناقصة ما لا يكون كذلك و معناه ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة و ذلك لان العلة التامة قد تكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده و لا مانع يعتبر عدمه و اما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول و من تمته فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته فكانه قيل العلة ما يحتاج اليه الشيئ الممكن الخ فلا يعتبر في جانب العلة * و اما التاثير و الاحتياج و الوجود المطلق الزائد على ذاته تعالى و الوجوب السابق فليس شيئ منها مما يحتاج اليه المعلول بل هي امور اضافية ينتزعها العقل من استتباع وجود العلة لوجود المعلول و حكم العقل بانه امكن فاحتاج فاثر فيه الفاعل فوجب وجوده فوجد انما هو في الملاحظة العقلية و ليس في الخارج الا المعلول الممكن و العلة الموجبة لوجوده فتدبر و اما مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار * و قد تكون مجتمعة من الامور الاربعة او الثلثة كما في المركب الصادر عن المختار و المركب الصادر عن الموجب * و قد تطلق العلة التامة على الفاعل المستجمع لشرائط التاثير اعلم ان العلة مطلقا متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا الا العلة التامة المركبة من اربع او ثلث متقدمها على المعلول بمعنى تقدم كلواحد من اجزائها عليها و اما تقدم الكل من حيث هو كل نفيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية و الصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات و لا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عن تقدمها على نفسها مع انضمام امرين آخرين اليهما و هما الفاعل و الغاية و اجيب بان المعلول من الماهية المركبة من المادة و الصورة انما هو التركيب و الانضمام فاللازم تقدم المادة و الصورة على التركيب و الانضمام فتقدم العلة التامة لا يستلزم تقدم الماهية على نفسها ثم العلة الناقصة اربعة اقسام لانها اما جزء الشيئ او خارج عنه و الاول ان كان به الشيئ بالفعل فهو الصورة و ان كان به الشيئ بالقوة فهو المادة فالعلة الصورية ما به الشيئ بالفعل اي ما يقارن لوجوده وجود الشيئ بمعنى ان لا يتوقف بعد وجوده على شيئ آخر فالباء في به للملابسة فخرج مادة الافلاك و الاجزاء الصورية و الجزء الصوري لمادة المركب كصورة الخشب للسرير فانها اجزاء مادية بالنسبة الى المركب فان العلة الصورية للسرير هي الهيئة السريرية و حمل الباء على السببية القريبة يحتاج الى القول بان العلة التامة و الفاعل سببان بعيدان بواسطة الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لعدم ترتب آثار السيف عليه لانا نقول الصورة السيفية المعينة الحاصلة في الحديد المعين اذا حصلت شخصها حصل السيف بالفعل قطعا

و ليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها به يتحقق بالفعل ما يشبه السيف و ايضا الآثار المترتبة على السيف الحديدي ليست آثارا لنوع السيف بل لصنفه و هو السيف الحديدي فتدبر و العلة المادية ما به الشيئ بالقوة كالخشب للسرير و ليس المراد بالعلة الصورية و المادية في مهازالهم ما يختص بالجواهر من المادة و الصورة الجوهريتين بل ما يعمهما و غيرهما من اجزاء الاعراض التي لا يوجد بها الا الاعراض اما بالفعل او بالقوة فاطلاق المادة و الصورة على العلة المادية و الصورية مبني على التسامح و هاتان العلتان اي المادة و الصورة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا فتختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين اي الفاعل و الغاية المتشاركين لهما في علة الوجود و باسم الركن ايضا و في الرشيدية العلة ما يحتاج اليه الشيئ في ماهيته بان لا يتصور ذلك الشيئ بدونه كالقيام و الركوع في الصلوٰة و تسمى ركنا او في وجوده بان كان مؤثرا فيه فلا يوجد بدونه كالمصلي لها اي الصلوٰة انتهى و الثاني اي ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيئ و هو الفاعل و المؤثر فالفاعل هو المعطي لوجود الشيئ فالباء للسببية كالنجار للسرير و المجموع من الواجب و الممكن و ان كان فاعله جزءا منه لكن ليس فاعليته الا باعتبار فاعليته للممكن فيكون خارجا عن المعلول و اما ما لاجله الشيئ و هو الغاية اي العلة الغائية كالجلوس على السرير للسرير و هاتان العلتان تختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية ثم الاولى لا توجد الا للمركب و هو ظاهر و الثانية لا تكون الا للفاعل المختار و ان كان الفاعل المختار يوجد بدونها كالواجب تعالى عند الاشعرية فالموجب لا يكون لفعله غاية و ان جاز ان يكون لفعله حكمة و فائدة و قد تسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي غاية للفعل و غرض مقصود للفاعل و الغاية علة لعلية العلة الفاعلية اي انها تفيد فاعلية الفاعل اذ هي الباعثة للفاعل على الايجاد و متأخرة وجودا عن المعلول في الخارج اذ الجلوس على السرير انما يكون بعد وجود السرير في الخارج لكن يتقدم عليه في العقل ان قلت حصر العلة الناقصة في الاربع منقوض بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصابغ و الآلة كالقدوم للنجار و المعاون كالمعين للمنشار و الوقت كالصيف لصبغ الديم و الداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل و عدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق و بالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه و خارج عن المعلول مع انه ليس ما منه الشيئ و لا ما لاجله الشيئ قلت انها بالحقيقة من تتمة الفاعل لان المراد بالفاعل هو لمستقل بالفاعلية و التاثير سواء كان مستقلا بنفسه او بمدخلية امر آخر و لا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط و ارتفاع الموانع فالمراد بما به الشيئ ما يستقل بالسببية و التاثير كما هو المتبادر سواء كان بنفسه او بانضمام امر آخر اليه فيكون ذكر هذا القسم مشتملا على امور الفاعل المستقل بنفسه و ذات الفاعل و الشرائط و على ان كلواحد منها مما يحتاج اليه المعلول و على انها ناقصة انما المتروك تفصيله و بيان اشتماله على تلك الامور و قد تجعل من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل بعد

بحصول الشرائط و منهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل و ما عداها من تتمة المادة و تقرير ذلك على طور ما سبق و على هذا فلا يرد ما قيل سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية و بالمادة هو القابل بالفعل لكن كلما ذكرنا من الشروط و الآلات و رفع المانع و المعد مما يحتاج اليه المعلول و لا يصدق عليه احد تلك الاقسام و لا نعني بعدم الحصر الا وجود شيء يصدق عليه المقسم و لا يصدق عليه شيء من الاقسام ان قلت عدم المانع قيد عدمي فلا يكون جزءا من العلة التامة و الا لا تكون العلة التامة موجودة قلت العلة التامة لا تجب ان تكون وجودية بجميع اجزائها بل الواجب وجود العلة الموجدة منها لكونها مفيدة للوجود و لا امتناع في توقف الايجاد على قيد عدمي و منهم من خمّس القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا و قال العلة الناقصة ان كانت داخلة في المعلول فمادية ان كان بها وجود الشيء بالقوة و الا فصورية و ان كانت خارجة ففاعلية ان كان منها وجود الشيء و غائية ان كان لاجلها الشيء و شرط ان لم يكن منها وجود الشيء و لا لاجلها و لا يضر خروج الجنس و الفصل عنهما و ان كانا من العلل الداخلة لانهما ليسا مما يتوقف عليه الوجود الخارجي و الكلام فيه و لك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة بحيث لا يحتاج الى مثل تلك التكلفات بان ما يتوقف عليه الشيء اما جزء له او خارج عنه و الثاني اما محل للمقبول فهو الموضوع بالقياس الى العرض و المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية المعينة فانها محتاجة في وجودها الى المادة و ان كانت مطلقها علة لوجود المادة و اما غير محل له فاما منه الوجود و اما لاجله الوجود او لا هذا و لا ذاك و حينئذ اما ان يكون وجوديا و هو الشرط او عدميا و هو عدم المانع و اما المعدّ و هو ما يكون محتاجا اليه من حيث وجوده و عدمه معا فداخل في الشرط باعتبـــار و في عدم المانع باعتبار و الاول اعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا و هو الجنس و الفصـل او خارجيـا و هو المـــادة و الصورة

* **فائدة** * حيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية و يذكر البواقي باوصافها و باسماء اخرى و كما يقال لعلة الماهية جزء و ركن يقال للمادية مادة و طينة باعتبار ورود الصور المختلفة عليها و قابل و هيولى من جهة استعدادها للصور و عنصر اذ منها يبتدأ التركيب و اسطقس اذ اليها ينتهي التحليل و يقال للغائية غاية و غرض * **تقسيمات أُخر** * العلة مطلقا فاعلية كانت او صورية او مادية او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبائع البسائط العنصرية و المادية كهيولاتها و الصورية كصورها و الغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي و قد تكون مركبة فالفاعلية كمجموع الفعل و الصورة بالنسبة الى الهيولى على ما تقرر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى و المادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات و الصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الآلية و الغائية كمجموع شرى المتاع و لقاء الحبيب بالنسبة الى الصورة الشوقية و ايضا لكل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي و المادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانيـــة و الصورية كصورة المـــاء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء و الغائية

كلقاء الحبيب قبل حصوله و اما بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي وعلى هذا القياس * و ايضا كلواحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت و الجزئية كهذا البناء له و على هذا القياس * و ايضا كلواحد منها اما ذاتية او عرضية فالعلة الذاتية تطلق على ما هو معلول حقيقة و العلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شيئ بما هو علة حقيقة فان الشيئ اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضيـــة و ثانيهما اقتران شيئ ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيئ المقترن بالمعلـــول تسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمـــونيا يسهل الصفـراء الموجبة لسخونة البدن المانعة عن تبريد البادرة التي في البدن اياه فلما زال المانع عنه بردته بطبعهــا فالفعل الصـــادر عن الاجزاء البادرة التي في البدن اعني التبريد ينسب بالعرض الى ما يقرنها و يزيل مانعها و هو السقمونيا و المادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية و ما يقرنها اعني الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة مادية مع صفة البياض و الصورية العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها و الغائية العرضية كشرى المتاع ايضا مثلا بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب و حصل بتبعه شراء المتاع ايضا و ايضا كلواحد من العلل اما عامة او خاصة فالعامة تكون جنسا للعلة الحقيقية كا الصانع الذي هو جنس للبناء و الخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك سائر العلل وايضا كلواحد منها قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى و البعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى و ايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة و الخاصة كبناء واحد لبيت واحد و على هذا القياس * فائدة * و من العلل المعدة مايودي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المودية الى الحركة الى منتهاها او الى خلاف كالحركة الى البرودة المودية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة لها او الى ضد كالحركة الى فوق المودية الى الحركة الى الاسفل و الاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها و من العلل العرضية ما هو علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هو علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة * فائدة * الفرق بين جزء العلة المؤثرة في الفاعلية و شرطها في التاثير هو ان الشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب للاحراق اذ النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا و الجزء يتوقف عليه ذات المؤثر فيتوقف عليه تاثيره ايضا لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقفة على جزءه و عدم المانع ليس مما يتوقف عليه التـــاثير حتى يشارك الشرط في ذلك بل هو كاشف عن شرط وجودي كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو الشرط في تجفيف الثيـــاب وعده من جملة الشروط نوع من التجوز و في اصطلاح مثبتي الاحوال من المتكلمين صفة توجب لمحلها حكما و المراد بالصفة

الموجودة بناء على عدم تجويز تعليل الحال بالحال كما هو راي الاكثرين او الثابتة ليشتمل ما ذهب اليه ابوهاشم من تعليل الاحوال الاربعة بالحال الخامس و معنى الايجاب ما يصحح قولنا وجد فوجد اي ثبت الامر الذي هو العلة فثبت الامر الذي هو المعلول و المراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس و ليس المراد مجرد التعقيب فخرج بقيد الصفة الجواهر فانها لا تكون عللا للاحوال و يتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى و قدرته فانهما علتان لعالميته و قادريته و المحدثة كعلم الواحد منّا و قدرته و سواده و بياضه و المعنى ان العلة صفة قديمة كانت او محدثة توجب تلك الصفة اي قيامها بمحلها حكما اي اثرا يترتب على قيامها بان يتصف ذلك المحل به و يجري عليه و في قولهم لمحلها اشعار بان حكم الصفة لا يتعدى محل تلك الصفة فلا يوجب العلم و القدرة و الارادة للمعلوم و المقدور و المراد حكما لانها غير قائمة بها كيف و لو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم الممتنع اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي و هو محال و اعلم ان هذا التعريف انما كان على اصطلاح مثبتي الاحوال دون نفاتها لان المثبتين كلهم قائلون بالمعاني الموجبة للاحكام في محالها و هي عندهم علل تلك الاحكام ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بذلك اذ عندهم لا علية و لا معلولية فيما سوى ذاته تعالى فضلا عن ان يكون بطريق الايجاب و اللزوم العقلي لا للموجود و لا للحال اما عدم العلية للاحوال فظاهر لعدم قولهم بالحال و اما عدم العلية للموجود فلاستناد الموجودات كلها عندهم اليه تعالى ابتداء و المعلول على هذا التعريف هو الحكم الذي توجبه الصفة في محلها و هذا التعريف هو الاقرب و اما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او العلة ما كان المعتل به معللا و هو اي كون المعتل به معللا قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم فدوري اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ما له علة فيتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور و اما الثاني فلانه عرّف العلة بالمعتل و المعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة * و قولهم العلة ما يغير حكم محلها اي ينقله من حال الى حال او العلة هي التي يتجدد بها اي يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة اذ لاتغيير و لاتجدد فيها مع انها من العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم و لك ان تاخذ من كل هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفات للمعلول فتقول المعلول ما اوجبته العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعتل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة * **فائدة** * الفرق بين العلة و الشرط على راى مثبتي الاحوال من وجوه الاول العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم و الشرط قد لا يطرد كالحيوة للعلم فانها شرط للعلم و قد لا يوجد معها العلم الثاني العلة وجودية اي موجودة في الخارج باتفاقهم و الشرط قد يكون عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف عليه المشروط في وجوده لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وقيل الشرط لابد ان يكون وجوديا ايضا الثالث قد يكون الشرط متعددا كالحيوة و انتفاء

الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط الرابع الشرط قد يكون محل الحكم بخلاف العلة اي محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون موثرا فيه بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث انه يتوقف وجوده عليه الخامس العلة لا تتعاكس اي لا تكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا لمشروطه اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي وعلى بالتوقف الماخوذ في تعريف الشرط عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه و به قال ايضا المحققون من الاشاعرة و منعه بعضهم و الحق الجواز ان لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكتفي بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من البينتين المتساندتين بالاخرى فان قيام كل منهما يمتنع بدون قيام الاخرى و مثل ذلك يسمى دور معية و لا استحالة فيه السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك اذا توقف عليه المشروط في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التاثير فانه شرط الوجود ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق السابع الصفة التي هي علة كالعلم مثلا له شرط كالمحل و الحيوة و ليس له علة فان العلم من قبيل الذوات و هي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها بخلاف الشرط فانه قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة الثامن العلة مصححة لمعلولها اتفاقا بخلاف الشرط اذ فيه خلاف التاسع الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرط بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية له تعالى فانها مشروطة بكونه حيا و قد يختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة فان مثبتي الاحوال من الاشاعرة يعللونه بصفات موجودة و من المعتزلة ينفونه سوى البهشمية فانهم يعللون الحال بالحال و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى شرح المواقف *

المعلول يطلق على معان عرفتها قبيل هذا *

العليل المريض و عند المحدثين هو المعلول و قد مر في لفظ العلة *

الاعلال بكسر الهمزة عند الصرفيين تغيير حرف العلة بالقلب او الاسكان او الحذف للتخفيف و يسمى تعليلة و اعتلالا ايضا و حروف العلة الالف و الواو و الياء فلا يقال لتغيير الهمزة باحد الثلثة اي بالقلب او الحذف او الاسكان اعلال بل تخفيف همزة و لا لابدال غير حروف العلة و لا لحذفه و لا لسكنه اعلال ولا يقال ايضا لتغيير حروف العلة للاعراب لا للتخفيف اعلال كمسلمين و ابيه و قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الاعلالي للحذف الذي يكون لعلة موجبة على سبيل الاطراد كحذف الف عصا و ياء قاض و الحذف الترخيمي و الحذف لا لعلة للحذف غير المطرد كحذف لام يد ودم و ان كان ايضا حذفا للتخفيف و لفظ القلب مختص في اصطلاحهم بابدال حروف العلة و الهمزة بعضها مكان بعض و المشهور في غير الاربعة لفظ الابدال هكذا في الرضي شرح الشافية و غيره *

الاعتلال عند الصرفيين هو الاعلال كما يستفاد من الضريري ٭

المعتل عند المحدثين هو المعلول كما عرفت في لفظ العلة و عند الصرفيين اسم او فعل فيه حرف علة اصلية فمثل مضروب صحيح اذ الواو فيه زائدة فان كان حرف العلة فاء يسمى معتل الفاء و معتلا بالفاء و مثالا كوعد و يسر و ان كان عينا يسمى معتل العين و معتلا بالعين و اجوف و ذا الثلاثة كقال و باع و ان كان لاما يسمى معتل اللام و معتلا باللام و ناقصا و منقوصا وذا الاربعة كدعا و رمى و ان كان فاء و لاما يسمى لفيفا مفروقا كوقى و ان كان فاء و عينا كيوم و ويح او عينا و لاما كطوى يسمى لفيفا مقرونا فان كانا من جنس نحو حيّ فلفيف باعتبار و مضاعف باعتبار و ما فيه الواو يسمى معتلا واويا و ما فيه الياء يسمى معتلا يائيا و المعتل عند النحاة كلمة في لامها حرف علة فالاجوف و المثال من الصحيح عندهم كما في الفوائد الضيائية و قد سبق ايضا في لفظ الصحيح ٭

التعليل في اللغة مصدر عَلّل اي سقى سقيا بعد سقي و عند اهل المناظرة تبيين علة الشيء كذا في شرح آداب المسعودي و يطلق ايضا على ما يستدل فيه من العلة على المعلول و يسمى برهانا لميا ايضا كما في شرح المواقف ٭ و في الرشيدية و الشارع في الدليل اللمي يسمى معللا بالكسر انتهى و التعليل عند الصرفيين هو الاعلال ٭ و حسن التعليل عند اهل البديع هو ان يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير مطابق لما في نفس الامر و في لفظ الحسن سبق بيانه مستوفى ٭

المعلل بالفتح عند المحدثين هو الحديث الذي ظهر فيه علة كما عرفت في لفظ العلة ٭

العملي بفتح العين و الميم المنسوب الى العمل و هو كل فعل يكون من الحيوان بقصد و هو اخص من الفعل لانه قد ينسب الى الجمادات كما في جامع الرموز في الخطبة ٭ و في عرف العلماء يطلق على ما يقابل النظري و قد سبق في اول المقدمة معانيهما ٭

العامل هو عند النحاة ما اوجب كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الاعراب ٭ قد اشتهر فيما بينهم ان الاسم هو الاصل في الاعراب و ان المضارع قد تطفّل عليه بسبب المضارعة فاعلم ان تعلق الفعل و ما اشبهه من الحروف و الاسماء و غيرها بالاسم المتمكن سبب لثبوت وصف فيه كالفاعلية و المفعولية و الاضافة و هذه معان معقولة تستدعي نصب علامة يستدل بها عليها فجعلوا الاعراب الذي هو الرفع و النصب و الجر دلائل عليها و سموا تلك المعاني مقتضيات للاعراب و سموا الاشياء التي تعلقها بالاسم المتمكن سبب لحدوث هذه المعاني عوامل وكذلك مضارعة الفعل المضارع بالاسم تستدعي اجراء حكم الاسم عليه في الاعراب وسموا مضارعته الاسم مقتضية لاعرابه و سموا المعنى الذي هو به اوفر حظا من المضارعة اعني وقوعه موقع الاسم عامل الرفع و الحرف الذي هو معه في تقدير الاسم او ما اشبهه اعني ان و اخواتها عامل النصب والحرف الذي جزمه اي قطعه عن تقدير الاسمية و ما اشبهه اعني ان و اخواتها عامل الجزم اذا عرفت

هذا وقد عرفت معنى التعريف فان العامل بسببه يحدث المعنى المقتضي لكون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الاعراب كذا في الضوء * ثم العوامل قسمان لفظية و هي ما يتلفظ بها حقيقة او حكما ومعنوية و هي ما لا يكون له اثر في اللفظ اصلا لا حقيقة ولا حكما كرافع المبتدأ و الخبر والفعل المضارع وقد يطلق العامل المعنوي على ما لا يكون عامليته باعتبار لفظ الكلام و منطوقه بل باعتبار معنى خارج عنه يفهم من فحوى الكلام كمعنى الاشارة او التنبيه في قائما في قولنا هذا زيد قائما و يقابله العامل اللفظي بمعنى ما يكون عامليته باعتبار لفظ الكلام و منطوقه سواء كان ملفوظا حقيقة اوحكما كعامل الظرف فانه مقدر بفعل أو اسم فاعل و توضيحه يطلب من شروح الكافية في بحث الحال *

الاستعمال قيل مرادف العادة وقيل لا و قد سبق في فصل الدال المهملة و في تعريف الحقيقة اللغوية * و اما الماء المستعمل فعند الفقهاء كل ماء ازيل به حدث او استعمل في البدن على وجه القربة كما وقع في كتب الفقه *

المعاملة هي عند الفقهاء عبارة عن العقد على العمل ببعض الخارج مع سائر شرائط جوازها كذا في فتاوى العالمگيرية و تطلق المعاملات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الدنيا باعتبار بقاء الشخص كالبيع و الشراء و الاجارة و نحوها و قد سبق في المقدمة في تفسير علم الفقه *

العول بالفتح و سكون الواو عند اهل الفرائض هو ضد الرد كما سبق في فصل الدال من باب الراء المهملتين *

فصل الميم * العجمة بالضم و سكون الجيم هي كون الكلمة من غير اوضاع العربية كنوح و لوط و لا يعرف ذلك الا بالسماع و هي من احد اسباب منع الصرف كما في الارشاد و هي اعم من التعريب كما مر في فصل الباء الموحدة *

المعجّم اسم مفعول است از تعجيم وتعجيم در لغت كلمهٔ را كه عجمي نيست عجمي ساختن و معجم در اصطلاح لفظي كه عجم از كلام عرب بكلام خود نقل كرده باشند باندك تغييري اصلي بود يا معرب يا مولد كذا في شرح نصاب الصبيان *

العدم بالضم و سكون الدال المهملة و بضمتين و بفتحتين ايضا بمعنى نيستي كما في المنتخب فالعدم يقابل الوجود كما ان العدمي يقابل الوجودي كما يجيئ في فصل الدال من باب الواو و در كشف اللغات ميگويد در اصطلاح متصوفه عدم اعيان ثابته را گويند يعني صور علميه و حكماء ماهيات ممكنه را گويند و المعدوم يقابل الموجود كما يجيئ في لفظ المعلوم *

العزم بالفتح والضم وسكون الزاء المعجمة هو جزم الارادة اى الميل بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية و الشهوات و النفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل

التحيّر او ترجح حصل العزم و هو من الكيفيات النفسانيـــة كذا في شرح المواقف في خاتمـــة القدرة و في الفارقية حاشية شرح الوقاية الذية و العزم متحدان معنى انتهى * وقيل من لم يوطن نفسه على المعصية و انما مر ذلك بفكره من غير استقرار يسمى هذا همًّا و يفرق بينه و بين العزم بان في العزم يوطن نفسه على المعصية ولذا يأثم بالعزم على المعصية قال القـــاضي والى هذا ذهب عامة السلف و اهل العلم من الفقهاء و المحدثين *

العزام قد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب الراء المهملتين *

العزيمة عند الاصوليين مقابلة للرخصة كما مر في فصل الصاد من باب الراء المهملتين و هي تشتمل الفرض و الواجب و السنة و النفل و المبـــاح و الحرام و المكروه - و قيل هي الفرض و الواجب و الحرام و المكروه لا غير اذا السنة شرعت تكميلا للفرائض و تبعا لها و كذا النفل شرع جبرًا لنقصان تمكن في العزيمة و هي الفرض كذا في معدن الغرائب *

العصمة بالكسر و سكون الصاد هي عند الاشاعرة ان لا يخلق الله في العبد ذنبا بناء على ما ذهبوا اليه من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء - و قيل العصمة عند الاشاعرة هي خلق قدرة الطاعة و يجيئ في لفظ اللطف ايضا * وعند الحكماء ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور اى المعاصي بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب و اعتبار استعداد القوابل و تتوقف على العلم بمعائب المعاصي و مناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية و الداعي الى الطاعة لان الهيئة المانعة من الفجور اذا تحققت في النفس و علم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار و على الطاعات من المنافع تصير راسخة فيطاع و لا يعصي وتتأكد هذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر و النواهي و الاعتراض عليهم على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا عند من يجوّز تعمدها و من ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا اي غير راسخة ثم تصير ملكات اي راسخة في محلها بالتدريج * و قيل العصمة خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه و رد ذلك بالعقل و النقل اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولامتنع تكليفه و بطل الامر و النهي و الثواب والعقاب و اما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى اليّ فان الآية تدل على ان النبي مثل الامة في جواز صدور المعصية عنه * **فائدة** * اختلف في عصمة الملائكة فللنافي وجوه منها قوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها الآية اذ في هذا القول منهم غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه و فيه العجب و تزكية النفس و للمثبت ايضا وجوه منها قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون و لا قاطع فيه اي في هذا المبحث و الغاية الظن * **فائدة** * اجمع اهل الملل و الشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة و ما يبلغونه من الله الى الخلائق

و في جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر سهوا و نسيانا خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحٰق و كثير من الائمة وجوّزه القاضي و اما ما سوى الكذب في التبليغ من الكفر و غيره فالكفر اجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة و بعدها و لا خلاف لاحد منهم في ذلك الا ان الازارقة من الخوارج جوّزوا عليهم الذنب و كل ذنب عندهم كفر فلزم لهم تجويزُ الكفر بل يحكى عنهم بجواز بعثة نبيّ عَلِمَ الله تعالى انه يكفر بعد نبوته نعوذ بالله من هذا القول الباطل و اما غير الكفر فاما كبائر او صغائر و كل منهما اما عمدا او سهوا اما الكبائر عمدا فمنعه الجمهور من المحققين و الائمة الا الحَشْويّة والاكثر على امتناعه سمعا و قالت المعتزلة بل عقلا و اما سهوا فجوزه الاكثرون والمختار خلافه و اما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي فانه لم يجوّز ظهور صغيرة الا سهوا و هذا فيما ليس من الصغائر الخسّية و هي ما يلحق بها فاعلها بالاراذل و السفلة و يحكم عليه بالخسّة و دناءة الهمة كسرقة حبّة او لقمة و اما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا من اكثر الاشاعرة و اكثر المعتزلة الا الصغائر الخسّية و قال الجاحظ يجوز صدور غير الصغائر الخسية سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فيتنبهوا عليه و قد تبعه كثيـــر من المتأخرين من المعتزلة كالنظام و الاصم و جعفر بن بشرويه و يقول الاشاعرة هذا كله بعد الوحي و النبوة و اما قبل ذلك فقال اكثر اصحابنا لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة و قال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة و ان تاب منها و قالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة و لا كبيرة لا عمدا و لا سهوا و لا خطأ في التاويل بل هم مبرّؤون عنها باسرها قبل الوحي و بعده و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع • اعلم ان العصمة المؤثمة عند الفقهاء هي عصمة نفس من القتل حقا لله تعالى و العصمة المقومة هي عصمة نفس من القتل حقا للعبد كذا في جامع الرموز في كتاب الجهـــاد في بيان الاراضي العشرية و الخراجية •

العظم بالفتح و سكون الظاء المعجمة استخوان و عرّفه الاطباء بانه عضو بسيط يبلغ صلابته الى حد لايمكن تثنيته و من لا يعدّ الاسنان من العظام بل يعدها من الاعصاب الصلبة الغضروفية يزيد قيد غير حساس لاخراجها فانهم اختلفوا في كون العظم حساسا و مجموع العظام في البدن الانساني مائتان و ثمانية و اربعون سوى السمسانيات و العظم اللامي •

العظم بالضم عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزائدة كما يجيئ في فصل الراء المهملة من باب القاف وعند المهندسين يطلق على قسم الكمية المتصلة • و في بعض حواشي تحرير اقليدس الكمية المتصلة يقال لاقسامها و هي الخط و السطح و الجسم و المكان و الزمان اعظام و الاعظام اذا نسب بعضها الى بعض و قدر بعضها ببعض يقال لها مقادير انتهى كلامه •

الاعظم هو عند المهندسين اسم لجذر ذي الاسمين الرابع و قد مر في فصل الواو من باب السين المهملة •

العلم بفتح العين و اللام عند النحاة قسم من المعرفة و هو ما وضع لشيئ بعينه غيـــر متناول

فهرة بوضع واحد فقولهم لشيئ بعينه اي متلبس بعينه اي لشيئ معين شخصا كان و هو العلم الشخصي كزيد او جنسا و هو العلم الجنسي و علم الجنس و العلم الذهني كاسامة و احترز بهذا عن النكرة و الاعلام الغالبة التي تعينت لفرد معين لغلبة الستعمال فيه داخلة في التعريف لان غلبة استعمال المستعملين بحيث اختص العلم الغالب لفرد معين بمنزلة الوضع من واضع المعين فكان هولاء المستعملين وضعوه للمعين و قولهم غير متناول غيره اي حال كون ذلك الاسم الموضوع لشيئ معين غير متناول غير ذلك الشيئ باستعماله فيه و احترز به عن المعارف كلها و القيد الاخير لئلا يخرج الاعلام المشتركة كذا في الفوائد الضيائية اعلم ان هذا التعريف مبني على مذهب المتاخرين الذاهبين الى ان ما سوى العلم معارف وضعية ايضا لا استعمالية كما هو مذهب الجمهور اذ لو لم يكن كذلك فقولهم غير متناول غيره مما لا يحتاج اليه لخروج ما سوى العلم من المعارف بقيد الوضع لانها ليست موضوعة لشيئ معين بل لمفهوم كلي الا انه شرط حين الوضع ان لا يستعمل الا في معين كما مر في لفظ المعرفة و اعترض عليه بان العلم الشخصي ليس موضوعا لشيئ معين لان الموضوع للشخص من وقت حدوثه الى فنائه لفظ واحد و التشخص الذي لوحظ حين الوضع يتبدل كثيرا فلا محالة يكون اللفظ موضوعا للشخص لكل تشخص تشخص ملحوظ بامر كلي فالعلم كالمضمر واجيب بان وجود الماهية لا ينفك عن تشخص باق ببقاء الوجود يعرف بعوارض بعده و تلك العوارض تتبدل و ياخذ العقل العوارض المتبدلة امارات يعرف بها ذلك التشخص فاللفظ موضوع للشخص بذلك التشخص لا للمتشخص بالعوارض و لو كان التشخص بالعوارض لكان للجزئي اشخاص متعددة في الوجود و ما اشتهر من ان التشخص بالعوارض مسامحة ماوّلة بانه امر يعرف بعوارض و اما ان ذلك التشخص هل هو متحقق مبرهن او مجرد توهم فموكول الى علم الكلام والحكمة و لا حاجة لنا اليه في وضع اللفظ للمشخص لان ايّامّا كان يكفي فيه بغي ان العلم لو كان موضوعا للشخص بعينه لم يصح تسمية الآباء ابنائهم المتولدة في غيبتهم باعلام و تاويله بانه تسمية صورة او امر بالتسمية حقيقة او وعد بها بعيد و ان الوضع في اسم الله مشكل حينئذ لعدم ملاحظته بعينه وشخصه حين الوضع وبعد لم يعلم بالوضع له بشخصه للمخاطبين به و انما يفهم منه معين مشخص في الخارج بعنوان يحصر فيه و لذا قيل انه اسم للمفهوم الكلي المنحصر فيه تعالى من الواجب لذاته او المستحق بالعبودية لذاته الا ان يراد بالشيئ بشخصه كونه متعينا بحيث لا يحتمل التعدد بحسب الخارج و لا يطلب له منع العقل عن تجويز الشركة فيه و قال بعض البلغاء العلم ما وضع لشيئ بشخصه و هذا انما يصح ان لم يكن علم الجنس علما عند اصحاب فن البلاغة لانه دعت اليه ضرورات نحوية و هم في سعة عنه و لا يكون غير العلم موضوعا لشيئ بشخصه بناء على ان ما سوى العلم معارف استعمالية كما هو مذهب الجمهور هكذا يستفاد من الاطول في باب المسند اليه في بيان فائدة جعله علما قيل الاعلام الجنسية اعلام حقيقة كالاعلام

الشخصية الذي كل منهما اشارة بجوهر اللفظ الى حضور المسمى في الذهن بخلاف المنكر اذ ليس فيه اشارة الى المعلوم من حيث هو معلوم وقيل علم الجنس من الاعلام التقديرية واللفظية لان الاحكام اللفظية من وقوعه مبتدأ وذا حال ووصفا للمعرفة وموصوفا بها ونحو ذلك هي التي اضطرتهم الى الحكم بكونه علما حتى تكلفوا فيه ما تكلفوا هكذا يستفاد مما ذكر في المطول وحاشيته للسيد السند والفرق بين علم الجنس واسم الجنس قد مرّ في لفظ اسم الجنس وفي بعض حواشي الالفية اسم الجنس موضوع للفرد لا على التعيين كاسد وعلم الجنس موضوع للحقيقة فقط وعلم النوع موضوع للفرد المعين لا على التعيين كغدوة وعلم الشخص للفرد المعين على الخصوص فاسم الجنس نكرة لفظا ومعنى وعلم الجنس معرفة لفظا لا معنى وعلم الشخص معرفة لفظا ومعنى وعلم النوع كذلك فالحاصل ان الفرد المعين يتعدد في العلم النوعي ويتحد في العلم الشخصي انتهى * التقسيم * العلم اما قصدي وهو ما كان بالوضع شخصيا كان او جنسيا او اتفاقي وهو الذي يصير علما لا بوضع واضع معين بل انما يصير علما لاجل الغلبة وكثرة استعماله في فرد من افراد جنسه بحيث لا يذهب الوهم عند اطلاقه الى غيره مما يتناوله اللفظ كذا في العباب والعلم الموضوع اي القصدي اما منقول او مرتجل فان ما صار علما بغلبة الاستعمال لا يكون منقولا ولا مرتجلا كما في شرح التسهيل وفي اللب العلم الخارجي اي الشخصي منقول او مرتجل فخرج من هذا العلم الذهني اي الجنسي والمنقول وهو ما كان له معنى قبل العلمية ثم نقل عن ذلك المعنى وجعل علما لشيء اما منقول عن مفرد سواء كان اسم عين كثور واسد او اسم معنى كفضل واياس او صفة كحاتم او فعلا ماضيا كشمّر وكَسَب او فعلا مضارعا كتغلب ويشكر او امرا بقطع همزة الوصل لتحقق النقل كاصمت بكسر الهمزة والميم او صوتا كَبَبّة وهو لقب عبد الله بن حارث او عن مركب سواء كان جملة نحو تابط شرا او غير جملة سواء كان بين اجزائه نسبة كالمضاف والمضاف اليه كعبد مناف او لم يكن كبعلبك وسيبويه هكذا في اللب والمفصل * وقيل الاعلام كلها منقولة ولا يضر جهل اصلها وهو ظاهر مذهب سيبويه كذا في شرح التسهيل والمرتجل هو ما وضع حين وضع علما ابتداء اما قياسي وهو ما لم يعرف له اصل مادة بل هيئة بان يكون موافقا لزنة اصل في اسماء الاجناس والافعال ولا يكون مخالفا الاصل فيها من الاظهار والادغام والاعلال والابدال ونحو ذلك مما ثبت في اصول الاوزان نحو غطفان واما شاذ وهو ما لم يعرف له اصل هيئة بان يكون مخالفا لاوزان الاصول بتصحيح ما يعلل مثله نحو مكوزة والقياس مكازة كمفازة او بالعكس كحيوة علما لرجل والقياس حية وبانفكاك ما يدغم كمحبب اسم رجل والقياس محب او بالعكس وبانفتاح ما يكسر كوهب بفتح الهاء اسم رجل والقياس الكسر او نحو ذلك ويمكن في المرتجل الشاذ القول بالنقل ولان التغيير شاذ حدث بعد النقل كذا في الارشاد وشرح اللب ثم في شرح التسهيل انما لم يقسم المصنف المرتجل الى المفرد والمركب كما قسم المنقول اليهما لعدم مجيئه في ذلك انتهى * العلم الذهني

اي الجنسي اما اسم عين كاسامة و اما اسم معنى و هو على نوعين هذه اي مصدر كسبحان علم التسبيح او تاب كفجار علم لجنس فدرة اليوم الذي انت فيه و كذا سحر فانه علم لجنس سحر الليلة التي انت فيها و الدليل على علميتها منع الصرف و اما لفظ يوزن به كقولهم قائمة على وزن فاعلة و اما كناية كفلان و فلانة فانهما كنايتان عن زيد و مثله و عن فاطمة و مثلها فيجريان مجرى المكني عنه اي يكونان كالعلم كذا في شرح اللب و العلم الاتفاقي على قسمين مضاف نحو ابن عمر فانه غلب بالاضافة على عبد الله بن عمر من بين اخوته و معرف باللام نحو النجم فانه غلب على الثريا بالاستعمال و الصعق فانه غلب بالاستعمال على خويلد بن نفيل و منه ما لم يرد بجنسه الستعمال كالدَّبَران و العيُّوق و السماك و الثريا لانها غلبت على الكواكب المخصوصة من بين ما يوصف بهذه الاوصاف و ان كانت في الاصل اسماء اجناس و انما قيل منه انها ليست في الظاهر صفات غالبة كالصعق و انما هي اسماء موضوعة باللام في الاصل اعلام لمسمياتها و لا تجري صفات و ما لم يعرف بالاشتقاق من هذا النوع فملحق بما عرف كالمشتري و المريخ كذا في العباب فالاعلام الاتفاقية لاتكون الا مركبة لحصرها في القسمين و لذا قال صاحب العباب لما كان اسم الجنس انما يطلق على بعض افراده المعين اذا كان معرفا باللام او بالاضافة كان العلم الاتفاقي قسمين معرف باللام او مضاف و ايضا العلم ثلثة اقسام لقب وكنية و اسم لانه اما مصدّر باب او ام اولا الاول الكنية و الثاني اما مشعر بالمدح او الذم اولا الاول اللقب و الثاني الاسم فعلى هذا يتقابل الاقسام بالذات و في شرح الاوضح ناقلا عن الامام ان من الكنية ما صدّر بابن او بنت و قال الفاضل الشريف في شرح المفتاح الكنية علم صدر باب او ام او ابن او بنت و اللقب علم يشعر بمدح او ذم مقصود منه قطعا و ماعدا هما من الاعلام يسمى اسماء فعلى ما ذكره الاسم المقابل للقب قد يشعر بالمدح او الذم و لا يكون المشعر بالمدح او الذم مطلقا لقبا بل اذا كان المقصود به عند اطلاقه المدح او الذم و لذا قيل الغرض من وضع الالقاب الاشعار بالمدح و الذم و قد يتضمنهما الاسماء و ان لم يقصد بالوضع الا تمييز الذات لكون تلك الاسماء منقولات من معان شريفة او خسيسة كمحمد و علي و كلب او لاشتهار الذات في ضمنها بصفة محمودة او مذمومة كحاتم و مادر انتهى و الفرق بين اللقب و الكنية بالحيثية فاشعار بعض الكنى بالمدح او الذم كابى الفضل و ابى الجهل لا يضر و بعض ائمة الحديث يجعل المصدّر باب او ام مضافا الى اسم حيوان او الى ما هو صفة الحيوان كنية و الى غير ذلك لقبا كابى تراب ثم اشعار العلم بالمدح او الذم باعتبار معناه الاصلي فانه قد يلاحظ في حال العلمية تبعا و لذلك ينهى شرعا ان يذكر الشخص بعلمه الدال في اصله على ذم اذا كان يتاذى به و يتحاشى عادة ان يذكر من يقصد توقيره بمثل هذا و قد يطلق الاسم على ما يعم الاقسام الثلثة هذا كله خلاصة ما في الاطول و ما ذكر الفاضل الچلپي في حاشية المطول و التلويح و في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة قيل العلم ان دل على مدح او ذم فلقب و الا فان صدر باب او ام او ابن او بنت اولا او صدر باحدها فكنية و الا فاسم اولا و الاسم اعم فهذا

قاله التفتازاني انتهى * و اذا اجتمع للرجل اسم غير مضاف و لقب يضاف الاسم الى اللقب نحو سعيد كرز كما في المفصل * فائدة * و قد سموا ما يتخذونه و يالفونه من خيلهم و ابلهم و غنمهم و كلابهم باعلام كلواحد منها مختص بشخص بعينه يعرفونه به كالاعلام في الاناسي نحو اعوج و لاحق و شذقم و علَيان و نحوها و ما لا يتخذ و لا يؤلف فيحتاج الى التمييز بين افراده كالطير و الوحش و غير ذلك فان العلم فيه للجنس باسره ليس بعضه اولى به من بعض فاذا قلت ابو براقش و ابن داية و اسامة و ثعالة فكانك قلت الضرب الذي من شانه كيت و كيت و من هذه الاجناس ماله اسم جنس و اسم علم كالاسد و اسامة و الثعلب و ثعالة و ما لا يعرف له اسم غير العلم نحو ابن مقرض و حمار قبان و قد يوضع للجنس اسم و كنية كما قالوا للاسد اسامة و ابو الحارث و منها ما له اسم و لا كنية له كقولهم قثم للضبعان و ما له كنية و لا اسم كابي براقش كذا في المفصل * فائدة * و من العلم مالزم فيه اللام كالمسمى معها نحو الفرزدق و كالغالب بها نحو الصعق كما مر و كالعلم الذي ثني نحو الزيدان او جمع كالزيدون و الفواطم و كالكناية عن اعلام البهائم كالفلان كناية عن نحو لاحق و شذقم و الفلانة كناية عن نحو خطة و هيلة و منه ما جازت اللام فيه كالعلم الذي كان قبل العلمية مصدرا نحو الفضل او مشتقا نحو الحارث او كان ماوّلا بواحد من جنسه اي بفرد من افراد حقيقته الكلية الموضوع لها العلم بالاشتراك الاتفاقي و ذلك لانه لما وضعه الواضع لمسمًّى ثم وضعه لمسمى آخر صارت نسبته الى الجميع بعد ذلك نسبة واحدة فاشبه رجلا فاجري مجراه و بهذا الاعتبار قيل جاز اللام فيه حتى اجتري لذلك على اضافته ايضا نحو زيدنا فعلى هذا الطريق لا ينكّر علم الجنس لان من شرطه ان يوجد الاشتراك في التسمية و المسمى بعلم الجنس واحد لا تعدد فيه اللهم الا ان يوجد اسم مشترك اطلق على نوعين مختلفين ثم ورود الاستعمال فيه مرادا به واحد من المسميين به و قيل طريق التنكير ان يشتهر العلم بمعنًى من المعاني فيجعل العلم بمنزلة اسم الجنس كما في قولهم لكل فرعون موسى اي لكل جبار مبطل قهار محق فعلى هذا الطريق لا شبهة في امكان تنكير علم الجنس مثل ان يقال فرست كل اسامة اي كل بالغ في الشجاعة كذا في العباب و هو اي تنكير العلم قليل كما في شرح اللب * فائدة * اذا استعمل اللفظ للفظ كان علما له و لا اتحاد اذ الدال محض اللفظ و المدلول لفظ ذو دلالة او عديمها و على هذا كان نحو جسق مما لم يوضع لمعنى موضوعا ايضا كزيد و يجري هذا الوضع في كل لفظ موضوع اسما كان او فعلا او حرفا او مركبا تاما او غيره او غير موضوع و لا يثبت الاشتراك كما في المنقولات و ليس احدهما بالنسبة الى الآخر مجازا بخلاف المنقولات لان وضع العلم لا يختص بقوم دون قوم فيكون مسمى العلم بالنسبة الى كل قوم حقيقة كذا في العضدي * و العلم عند المهندسين عبارة عن مجموع المتممين و احد الشكلين المتوازيين اضلاعا اللذين يكونان بينهما اي بين المتممين فالعلم مجموع ثلث

بمربعات هکذا فمجموع المتممين وهما مربع ب ء ومربع رع مع مربع ف ء او مع مربع اف علم هکذا يستفاد من تحرير اقليدس و حواشيه ٭ ١

العلامة بالفتح عند الاصوليين ما تعلق بالشيئ من غير تاثير فيه و لا توقف له عليه الا من جهة انه يدل على وجود ذلک الشيئ فتباين الشرط و العلة و السبب و المشهور انها ما يکون علما على الوجود من غيران يتعلق به وجوب و لا وجود کتکبيرات الصلوة فانها تدل على الانتقال من رکن الى رکن کذافي التلويح في باب الحکم ٭

العالم بفتح اللام في اللغة اسم لما يعلم به شيئ مشتق من العلم و العلامة على الاظهر کخاتم لما يختم به و طابع لما يطبع به ثم غلب في الاستعمال فيما يعلم به الصانع و هو ما سوى الله تعالى من الموجودات اي المخلوقات جوهرا کان او عرضا لانها لامکانها و افتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده فخرجت صفات الله تعالى لانها قديمة غير مخلوقة فعلى هذا کل موجود عالم لانه مما يعلم به الصانع و لذا جمع على عوالم و جمعه على عالمين و عالمون باعتبار انه غلب على العقلاء منها و قيل العالم اسم وضع لذوي العلوم من الملائکة و الثقلين اي الجن و الانس و تناوله الغير على سبيل الاستتباع و قد يطلق على مجموع اجزاء الکون اي على مجموع المخلوقات من باب تغليب الاسم في معظم افراد المسمى کتغليب اسم القرآن في مجموع ابعاض التنزيل نادر و ان وقع عليه و على کل بعض من ابعاضه من جهة الوضع بالسوية لکنه مستعمل فيه غالبا و التغليب في بعض الافراد لا يمنع الاستعمال في غيره هکذا يستفاد من اسرار الفاتحة و شرح القصيدة الفارضية و البرجندي حاشية چميني ٭ ثم في البرجندي و اما العالم في عرف الحکماء فقال العلامة في نهاية الادراک ان العالم اسم لکل ما وجوده ليس من ذاته من حيث هو کل و ينقسم الى روحاني و جسماني و قد يقال العالم اسم لجملة الموجودات الجسمانية من حيث هي جملة و هي ماحواه السطح الظاهر من الفلک الاعلى انتهى ٭ و في شرح المواقف قال الحکماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات و هو اما اعيان او اعراض انتهى ٭ و يسمون العناصر و ما فيها بالعالم السفلي و عالم الکون و الفساد و الافلاک و ما فيها عالما علويا و اجراما اثيرية و افلاطون يسمي عالم العقل بعالم الربوبية کما في شرح اشراق الحکمة و در لطائف اللغات ميگويد عالم بفتح لام در اصطلاح صوفيه عبارتست از ظل ثاني حق که اعيان خارجيه باشد و صور علميه که عبارت از اعيان ثابته است اعلم ان العوالم و ان لم تنحصر ضرورياتها لامتناع حصر الجزئيات امکن حصر کلياتها و اصولها الحاصرة کانحصارها في الغيب و الشهادة لانقسامها الى الغائب عن الحس و الشاهد

---

١ في تحرير اقليدس تعريف العلم مذکور بهذه العبارة - العلم هو مجموع المتممين واحد متوازي الاضلاع الذين بينهما - و تعريف المتمم قد مر في المتن ٭

له • في الانسان الكامل كل عالم ينظر الحق سبحانه اليه بالانسان يسمى شهادة وجودية • و كل عالم ينظر اليه من غير واسطة الانسان يسمى غيبا و الغيب على نوعين غيب جملة الحق تعالى مفصلا في علم الانسان وغيب جملة مجملا في قابلية علم الانسان فالغيب المفصل في العلم يسمى غيبا وجوديا و هو كعالم الملكوت والغيب المجمل في القابلية يسمى غيبا عدميا وهي كالعوالم التي يعلمها الله تعالى ولم نعلم نحن اياها فهي عندنا بمثابة العدم فذلك معنى الغيب العدمي ثم ان هذا العالم الدنياوي الذي ينظر اليه بواسطة الانسان لايزال شهادة وجودية ما دام الانسان واسطة نظر الحق فيها فاذا انتقل الانسان منها نظر الله تعالى الى العالم الذي انتقل اليه الانسان بواسطة الانسان فصار ذلك العالم شهادة وجودية و صار العالم الدنياوي غيبا عدميا ويكون وجود العالم الدنياوي حينئذ في العلم الالهي كوجود الجنة و النار اليوم في علمه سبحانه فهذا هو عين فناء العالم الدنياوي و عين القيمة الكبرى و الساعة العامة انتهى • و قسم صاحب القصيدة الفارضية الغيب على ثلثة اقسام و عبر عنها بالغيب و الملكوت و الجبروت فترك المحدثات الغائبة عن الحس على اسم الغيب و عبر عن الذات القديمة بالجبروت و عن صفاتها الجسمية بالملكوت فرقا بين المحدث و القديم و الذات و الصفات ودر شرح مثنوي مولوي روم مي آرد مرتبة احديت را عالم غيب نيز گويند • و در اسرار الفاتحه گويد عالم بر اراين فطر مجموعست از دو جز از خلق و از امر الا له الخلق و الامر پس عالم باين اعتبار دو شد عالم خلق و عالم امر باز در درجة ديگر تجلي كرد پديد آمد ملك و ملكوت ملك تجلي عالم خلق است و ملكوت تجلي عالم امر است ملك همه خلق ازان اوست له ملك السموات و الارض ملكوت جملة امر بدست اوست بيده ملكوت كل شيء پس عالم باين حساب چهار شد انگاه پنجم عالمست كه بر مجموع اين هر چهار مشتملست و سبب پيوند اين عوالم اوست وآن عالم جبروت است انتهى و في كشف المغات عالم الامر و يقال له عالم الملكوت و عالم الغيب ايضا عند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة و بلا مادة مثل العقول و النفوس كما ان الخلق يطلق على عالم وجد بمادة كالافلاك و العناصر و المواليد الثلثة ويسمى ايضا بعالم الخلق و عالم الملك و عالم الشهادة انتهى • و يؤيده ما قيل عالم الامر ما لا يدخل تحت المساحة و المقدار و في شرح المثنوي عالم ملك كنايتست از اجسام و اعراض و بعالم شهادت و عالم اجسام نيز مسمى است و عالم ملكوت عبارتست از حاوي نفوس سماويه و بشريه وآنرا عالم مثال نيز گويند انتهى ودر مجمع السلوك گويد كه عالم ملكوت عالم باطن را گويند و عالم ملك عالم ظاهر را گويند و در جاي ديگر گويد كه ملكوت از بالاي عرش تا تحت الثرى است و ما سواي اين جبروت است و عالم الاحسان عالم ايقان ست بواسطة مشاهدات و تجلي ذات الله و صفات انتهى • و في الانسان الكامل عالم القدس عبارة عن المعاني الالهية المقدسة عن الاحكام الخلقية و النقائص الكونية • و في موضع آخر منه عالم القدس هو عالم اسماء الحق و صفاته انتهى • وعالم

كشف اللغات ميگويد عالم معني نزد صوفيه عبارت از ذات و صفات و اسماء است و عالم علوي آن جهان و عالم ارواح و عالم قدسي و عالم النسيم هو كرة البخار كما يجيئ في فصل الواو من باب الكاف * و في اسرار الفاتحة قد يقسم العالم الى الكبير و الصغير و اختلف في تفسيرهما فقال بعضهم العالم الكبير هو ما فوق السموات و الصغير هو ما تحتها و قيل الكبير ملكوت السموات و الصغير ملكوت الارض و قيل الكبير هو القلب و الصغير النفس و الجمهور على ان العالم الكبير عبارة عن السموات و الارض و ما بينهما و العالم الصغير هو الانسان چرا كه هرچه در جهان خلق است همان در عالم خلق است و هرچه در مجموع عالم خلق و امر است همـــان در ذات انسان كه عالم صغيرش خوانند موجود است زيرا كه قالبش از عالم خلق است و روحش از عالم امر و تفصيل اين موجب اطناب است از اسرار الفاتحه طلب بايد كرد *

العلم بالكسر و سكون اللام في عرف العلماء يطلق على معان منها الادراك مطلقا تصورا كان او تصديقا يقينيا او غير يقيني و اليه ذهب الحكماء * و منها التصديق مطلقا يقينيا كان او غيره قال السيد السند في حواشي العضدي لفظ العلم يطلق على المقسم و هو مطلق الادراك و على قسم منه و هو التصديق اما بالاشتراك بان يوضع بازائه ايضا و اما بغلبة استعماله فيه لكونه مقصودا في الاكثر و انما يقصد التصور لاجله * و منها التصديق اليقيني في الخيالي العلم عند المتكلمين لامعنى له سوى اليقين و في الاطول في باب التشبيه العلم بمعنى اليقين في اللغة لانه من باب افعال القلوب انتهى * و منها ما يتناول اليقين و التصور مطلقا في شرح التجريد العلم يطلق تارة و يراد به الصورة الحاصلة في الذهن و يطلق تارة و يراد به اليقين فقط و يطلق تارة و يراد به ما يتناول اليقين و التصور مطلقا انتهى * و قيل هذا هو مذهب المتكلمين كما ستعرفه و منها التعقل كما عرفت و منها التوهم و التعقل و التخيل في تهذيب الكلام انواع الادراك احساس و تخيل و توهم و تعقل و العلم قد يقال لمطلق الادراك و للثلثة الاخيرة و للاخير و للتصديق الجازم المطابق الثابت * و منها ادراك الكلي مفهوما كان او حكما و منها ادراك المركب تصورا كان او تصديقا و قد عرفت في لفظ المعرفة في فصل الفاء و منها ادراك المسائل عن دليل * و منها نفس المسائل المدللة * و منها الملكة الحاصلة من ادراك تلك المسائل و البعض لم يشترط كون المسائل مدللة و قال العلم يطلق على ادراك المسائل و على نفسها و على الملكة الحاصلة منها * و العلوم المدونة تطلق ايضا على هذه المعاني الثلثة الاخيرة و قد سبق توضيحها في اوائل المقدمة و منها ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الاغراض صادرا عن البصيرة بحسب ما يمكن فيها و يقال لها الصناعة ايضـــا كذا في المطول في بحث التشبيه ورده السيد السند بان الملكة المذكورة المسماة بالصناعة فانما هي في العلوم العملية اي المتعلقة بكيفية العمل كالطب و المنطق و تخصيص العلم بازائها غير محقق كيف و قد يذكر العلم في مقابلة الصناعة نعم اطلاقه على ملكة الادراك بحيث يتناول العلوم النظرية و العملية غير بعيد

مناسب للعرف انتهى اعلم ان في العلم مذاهب ثلثة الاول انه ضروري يتصور ماهيته بالكنه فلا يحد واختاره الرازي و الثاني انه نظري لكن يعسر تحديده و به قال امام الحرمين و الغزالي و قالا فطريق معرفته القسمة و المثال اما القسمة فهي ان تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غيره و الجازم اما مطابق او غير مطابق و المطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت و هو العلم بمعنى اليقين فقد تميز عن الظن بالجزم و عن الجهل المركب بالمطابقة و عن تقليد المصيب بالثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكك قيل القسمة انما تميز العلم التصديقي عن الاعتقادات فلا تكون مفيدة لمعرفة مطلق العلم اقول لا اشتباه للعلم بسائر الكيفيـــات النفسانية و لا العلم التصوري انما الاشتباه للعلم التصديقي و القسمة المذكورة تميزه عنهما فحصل معرفة العلم المطلق ٭ و اما المثال فكان يقال العلم هو المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين و الثالث انه نظري لا يعسر تحديده و ذكر له تعريفات الاول للحكماء انه حصول صورة الشيء في العقل و بعبارة اخرى انه تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك و هذا مبني على الوجود الذهني و هذا التعريف شامل للظن و الجهل المركب و التقليد و الشك و الوهم و تسميتها علما يخالف استعمال اللغة و العرف و الشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا و لا على الظان و الشاك و الواهم انه عالم في شيء من تلك الاستعمالات و اما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا و لا مشاحة في الاصطلاح ٭ و المبحوث عنه في المنطق هو العلم بهذا المعنى لان المنـــطق لما كان جميع قوانين الاكتساب فلابد لهم من تعميم العلم ثم العلم ان كان من مقولة الكيف فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة و فائدة جعله نفس الحصول التنبيه على لزوم الاضافة فان الصورة انما تسمى علما اذا حصلت في العقـــل و ان كان من مقولة الانفعال فالتعريف على ظاهره لان المراد بحصول الصورة في العقل اتصافه بها و قبوله اياها اعلم ان العلم يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا و هو بحصول صورة الشيء عند المدرك و يسمى بالعلم الانطباعي ايضا لان حصول هذا العلم بالشيء انما يتحقق بعد انتقاش صورة ذلك الشيء في الذهن لا بمجرد حضور ذلك الشيء عند العالم و الآخر يسمى حضوريا و هو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا و الامور القائمة بها و من هذا القبيل علمه تعالى بذاته و بسائر المعلومات و منهم من انكر العلم الحضوري و قال ان العلم بانفسنا و صفاتنا النفسانية ايضا حصولي و كذلك علم الواجب تعالى و قيل علمه تعالى بحصول الصورة في المجردات فان جعل التعريف للمعنى الاعم الشامل للحضوري و الحصولي بانواعه الاربعة من الاحساس و غيره و بما يكون نفس المدرك و غيره فالمراد بالعقل الذات المجردة و مطلق المدرك و بالصورة ما يعم الخارجية و الذهنية اي ما يتميز به الشيء مطلقا و بالحصول الثبوت و الحضور سواء كان بنفسه او بمثاله و بالمغايرة المستفادة من الظرفية اعم من الذاتية و الاعتبارية و بفي معنى عند كما اختاره المحقق الدواني و لا يخفى ما فيه

من التكلفات البعيدة عن الفهم * و ان جعل التعريف للحصولي كان التعريف على ظاهره و المراد بالعقل قوة للنفس تدرك الغائبات بنفسها و المحسوسات بالوسائط و تصورة الشيئ ما يكون آلة لامتيازه سواء كان نفس ماهية الشيئ او شبحا له و الظرفية على الحقيقة اعلم ان القائلين بان العلم هو الصورة مرقتان مرقة تدعي و تزعم ان الصور العقلية مثل و اشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها بالماهية و على قول هولاء لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز كان يقال مثلا النار موجودة في الذهن و يراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات و يكون العلم حينئذ من مقولة الكيف و يصير العلم و المعلوم متغايرين ذاتا و اعتبارا و مرقة تدعي ان تلك الصورة مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة في النفس فيكون العلم و المعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار و على قول هولاء يكون للاشياء وجودان خارجي و ذهني بحسب الحقيقة و التعريف الثاني للعلم مبني على هذا المذهب و على هذا قال الشيخ الادراك الحقيقة المتمثلة عند المدرك و الثاني لبعض المتكلمين من المعتزلة انه اعتقاد الشيئ على ما هو به و المراد بالشيئ الموضوع او النسبة الحكمية اي اعتقاد الشيئ على وجه ذلك الشيئ متلبس به في حد ذاته من الثبوت و الانتفاء و فيه انه غير مانع لدخول التقليد المطابق فزيد لدفعه عن ضرورة او دليل اي حال كون ذلك الاعتقاد المطابق كائنا عن ضرورة او دليل و اعتقاد المقلد و ان كان ناشيا عن دليل لان قول المجتهد حجة للمقلد الا ان مطابقته ليست ناشية عن دليل و لذا يقلده فيما يصيب و يخطي لكنه بقي الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظني داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا و يرد ايضا عليهم خروج العلم بالمستحيل فانه ليس شيئا اتفاقا ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر للبديهي و مناقض لكلامه لان هذا الانكار حكم على المستحيل بانه لا يعلم ويستدعي العلم بامتناع الحكم على ما ليس بمعلوم الا ان يقال المستحيل شيئ لغة و لو مجازا و فيه انه يلزم حينئذ استعمال المجاز في التعريف بلا قرينة و ايضا يرد عليهم خروج العلم التصوري لعدم اندراجه في الاعتقاد فانه عبارة عن الحكم الذهني و الثالث للقاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عنه علم الله تعالى اذ لا يسمى علمه معرفة اجماعا لا لغة و لا اصطلاحا مع كونه معترما بان لله تعالى علما حيث اثبت له تعالى علما و عالمية و تعلقا اما لاحدهما او لكليهما كما سيجيي فيكون العلم المطلق مشتركا معنويا عنده بين علم الواجب و علم الممكن فلابد من دخوله في تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة فانهم لا يعترفون العلم الزائد و يقولون انه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظي فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم الحادث اذ لا مطلق سواه و لذا لم يورد النقض عليهم بعلمه تعالى و ايضا ففيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم و معناه ما من شانه ان يعلم اي ان يتعلق به العلم فلا يعرف الا بعد معرفته و ايضا يقيد على ما هو

به قيد زائد اذ المعرفة لا تكون الا كذلك لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة اذ لا يقال في اللغة و العرف و الشرع للجاهل جهلا مركبا انه عارف كيف و يلزم حينئذ ان يكون اجهل الناس اعرفهم ‌و الرابع للشيخ ابى الحسن الاشعري فقال تارة بالقياس الى متعلق العلم هو ادراك المعلوم على ما هو به و فيه دور و تارة بالقياس الى محل العلم هو الذي يوجب كون من قام به عالما و بعبارة اخرى هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم و فيه دور ايضا و ايضا الادراك مجاز عن العلم و المجاز لا يستعمل في الحدود فان اجيب بان الادراك عند المنطقيين مشتهر في العلم بالمعنى المقابل للظن و الشك و الجهل و التقليد و المجاز المشهور حقيقة عرفية فيصح استعماله قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه فكانه قيل هو علم المعلوم و ايضا فيه زيادة قيد على ما هو به فان المعلوم لا يكون الا كذلك ‌الخامس لابن فورك انه ما يصح لمن قام به اتقان الفعل اي احكامه و تخليته من وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا و ان اراد ماله مدخل فيها فيدخل القدرة في الحد و تخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له في صحة الاتقان على رائنا اذ معنى الاتقان الايجاد على وجه الاحكام و افعالنا ليست بايجادنا و لو سلم ذلك يرد عليه علم احدنا بنفسه و بالباري تعالى و بالمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا و لا مما يصح اتقانه و اعلم ان التقليد و الظن لا يدخلان في هذا التعريف و كذا الشك و الوهم لان اتقان الفعل و تخليته عن وجوه الخلل انما يتصور اذا كان عالما بالمفاسد و المصالح علما يقينيا تفصيليا و لذا استدلوا باتقان العالم على علمه تعالى و لهم عبارات قريبة من هذه العبارات كان يقال تبيين المعلوم على ما هو به اي كشفه و تمييزه و فيه الزيادة المذكورة و الدور و ان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج علمه تعالى او يقال هو اثبات المعلوم على ما هو به و فيه الزيادة و الدور و انه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتا له تعالى و هو محال او يقال هو الثقة بان المعلوم على ما هو به و فيه الزيادة و الدور و انه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به و ذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا ‌السادس للامام الرازي اي على تقدير تسليمه ان العلم نظري و هو اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة او دليل اي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم و المطابقة ناشيا عن ضرورة او دليل فبقيد الجزم خرج الجهل المركب و تقليد المصيب فان الاعتقاد و ان كان ناشيا عن الدليل من قول المقلد لكن مطابقته ليست ناشية منه بل اتفاقي وقد مر و لا يرد على هذا النقض بعلمه تعالى لان الامام اختار في المطالب العالية نفي العلم عن ذاته تعالى و المثبت له العالمية التي فسرها بالتعلق بين العالم و المعلوم لكنه يخرج عنه التصور لعدم كونه اعتقادا مع انه علم يقال علمت حقيقة الانسان و علمت معنى المثلث ‌السابع و هو المختار من بين تعريفاته عند المتكلمين لبرائته عما ذكر من الخلل في غيره و تناوله للتصور مع التصديق اليقيني انه صفة توجب تمييزا اي لمحلها لا يحتمل النقيض و الصفة و هي ما يقوم بغيره فيتناول العلم و غيره و بقوله توجب تمييزا

اي يوجب لمحلها الذي هو النفس تمييزه لشيء لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة خرج الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التمييز وهي ماعدا الصفات الادراكية فان القدرة توجب كون محلها متميزا عن العاجز لا كون محلها مميزا لشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء والتميز عن الاشياء معا و بقوله بين المعاني اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر خرج ادراك الحواس الظاهرة و هذا عند من يقول انه ليس بعلم بل ادراك مخالف لماهية العلم يحصل بالحواس و اما من يقول بكونه قسما من العلم كالشيخ الاشعري فيترك هذا القيد من التعريف ثم منهم من نفى الحواس الباطنة و قال النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية كما في هذا التعريف فعلى هذا يشتمل العلم التعقل و التوهم و التخيل كما لا يخفى و منهم من اثبتها فقيدها بها لاخراجها ادراك الحواس الباطنة فانه ادراك المعانى الجزئية و يسمى ذلك الادراك تخيلا و توهما فالعلم عنده بمعنى التعقل و بقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن و الشك و الوهم لانها توجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض فى الحال و كذا الجهل المركب و التقليد فانهما يوجبان تمييزا يحتمل النقيض فى المآل اما فى الجهل فلان الواقع يخالفه فيجوز ان يطلع عليه و اما فى التقليد فلعدم استنــــاده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر قيل فيه ان اخراج الشك و الوهم من التعريف مما لا يعرف وجهه لان كلاهما تصوران على ما بيّن في موضعه و التصور داخل فى التعريف بناء على ان لا نقيض للتصور اصلا و سيجيء تحقيقه في لفظ النقيض فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا فلعل الشك و الوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان فى العلم و اما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي و الاثبات على سبيل تجويز المساوي و المرجوح و لذا يحصل التردد و الاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث يتعلق بها الاثبات تناقضها من حيث يتعلق بها النفي وهما بهذين الاعتبارين خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبــــارين السيد السند في حاشية العضدي ثم ان كان المعرف شاملا لعلم الواجب و غيره يجب ان يراد بالايجاب اعم سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق و ان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصه بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلق الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء ان يكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض فعلى هذا الضمير في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز لا يكون الا بشيء فعدم الاحتمال صفة لمتعلقه و انما لم يكن راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا فلا نقيض له اصلا لا في التصور و لا في التصديق و ان كان ما به التمييز اعني الصورة في التصور و النفي و الاثبات في التصديق

فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه اذ الواقع لا يكون الا احدهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيئ كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم و مع الاحتمال بانه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيئ محتمل ثم المتعلق للصورة الماهية و للنفي و الاثبات الطرفان * ثم المراد بالنقيض اما نقيض المتعلق كما قيل و حينئذ المراد بالتمييز اما المعنى المصدري فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لايحتمل المتعلق نقيضه و حينئذ يكون الصفة نفس الصورة و النفي و الاثبات لا ما يوجبها او ما به التمييز و حينئذ تكون الصفة مايوجبها و لا يخفى ما فيه لان الشيئ لا يكون محتملا لنقيضه اصلا من الصورة و النفي و الاثبات كما مر اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره اصلا الا ان يقال المتعلق و ان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر و هذا غير ظاهر و اما نقيض التمييز كما هو المحقق كما قيل ايضا و حينئذ اما ان يراد بالتمييز المعنى المصدري و هو حاصل التحرير الذي سبق و هذا ايضا بالنظر الى الظاهر لان التمييز بالمعنى المصدري ليس له نقيض يحتمله المتعلق اصلا و اما مابه التمييز و هذا هو التحقيق الحقيقي فخلاصة التعريف ان العلم امر قائم بالنفس يوجب لها امرا به تميز الشيئ عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيئ نقيض ذلك الامر فاذا تعلق علمنا مثلا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بها تميزها عما عداه و اذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميزهما عما عداهما لكن قد يكون مطابقا جازما فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمله فالعلم ليس نفس الصورة و النفي و الاثبات عند المتكلمين بل ما يوجبها فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة و السمع و البصر كذلك و ما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه و التقسيم الى التصور و التصديق ليس بالذات عندهم بل العلم باعتبار ايجابه النفي و الاثبات تصديق و باعتبار عدم ايجابه لهما تصور و على هذا قيل بانه ان خلا عن الحكم فتصور و الا فتصديق و المراد بالصورة عندهم الشبح و المثال الشبيه بالمتخيل في المرآة و ليس هذا من الوجود الذهني فان من قال به يقول انه امر مشارك للوجود الخارجي في تمام الماهية فلا يرد ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني و المتكلمون ينكرونه و المراد بالنفي و الاثبات المعنى المصدري و هو اثبات احد الطرفين للآخر و عدم اثبات احدهما له و لذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة كما هو مصطلح الفلاسفة فلايرد ان النفي و الاثبات ليسا نقيضين لارتفاعهما في الشك و ارادة الصورة من التمييز ليس على خلاف الظاهر بل مبني على المساهلة و الاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة و النفي و الاثبات دون المصدري فتامل فان هذا المقام من مطارح الاذكياء * و قيل المراد نقيض الصفة و قوله لا يحتمل صفة للصفة

لا للتمييز و ضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها وكذا التصديق نفس الاثبات و النفي و التمييز بالمعنى المصدري و لا يخفى انه خلاف الظاهر و الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز و مخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة و قالوا انه نفس التعلق و عرفوه بانه تمييز معنى عند النفس لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة و التمييز في هذا التعريف بمعنى الانكشاف و الا لم يكن العلم نفس التعلق فالانكشاف التصوري لا نقيض له و كذا متعلقه و الانكشاف التصديقي اعني النفي و الاثبات كلواحد منهما نقيض الآخر متعلقه قد يحتمل النقيض و قد لا يحتمله * وقد اورد على الحد المختار العلوم العادية فانها تحتمل النقيض و الجواب ان احتمال العاديات للنقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها لم يلزم منه محال لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه اي في العلم العادي للنقيض لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها حتى الحسيات التي لا تحتمل النقيض اتفاقا و الاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال او في المآل و منشأه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استنـــاده الى موجب و هذا الاحتمال الثاني هو المراد و التعريف الاحسن الذي لا تعقيد فيه هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود و المعدوم و الممكن و المستحيـــل بلا خلاف و يتناول المفرد و المركب و الكلي و الجزئي و التجلي هو الانكشــاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه و اختيار كلمة من لا خراج التجلي الحاصل للحيوانات العجم فقد خرج النور فانه يتجلى به لغير من قامت به و كذا الظن و الجهل المركب و الشك و الوهم و اعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشيته و حاشية الخيالي * **فائدة** * قال المتكلمون لا بد في العلم من اضافة و نسبة مخصوصة بين العالم و المعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم و المعلوم معلوما لذلك العالم و هذه الاضافة هي المسماة عندهم بالتعلـــق فجمهور المتكلمين على ان العلم هو هذا التعلق اذ لم يثبت غيره بدليل فيتعدد العلم بتعدد المعلومات كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقال قوم من الاشاعرة هو صفة حقيقية ذات تعلق و عند هؤلاء فثمه امران العلم و هو تلك الصفة و العالميـــة اي ذلك التعلق فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور كثيرة تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون لشيئ واحد تعلقات بامور متعددة و اثبت القاضي الباقلاني العلم الذي هو صفة موجودة و العالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده و اثبت معها تعلقا فاما للعلم فقط او للعالمية فقط فههنا ثلثة امور العلم و العالمية و التعلق الثابت لاحدهما و اما لهما معا فههنا اربعة امور العلم و العالمية و تعلقاهما وقال الحكماء العلم هو

الموجود الذهني اذ يعقل ما هو عدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات و التعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين و لا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة و لا ثبوت للمعدوم في الخارج فلا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن و ذلك الامر هو العلم و اما التعلق فلازم له و المعلوم ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم و باعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم و المعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار و اذا كان العلم بالمعدومات كذلك وجب ان يكون سائر المعلومات ايضا كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية كذا في شرح المواقف قال مرزا زاهد هذا في العلم الحصولي و اما في الحضوري فالعلم و المعلوم متحدان ذاتا و اعتبارا و من ظن ان التغاير بينهما في الحضوري ايضا اعتبارا كتغاير المعالج و المعالج فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق تحققهما بالتغاير الذي هو بعد تحققهما فانه لو كان بينهما تغاير سابق لكان العلم الحضوري صورة منتزعة من المعلوم وكان علما حصوليا و في ابي الفتح حاشية الحاشية الجلالية اما القائلون بالوجود الذهني من الحكماء و غيرهم فاختلفوا اختلافا ناشيا من ان العلم ليس حاصلا قبل حصول الصورة في الذهن بداهة و اتفاقا و حاصل عنده بداهة و اتفاقا و الحاصلة معه ثلثة امور الصورة الحاصلة وقبول الذهن من المبداء الفياض و اضافة مخصوصة بين العالم و المعلوم فذهب بعضهم الى ان العلم هو الصورة الحاصلة فيكون من مقولة الكيف و بعضهم الى انه الثاني فيكون من مقولة الانفعال و بعضهم الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة و الاصح المذهب الاول لان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم و الاضافة و الانفعال لا يوصفان بها لكن القول بان الصورة العقلية من مقولة الكيف انما يصح اذا كانت مغايرة لذى الصورة بالذات قائمة بالعقل كما هو مذهب القائلين بالشبح و المثال الحاكمين بان الحاصل في العقل اشباح الاشياء لا انفسها و اما اذا كانت متحدة معه بالذات مغايرة له بالاعتبار على ما يدل عليه ادلة الوجود الذهني و هو المختار عند المحققين القائلين بان الحاصل في الذهن انفس الاشياء لا اشباحها فلا يصح ذلك فالحق ان العلم من الامور الاعتبارية و الموجودات الذهنية و ان كان متحدا بالذات مع الموجود الخارجي اذا كان المعلوم من الموجودات الخارجية سواء كان جوهرا او عرضا كيفا او انفعالا او اضافة او غيرها انتهى في شرح المواقف قال الامام الرازي قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بين ان كون الباري عقلا و عاقلا و معقولا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بتجرد العالم و المعلوم من المادة ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم و حيث قرر اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات و في مقولة الاضافة بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة و حيث ذكر ان تعقل الشيئ لذاته و لغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول و حيث زعم ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور كثيرة بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن

مجرد اضافة * التقسيم * للعلم تقسيمات الاول الى الحضوري و الحصولي كما عرفت الثاني الى ان العلم الحادث اما تصور او تصديق و العلم القديم لا يكون تصورا و لا تصديقا و قد سبق في لفظ التصور في فصل الراء من باب الصاد المهملتين الثالث الى ان الاشياء المدركة اي المعلومة تنقسم الى ما لايكون خارجا عن ذات المدرك اي العالم و الى ما يكون اما في الاول فالحقيقة الحاصلة عند المدرك هي نفس حقيقتها و اما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادرك مستفادا من خارج كما في العلم الانفعالي او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها كما في العلم الفعلي او لم تكن و على التقديرين وادراك الحقيقة الخارجية بحصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك و الاحتياج الى الانتزاع انما هو في المدرك المادي لا غير كذا في شرح الاشارات و في شرح الطوالع الشيئ المدرك اما نفس المدرك او غيره و غيره اما غير خارج عنه او خارج عنه و الخارج عنه اما مادي او غيرمادي فهذه اربعة اقسام الاول ما هو نفس المدرك و الثاني ما هو غيره لكنه غير خارج عنه و الثالث ما هو خارج عنه لكنه مادي و الرابع ما هو خارج عنه لكنه غيرمادي و الاولن منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك فيكون ادراكهما حضوريا و الاول بدون حلول و الثاني بالحلول و الآخران لا يكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة من الادراك و الثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها و الرابع لم يفتقر الى الانتزاع الرابع الى واجب اي ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته و ممكن كسائر العلوم الخامس الى فعلي و يسمى كليا قبل الكثرة و هو ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما نتصور السرير مثلا ثم نوجده و انفعالي و يسمى كليا بعد الكثرة و هو ما يكون مسببا عن وجود العالم بان يكون مستفادا من الوجود الخارجي كما يوجد امرا في الخارج كالسماء و الارض ثم نتصوره فالفعلي ثابت قبل الكثرة و الانفعالي بعدها فالعلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة و هي الافراد الخارجية و العلم الانفعالي كلي يتفرع على الكثرة وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه من قبيل العلم و مبني على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته تعالى لانه السبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون علمه تعالى سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام و احسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند عليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة و هذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية و اما علمه تع بذاته فليس فعليا و لا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات و ان كان مغايرا له بالاعتبار السادس الى ما يعلم بالفعل و هو ظاهر و ما يعلم بالقوة كما اذا في يفتايد اثنان فسئلنا ازوج هو او فرد قلنا نعلم ان كل اثنين زوج و هذا اثنان فنعلم انه زوج علما بالقوة القريبة من

الفعل وان لم تكن لعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت الكليات فانها معلومة بالقوة قبل ان يتفطن للاندراج فالنتيجة حاصلة في كبرى القياس هكذا قال بعض المتكلمين السابع الى تفصيلي واجمالي والتفصيلي كمن ينظر الى اجزاء المعلوم و مراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد و الاجمالي كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة باسرها في ذهنه دفعة واحدة و هو اي ذلك الشخص المسئول متصور للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ثم يأخذ في تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله ففي ذهنه امر بسيط هو مبدأ التفاصيل و التفرقة بين الحالة الحاصلة دفعة عقيب السوال و بين حالة الجهل الثابتة قبل السوال و ملاحظة التفصيل ضرورية وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة و في الحالة الحاصلة عقيب السوال قد حصل بالفعـــل شعور و علم مّا بالجواب لم يكن حاصلا قبله و في الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا و لم يكن حاصلا في شيئ من الحالتين السابقتين و شبه ذلك بمن يرى نعما كثيرة تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميع اجزائه ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيفصل اجزاؤه فالروية الاولى اجمالية و الثانية تفصيلية و انكر الامام الرازي العلم الاجمالي * **فائدة** * العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل يثبت لله تعالى اولا جوزه القاضي والمعتزلة و منعه كثير من اصحابنا و ابو الهاشم و الحق انه ان اشترط في الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى و الا فلا الثامن الى التعقل و التوهم و التخيل و الاحساس وقد سبق في لفظ الاحساس في فصل السين من باب الحاء المهملتين التاسع الى الضروري و النظري و علم الله تعالى عند المتكلمين لا يوصف بضرورة و لا كسب فهو واسطة بينهمـا و اما عند المنطقيين فداخل في الضروري وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة * **فائدة** * الفرق بين العلم بالوجه و بين العلم بالشيئ من وجه ان معنى الاول حصول الوجه عند العقل و معنى الثاني ان الشيئ حاصل عند العقل لكن لا حصولا تاما فان التصور قابل للقوة و الضعف كما اذا تراأى لك شبح من بعيد متصورته تصورا مّا ثم يزداد انكشافا عندك بحسب تقاربك اليه الى ان يحصل في عقلك كمال حقيقته ولو كان العلم بالوجه هو العلم بالشيئ من ذلك الوجه على ما ظنه من لا تحقيق له لزم ان يكون جميع الاشياء معلومة لنا مع عدم توجه عقولنا اليها و ذلك ظاهر الاستحالة كذا في شرح المطالع في بحث الموضوع وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في المقصد الرابع من مقاصد العلم في الموقف الاول اعلم انهم اختلفوا في علم الشيئ بوجه و علم وجه الشيئ فقال من لا تحقيق له انه لا تغاير بينهما اصلا و قال المتاخرون بالتغاير بالذات اذ في الاول الحاصل في الذهن نفس الوجه و هو آلة لملاحظة الشيئ و الشيئ معلوم بالذات و في الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه و هو المعلوم بالذات من غير التفات الى الشيئ ذي الوجه و قال المتقدمون بالتغاير بالاعتبار اذ لا شك في انه لا يمكن ان يشاهد بالضاحك امر سواه

الا انه اذا اعتبر صدقه على امر واتحاده معه كما في موضوع القضية المحصورة كان علم الشيئ بالوجه و اذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع القضية الطبيعية * فائدة * اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه ليس بشيئ و المعلوم شيئ و هذا امر اصطلاحي محض لا فائدة فيه * فائدة * محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات عند اهل الحق غير متعين عقلا بل يجوز عندهم عقلا ان يخلق الله تعالى في ايّ جوهر اراد من جواهر البدن لكن السمع دل على انه القلب قال تعالى فيكون لهم قلوب يعقلون بها ـ و قال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها هذا و قد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم و اما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية و المكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف و اختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية و الا لزم ان لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا و لا عاصيا و لا مثابا و لا معاقبا مع تحقق التكليف و هو باطل بداء على ان لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به و خالفه ابو هاشم في ذلك و اوجب بقاء العلوم مطلقا و قال الحكماء محل العلم الحادث النفس الناطقة او المشاعر العشر الظاهرة و الباطنة و قد سبق في لفظ الحس * فائدة * علم الله سبحانه بذاته نفس ذاته فالعالم و المعلوم واحد و هو الوجود الخاص كذا في شرح الطوالع اي واحد بالذات اما بالاعتبار فلابد من التغاير ثم قال و علم غير الله تعالى بذاته و بما ليس بخارج عن ذاته هو حصول نفس المعلوم ففي العلم بذاته العالم و المعلوم واحد والعلم وجود العالم و المعلوم و الوجود زائد فالعلم غير العالم و المعلوم و العلم بما ليس بخارج عن العالم من احواله غير العالم و المعلوم و المعلوم ايضا غير العالم فيتحقق في الاول امر واحد و في الثاني اثنان و في الثالث ثلثة و العلم بالشيئ الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق امور اربعة عالم و معلوم و علم و صورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم ففي العلم بالاشياء الخارجة عن العالم صورة و حصول تلك الصورة و اضافة الصورة الى الشيئ المعلوم و اضافة الحصول الى الصورة و في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول نفس ذلك الشيئ الحاصل و اضافة الحصول الى نفس ذلك الشيئ و لا شك ان الاضافة في جميع الصور عرض و اما نفس حقيقة الشيئ في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه حينئذ تكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات الموضوع العالم كذلك و ان كان المعلوم حال العالم يكون عرضا و اما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك و ان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فعرض ايضا انتهى * و هذا مبني على القول بالشبح و اما على القول بحصول ماهيات الاشياء في الذهن فجوهر * فائدة * قال الصوفية علم الله سبحانه صفة نفسية ازلية فعلمه سبحانه بنفسه و علمه بخلقه علم واحد غير منقسم و لا متعدد لكنه

يعلم نفسه بما هو له و يعلم خلقه بما هم عليه ولا يجوز ان يقال ان معلوماته اعطته العلم من انفسها كما قال الامام محي الدين العربي لئلا يلزم كونه استفاد شيئا من غيره فلنعذره و لا نقول كان ذلك مبلغ علمه و لكنا وجدناه سبحانه بعد هذا يعلمها بعلم اصلي منه غير مستفاد مما هي عليه فيما اقتضته بحسب ذواتها غير انها اقتضت في نفسها ما علمه سبحانه عليها فحكم له ثانيا بما اقتضته و هو ما علمها عليه و لمّا رأى الامام المذكور ان الحق حكم للمعلومات بما اقتضته من نفسها ظن ان علم الحق مستفاد من اقتضاء المعلومات فقال ان المعلومات اعطت الحق العلم من نفسها وفاته انها انما اقتضت ما علمها عليه بالعلم الكلي الاصلي النفسي قبل خلقها و ايجادها فانها ما تعينت في العلم الالهي الا بما علمها لا بما اقتضته ذواتها ثم اقتضت ذواتها بعد ذلك من نفسها امورا هي عين ما علمها عليه اولا فحكم لها ثانيا بما اقتضته و ما حكم الا بما علمها عليه فتامل فيسمى الحق عليما بنسبة العلم اليه مطلقا و عالما بنسبة معلومية الاشياء اليه و علّاما بنسبة العلم و معلومية الاشياء اليه معا فالعليم اسم صفة نفسية لعدم النظر فيه الى شيء مما سواه لان العلم ما يستحقه النفس في كمالها لذاتها و اما العالم فاسم صفة فعلية و ذلك علمه للاشياء سواء كان علمه لنفسه او لغيره فانها فعلية يقال عالم بنفسه اي علم نفسه و عالم بغيره اي علم غيره فلابد ان تكون صفة فعلية و اما العلام فبالنظر الى النسبة العلمية اسم صفة نفسية كالعليم و بالنظر الى نسبة معلومية الاشياء اليه اسم صفة فعلية و لذا غلب وصف الحق باسم العالم دون العليم و العلام فيقال فلان عالم و لا يقال عليم و لا علام مطلقا الا ان يقال عليم بامر كذا و لا يقال علام بامر كذا بل ان وصف بشخص فلابد من التقييد فيقال فلان علام في فن كذا و هذا على سبيل التوسع و التجوز و ليس قولهم فلان علامة من هذا القبيل لانه ليس من اسماء الله تعالى فلا يجوز ان يقال ان الله علامة فافهم كذا في الانسان الكامل • و عالِم در اصطلاح متصوفه آنست كه بعلم اليقين مطلع از ذات و صفات و اسماى الهي شده باشد نه بطريق كشف و شهود كذا في كشف اللغات •

العلم اللدني هو العلم الذي تعلّمه العبد من الله تعالى من غير واسطة ملك و نبي بالمشافهة و المشاهدة كما كان لخضر عليه السلام قال تعالى و آتيناه من لدنّا علما • و قيل هو معرفة ذات الله تعالى و صفاته علما يقينيا من مشاهدة و ذوق بصائر القلوب كذا في مجمع السلوك •

العلم التعليمي هو الرياضي •

علم السماء والعالم هو من انواع العلم الطبيعي •

العلوم المدونة هي العلوم التي دوّنت في الكتب •

العلوم المتعارفة هي المقدمات البيّنة بنفسها في العلوم المدونة و قد سبق الجمع في مقدمة الكتاب •

المعلوم عند النحاة هو مقابل المجهول و يسمى بالمعروف ايضا و عند الحكماء و المتكلمين ما من شانه ان يعلم و له عند المتكلمين تقسيمات اربعة الاول لاهل الحق النافين للحال القائلين بان المعدوم

ليظهر بثابت و هو ان المعلوم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج او يكون و الاول هو المعدوم في الخارج و الثاني هو الموجود في الخارج و اما الموجود الذهني فلا يقولون به و الثاني لمثبتي الحال القائلين بان المعدوم غير ثابت قالوا المعلوم اما لا تحقق له اصلا لا اصالة و لا تبعا و هو المعدوم او له تحقق اصلي و هو الموجود او له تحقق تبعي و هو الحال و التحقق الاصلي ان يكون التحقق حاصلا للشيئ في نفسه قائما به كالحركة الذاتية و التبعي ان لا يكون حاصلا له بل لما تعلق به كالحركة التبعية فلا يرد النقض بالاعراض لان لها تحققا في انفسها و لا يلزم قيام التحقق الواحد بامرين وعرّفوا الحال بانه صفة لموجود لا موجودة و لا معدومة و قد سبق في محله و الثالث لنافي الحال القائلين بان المعدوم ثابت قالوا المعلوم اما لا تحقق له في نفسه اصلا و هو المنفي المساوي للممتنع ان اريد بالممتنع اعم من ان يكون امتناعه باعتبار نفسه او باعتبار التركيب كالمركبات الخيالية اعني مايكون اجزاؤها ممكنة و امتناعها باعتبار التركيب بناء على ما قالوا ان التركيب لا يتصور حال العدم و ان الثابت حال العدم انما هو البسائط و ان اريد به ما يكون امتناعه باعتبار نفسه كان المنفي اعم منه او له تحقق في نفسه بوجه ما سواء كان كونا او ثبوتا و هو الثابت و الثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود و ان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم الممكن فالكون عندهم يرادف الوجود و التحقق يرادف الثبوت و يكون اعم من الكون و الوجود و ايضا الكون عندهم اعرف من الوجود و التحقق اعرف من الثبوت و الرابع لمثبتي الاحوال القائلين بان المعدوم ثابت قالوا الكائن في الاعيان اما ان لا يكون له كون بالاستقلال و هو الموجود او يكون له كون بالتبعية و هو الحال فيكون الحال ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود و المعدوم الممكن قسمان منه و غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق و تقرر في نفسه فهو الثابت و الا فهو المنفي فظهر مما ذكر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود و الحال و المعدوم الممكن و ان الكائن في الاعيان على هذا المذهب اعم من الموجود و اخص من الثابت و على هذا المذهب الثالث يتناول الموجود و المعدوم الممكن فقط و على المذهب الثاني يتناول الموجود و الحال فقط وعلى المذهب الاول يرادف الوجود و ان المعدوم على المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفي اي الممتنع و المعدوم الممكن و على هذا المذهب الثاني يرادف المنفي و كذا على المذهب الاول و اما الحكماء فقالوا ما يمكن ان يعلم اما لا تحقق له بوجه من الوجوه و هو المعدوم و اما له تحقق مّا و هو الموجود و الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا يترتب عليه آثاره فهو الموجود الخارجي و العيني او لا و هو الموجود الذهني و الظلي و الموجود الخارجي اما ان لا يقبل العدم لذاته و هو الواجب لذاته او يقبله و هو الممكن لذاته و الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع و هو العرض او لا يوجد في موضوع و هو الجوهر و قال المتكلمون الموجود اما ان لا يكون له اول اي لا يقف وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم و هو القديم او يكون له اول و هو الحادث و الحادث اما متحيز بالذات و هو الجوهر او حال في المتحيز

بالذات و هو العرض اولا حال و لا متحيز في الحال و هو المجرد المسمى بالمفارق و اختلف في وجوده فقيل غير موجود و قيل موجود و قيل وجوده لم يثبت بدليل هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و غيرهما ٭

المعلومية فرقة من الخوارج العجاردة و هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع صفاته و اسمــــائه و من لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن و فعل العبد مخلوق لله تعالى كذا في شرح المواقف ٭

الاعلام لغة هو الاخبار و هو اعم من الالهام وعند المحدثين هو ان يعلم الشيخ الطالب ان هذا الكتاب روايته او سماعه مقتصر عليه فيجوز الرواية به كثير من الفقهاء و المحدثين و الاصوليين و مال اليه المتاخرون و قطع بعض الفقهاء بعدم الجواز كذا في خلاصة الخلاصة ٭ و في شرح النخبة يشترط في الاعلام الاذن في الرواية و الا فلا عبرة بذلك ٭

العموم بالفتح و ضم الميم في اللغة الشمول يقال مطرٌ عامٌّ اي مشتمل الامكنة و عند المنطقيين هو كون احد المفهومين اشتمل افرادا من المفهوم الآخر اما مطلقا بان يصدق على جميع ما يصدق عليه الآخر من غير عكس كلي ويسمى عموما مطلقا و ذلك المفهوم يسمى عاما مطلقا و اعم مطلقا والمفهوم الآخر يسمى خاصا مطلقا و اخص مطلقا كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه اعم منه مطلقا و اما من وجه بان يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر ويسمى عموما من وجه وذلك المفهوم يسمى عاما من وجه و اعم من وجه و المفهوم الآخر يسمى خاصا من وجه و اخص من وجه كالحيوان بالنسبة الى الابيض و اما ما وقع في العضدي من ان المنطقي يقول العام ما لا يمنع تصوره من الشركة و الخاص بخلافه فليس بصحيح صرح به المحقق التفتازاني في حاشيته و يجيئ العموم و الخصوص بمعنى آخر ايضا يذكر في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون و عند الاصوليين هو كون اللفظ موضوعا بالوضع الواحد لكثير غير محصور مستغرقا لجميع ما يصلح له و ذلك اللفظ يسمى عاما والمراد بالوضع اعم من الوضع الشخصي و النوعي فتدخل النكرة المنفية اذ قد ثبت من استعمالهم لها ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور و اللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك ولا يرد ان النكرة المنفية مجاز في العموم لتصريحهم بانها حقيقة فيه و المراد بالوضع لكثير اعم من الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو مجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه فيندرج فيه المشترك و العام و اسماء العدد ٭ ان قيل فيندرج فيه مثل زيد و رجل لانه موضوع لكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة و معنى كون الكثير غير محصور ان لا تكون في اللفظ

دلالة في عدد معين و الا فالكثير المتحقق محصور لامحالة نبتقييد الوضع بالواحد خرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة و اما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعين لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد و بقيد الكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد و رجل و بقيد غير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا لكثير و هي مستغرقة لجميع ما تصلح له لكن الكثير محصور و معنى الاستغراق التناول وخرج منه الجمع المنكر فانه واسطة بين العام و الخاص على ما هو اختيار المحققين و اما عند من جعله من العام كفخر الاسلام و بعض المشايخ فلم يشترط هذا القيد فعلى هذا الخاص ما وضع للواحد شخصيا كان كزيد او نوعيا كرجل وفرس او لكثير محصور كالعدد و التثنية لا يقال قيد غير محصور مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنه المائة من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فحينئذ يصلح لفظ المائة لما تتضمنه من الآحاد وبهذا الاعتبار صيغ الجموع و اسماء الجموع بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما تصلح له فتدخل في الحد وقال ابو الحسن البصري العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له و زاد بعض المتاخرين بوضع واحد احترازا عن خروج المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد وكذا عن خروج اللفظ الذي له معنى حقيقي و مجازي باعتبار استغراقه لافراد معنى واحد فان عمومهما لا يقتضي ان يتناولا مفهوميه معا و ترك هذا القيد انما هو بالنظر الى ان ما يصلح له المشترك بحسب اطلاق واحد ليس هو جميع افراد المفهومين بل افراد مفهوم واحد و اعترض عليه بانه ان اريد بصلوحه للجميع ان يكون الجميع جزئيات مفهومه لم يصدق على مثل الرجال و المسلمين المتناول لكل فرد فرد و ان اريد ان يكون الجميع اجزاؤه لم يصدق على مثل الرجل و لا رجل ونحو ذلك مما الجميع جزئياته لا اجزاؤه فتعين ان يراد الاعم فيصدق على مثل العشرة و المائة من اسماء العدد و مثل ضرب زيد عمروا من الجمل المذكور فيها ما هو اجزاؤها من الفعل و الفاعل و المفعول و يمكن ان يقال المراد صلوح اسم الكلي للجزئيات و عموم مثل الرجال و المسلمين انما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الآحاد وقال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فاللفظ بمنزلة الجنس و فيه اشعار بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة و احترز بالواحد عن سائر المركبات الدالة على معاني مفرداتها كضرب زيد عمروا وبقوله من جهة واحدة عن المشترك اذ دلالته على معنيين باعتبار تعدد الوضع و قيل عن مثل رجل فانه يدل على كلواحد على سبيل البدلية لكن من جهات اي اطلاقات متعددة و بقوله على شيئين عن مثل زيد و رجل مما مدلوله شيئ واحد وقوله فصاعدا ليدخل فيه العام المستغرق مثل الرجال و المسلمين و لا رجل اذ المتبادر من قولنا شيئين ان مدلوله لا يكون فوق الاثنين و المراد بالشيئ معناه اللغوي الشامل للموجود و المعدوم و الموصول مثل من و ما من الفاظ العموم وحده لا مع الصلة و لو سلم فالمراد باللفظ الواحد ان لا يتعدد بتعدد المعاني فان قولنا الذي في الدار لا يتغير سواء اريد به زيد او عمرو او غيرهما

و لا يرد عليه دخول جمع المعهود و النكرة اذا الغزالي يرى ان جمع المعهود و النكرة عامان و لا يرد ايضا دخول المثنى اذ لا يصدق عليه انه يدل على معنيين فصاعدا اذ لا يصلح لما فوق اثنين و فيه ان مبنى هذا على ان قولنا بع بدرهمين فصاعدا معناه الامر بان يبيعه بما فوق درهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن ممتثلا و الحق خلاف ذلك كما لا يخفى و تحقيقــه انه حال محذوف العامل اي فيذهب الثمن صاعدا بمعنى انه قد يكون فوق درهمين فالعام ما يدل على شيئين و يذهب المدلول صاعدا اي قد يكون فوق الشيئين فيدخل المثنى في الحد لا محالة مع انه ليس عاما و قال ابن الحاجب العام ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله ما دل كالجنس يدخل فيه الموصول مع الصلة و فيه اشعار بان العموم لا يخص الالفاظ و المسميات تعم الموجود و المعدوم و تخرج المثنى و مثل زيد و المراد المسميات التي يصدق على كل منها ذلك الامر المشترك فيخرج اسماء الاعداد لان دلالتها على الآحاد ليست باعتبار امر تشترك هي فيه بمعنى صدقه عليهـــا و يدخل المشترك باعتبار استغراقه لافراد احد مفهوميه دون افراد المفهومين و كذا المجاز باعتبار نوع من العلاقات فقوله باعتبار متعلق بقوله دل و كذا قوله ضربة و قوله مطلقا قيد لما اشتركت فيه فيخرج جمع المعهود مثل جاءني رجال فاكرمت الرجال فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين و يشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد فانه ايضا مع قيد التخصيص و الجواب ان الامر المشترك فيه هو العام المضاف الى ذلك البلد و هو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد به افراد الرجل المعهود على اطلاقه بل مع خصوصية العهد فليتامل و قوله ضربة اي دفعة واحدة ليخرج نحو رجل و امراة فانه يدل على مسمياته لا دفعة بل دفعات على سبيل البدل • ثم الظاهر ان جمع النكرة داخل في الحد مع ان عمومه خلاف ما اختاره و قد يقال المراد مسميات الدال حتى كانه قال ما دل على مسمياته اي جزئيات مسماه و رجال ليس كذلك و انت خبير بانه لا حاجة حينئذ الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه لان عشرة مثلا لا تدل على جميع مسمياته و انه لا يتناول مثل الرجال و المسلمين باعتبار شموله افراد الرجل و المسلم وغاية ما يمكن ان يقال ان المراد مسميات ذلك اللفظ كمن وما او مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقا كالرجال و المسلمين او تقديرا كالنساء لانه بمنزلة الجمع المفظ يرادف المرأة وحينئذ يكون قيد باعتبار امر اشتركت فيه للبيان و الايضاح * فائدة * العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة واما في المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذاهب احدها لا يصدق حقيقة و لا مجازا وثانيها يصدق مجازا وثالثها هو المختار يصدق حقيقة كما في الالفاظ وقيل النزاع لفظي لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد به شمول امر لمتعدد عم الالفاظ و المعاني و ان اريد شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني * فائدة * اختلف في عموم المفهوم والنزاع

فيه ايضا لفظي ممن فسر العام بما يستغرق في محل النطق لم يجعل المفهوم عاما ضرورة انه ليس في محل النطق ومن فسره بما يستغرق في الجملة اي سواء كان في محل النطق اولا في محل النطق جعل المفهوم عاما هذا كله خلاصة ما في التلويح وشرح مختصر الاصول و حواشيه * التقسيم * العام على ثلثة اقسام الاول الباقي على عمومه قال القاضي جلال الدين البلقيني مثاله في القرآن عزيز اذ ما من عام الا وقد خص منه البعض و ذكر الزركشي في البرهان انه كثير منه قوله تعالى و الله بكل شيئ عليم - ان الله لايظلم الناس شيئا - و لا يظلم ربك احدا و امثال ذلك و الظاهر ان مراد القاضي انه عزيز في الاحكام الفرعية لا في غير الاحكام الفرعية و قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية باق على عمومه مع كونه من الاحكام الفرعية الثاني العام المراد به الخصوص الثالث العام المخصوص و للناس بينهما فروق منها ان الاول لم يرد شموله لجميع افراده لا من جهة تناول اللفظ و لا من جهة الحكم بل هو ذو افراد استعمل في فرد منها و الثاني اريد شموله و عمومه لجميع الافراد من جهة تناول اللفظ لها لا من جهة الحكم و منها ان الاول مجاز قطعا لنقل اللفظ عن موضوعه الاصلي بخلاف الثاني فان فيه مذاهب اصحها انه حقيقة وعليه اكثر الشافعية وكثير من الحنفية و جميع الحنابلة و نقله امام الحرمين عن جميع الفقهاء لان تناول اللفظ للبعض الباقي بعد تخصيص كتناوله بلا تخصيص و ذلك التناول حقيقي اتفاقا فليكن هذا التناول حقيقيا ايضا و منها ان قرينة الاول عقلية و الثاني لفظية و منها ان الاول يصح ان يراد به واحد اتفاقا و في الثاني خلاف اما المخصوص فامثلته كثيرة في القرآن و من المراد به الخصوص قوله تعالى ام يحسدون الناس اي رسول الله صلى الله عليه و سلم لجمعه عليه الصلوة و السلام ما في الناس من الخصال الحميدة و قوله تعالى الذين قال لهم الناس الآية و القائل به واحد نعيم بن مسعود الاشجعي و قوله فنادته الملائكة وهو قائم الآية اي جبرئيل كما في قرأة ابن مسعود كذا في الاتقان *

العامة در لغت مشهور و در اصطلاح صوفيه جماعتي اند كه مقتصر شده است عمل آنها بر امر آنحضرت صلى الله عليه وآله و سلم بمجرد تقليد بدون دليل كذا في لطائف اللغات *

فصل النون

* **المعجون** بالجيم كمضروب في عرف الاطباء يقال على كل ادوية مركبة مدوفة جمعها عسل او ربوب مقومة كذا في بحر الجواهر *

* **المعدن** بالدال على صيغة اسم الظرف هو المركب التام الذي لم يتحقق نموه و يسمى بالمعدني ايضا وقد ادعى بعض الحكماء النمو في المرجان و قيل ان في بعض المواضع احجار تنبت من الارض و تطول شيئا فشيئا الى ان تصير فراعين او اكثر فزيد قيد عدم التحقق لان ذلك ليس متحققا اذ لو تحقق نموها لكانت من النباتات بقي شيئ و هو ان الثمار اليابسة و قطع الخشب و اجزاء الحيوان الميت كالعظام و بعض المركبات الصناعية كالمعاجين هل تعد من المعادن او من الاصول التي حصلت منها فيه تردد و الظاهر هو الثاني بدليل ان الحيوان اذا خرج عن سن النمو لا يخرج من الحيوانية فتامل و قد يفسر

المعدن بما لا نفس له من المركبات كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني * التقسيم * الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح و اجساد و احجار اما الارواح فاربعة النوشادر و هي من جنس الاملاح الا ان ناريته اكثر و لهذا لا يبقى في التصعيد شيء منه اسفل و كان مائيتها خالطت دخانا حارا لطيفا و عقدتها اليبوسة و الزرنيخ و الكبريت و الزيبق و اما الاجساد فسبعة الذهب و الفضة و الرصاص و الاسرب و الحديد و النحاس و الخارصيني و قد تنقسم الى المتطرقة و غير المتطرقة اما المتطرقة و هي القابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر و لا تتفرق بل تلين و تندفع الى عمق فتنبسط فهي الاجساد السبعة المتكونة من اختلاط الزيبق و الكبريت المتكونين من الادخنة و الابخرة و اما غير المتطرقة فاما بغاية لينها كالزيبق او بغاية صلابتها كالياقوت و هي اي التي في غاية الصلابة قد تنحل بالرطوبات كالاجسام الملحية مثل الزاج و النوشادر و قد لا تنحل كالزرنيخ و الكبريت و قد تنقسم الى ذائبة و غير ذائبة و الذائبة الى ثلثة اقسام الاول الذائبة المتطرقة الغير المشتعلة كالاجساد السبعة الثاني الذائبة المشتعلة الغير المتطرقة كالكباريت والزرانيخ الثالث الذائبة الغير المتطرقة و الغير المشتعلة كالزاجات و الاملاح الذائبة بالرطوبات و غير الذائبة الى قسمين رطبة كالزوابيق و يابسة كاليواقيت و غيرها من الاحجار كذا في شرح حكمة العين * قال الامام في المباحث المشرقية الاجسام المعدنية اما قوية التركيب و حينئذ اما ان تكون متطرقة و هي الاجساد السبعة او غير متطرقة اما بغاية الرطوبة كالزيبق او بغاية اليبوسة كالياقوت ونظائره و اما ضعيفة التركيب فاما ان تنحل بالرطوبة بان تكون ملحي الجوهر كالزاج و النوشادر او لا تنحل بان تكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ و سبب تكوّن هذه الاشياء يطلب من كتب الحكمة *

المعفن اسم مفعول من التعفين بالفاء و هو عند الاطباء دواء يفسد مزاج الروح و الرطوبة الاصلية حتى لا يصلح الروح لما اعدت له كالرربنج كذا في بحر الجواهر *

العنان بالكسر ماخوذ من عنّ اي ظهر و في الشرع عبارة عن شركة اثنين حرين او عبدين او ذميين او صبيين او مختلفين في كل تجارة او في نوع من انواع التجارات كالبر و الطعام و يقال له شركة عنان و شركة العنان اي بالتوصيف و الاضافة ايضا و ذكر الاثنين بناء على انه اقل ما يتصور فيه الشركة لا انه قيد احترازي هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي *

العنّين بالكسر و التشديد كالسكين من التعنين و الاسم العنانة و هو الرجل الذي لا يصل الى النساء كلها او البكر فقط او بعض الثيب او البكر لمرض او ضعف او كبر سن او سحر كما في الكافي و هذا شامل للخصي و المسحور و غيرهما كذا في جامع الرموز * و في فتح القدير العنين من لا يقدر على اتيان النساء مع قيام الآلة من عنّ اذا حبس في العنّة و هو حظيرة الابل او من عنّ اذا عرض لان ذكره يعنّ يمينا او شمالا و لايقصد لاسترخائه و جمع العنين العنن و لو كان يصل الى الثيب لا البكر لضعفه آلة او الى

بعض النساء دون بعض لسحر او كبر سن فهو عنين بالنسبة الى من لا يصل اليها لفوات المقصود في حقها *

العنوان بالضم و الكسر لغة ديباجة الكتاب على ما في كنز اللغات * و في عرف البلغاء على ما قال ابن ابى الاصبع هو ان ياخذ المتكلم في غرض فياتي لقصد تكميله و تاكيده بامثلة في الفاظ تكون عنوانا لاخبار متقدمة و قصص سالفة و منه نوع عظيم جدا و هو عنوان العلوم بان يذكر في الكلام الفاظ تكون مفاتيح لعلوم و مداخل لها فمن الاول قوله تعالى واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها الآية فانه عنوان قصة بلعام و من الثاني قوله تعالى انطلقوا الى ظل ذي ثلث شعب الآية فيها عنوان علم الهندسة فان الشكل المثلث اول الاشكال و اذا نصب في الشمس على اىّ ضلع من اضلاعه لا يكون له ظل لتحديد رؤس زواياه فامر الله تعالى اهل جهنم بالانطلاق الى ظل هذا الشكل تهكما بهم و قوله تعالى و كذلك نري ابراهيم ملكوت السموات و الارض الآيات فيها عنوان علم الكلام و علم الجدل و علم الهيئة كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن *

عنوان الموضوع عند المنطقيين هو مفهوم الموضوع و يسمى وصف الموضوع و وصفا عنوانيا ايضا كما يجيئ *

المعنعن هو عند المحدثين الحديث الذي يقال في سنده فلان عن فلان عن فلان و الصحيح انه متصل ان امكن ملاقاة الراوي المروي عنه مع براءتهما من التدليس لوقوعه في الصحيحين و نحوهما مما يجتنب فيه عن المرسل قال ابن الصلاح و قد استعمل في عصرنا في الاجازة و اما لو قيل عن فلان عن رجل عن فلان فهو منقطع على الاصح فان الايراد بالابهام كلا ايراد كذا في خلاصة الخلاصة و نقل الحديث بهذا الطريق يسمى عنعنة بفتح العينين كذا في كشف اللغات و قال القسطلاني المعنعن هو الذي قيل فيه فلان عن فلان من غير لفظ صريح بالسماع او التحديث او الاخبار الى رواية مسمين معروفين *

المعونة هي في الشريعة امر خارق للعادة يظهر على يد عوام المؤمنين كما في الشمائل المحمدية و قد سبق في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة *

الاستعانة هي عند اهل البديع تضمين البيت لغيره او ما زاد عليه ليستعين به على اتمام مراده و قد سبق في فصل النون من باب الضاد المعجمة *

العين بالفتح و السكون يطلق على معان منها ثاني الاحرف الاصلية للكلمة كراء ضرب و نون اجتنب و حاء دحرج و يسمى عين الكلمة و عين الفعل و هذا من مصطلحات الصرفيين و منها ما قام بنفسه جوهرا كان او جسما و يقابله المعنى و هو ما قام بالغير كالاعراض و عليه اصطلاح النحاة على ما ذكر السيد السند في حاشية العضدي و المتكلمين و على هذا قيل العالم اما عين او عرض و قد سبق في لفظ الجوهر في فصل الراء المهملة من باب الجيم فاسم العين عندهم هو الاسم الدال على معنى يقوم بنفسه كزيد و اسم المعنى هو الاسم الدال على معنى لا يقوم بنفسه

وجوديا كان كالعلم او عدميا كالجهل و كل منهما اما مشتق نحو راكب و جالس و مفهوم و مضمر او غير مشتق كرجل و فرس و علم و جهل • و قد يراد باسم المعنى ما دل على شيئ باعتبار معنى صفته اي صفة له سواء كان قائما بنفسه او بغيره كالمكتوب و المضمر و حاصله المشتق و ما في معناه و باسم العين ما ليس كذلك كالدار و العلم و ليس هذا المعنى من مصطلحات النحاة و على هذا يقال اضافة اسم المعنى يفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف و اما اضافة اسم العين فيفيد الاختصاص مطلقا اي غير مقيدة بصفة داخلة في مسمى المضاف فاذا قلت دار زيد و علامه افاد اختصاصا في الملكية او السكنى او القيام او التعلق هكذا يستفاد مما ذكر السيد السند في حاشية العضدي و منها ما يدرك باحدى الحواس الظاهرة كزيد و اللون و يسمى بالصورة ايضا و يقابله المعنى بمعنى ما لايدرك باحدها كالصداقة و العداوة كذا في الخيالي وقد سبق ايضا في لفظ الحواس و منها مقابل الذهن فالوجود العيني بمعنى الوجود الخارجي و منها مقابل الغير كما وقع في حاشية شرح المواقف لمرزا زاهد في بحث الوجود و منها مقابل الدين و يجيئ في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم و منها الماهية و منها الصورة العلمية و في العقد المنفرد الوجود فيما عداه تعالى زائد على حقيقته و حقيقة كل شيئ عبارة عن نسبة تعين الوجود في علم موجده ازلا و ابدا و هي المسماة بالعين الثابتة المعبر عنها بالماهية بلسان ارباب العقول فهي الشيئ الثابت المعلوم و المعدوم المفهوم الموهوم و هذا القدر من الوجود العارض للممكنات ليس بمغائر في الحقيقة لوجود الحق تعالى الباطن المطلق عن كل تعين الا بنسب و اعتبارات فالمركبات من بعض اعتبارات الوجود المطلق حيث تقيد و تشخص في العلم انتهى كلامه • و در كشف اللغات گويد اعيان بالفتح جمع عين بزرگان و برادران و همچشمان و ذاتها را گويند • و در اصطلاح سالكان اعيان صور علميه را گويند • و در اصطلاح حكما ماهيات اشياء را گويند و اعيان صور اسماء الٰهيه اند و ارواح مظاهر اعيان اند و اشباح مظاهر ارواح اند و بس حقيقت انسانيه اول در اعيان ثابته تجلي كرده است و بعد ازان در ارواح مجرد تجلي كرده ذات و صفات و افعال ازينجا معلوم كن • و اعيان ثابته در اصطلاح سالكين صور اسماء الٰهي را گويند كه آن صورتها معقوله است در علم حق تعالى و اعيان ثابته دو اعتبار دارد يكى آنكه صور اسماء است دوم آنكه حقائق اعيان خارجيست پس باعتبار اول همچو ابدانست مر ارواح را و باعتبار دوم همچو ارواح است مر ابدان را انتهى كلامه • و في التحفة المرسلة الاعيان الثابتة هي صور العالم في مرتبة التعين الثاني و قد سبق في لفظ الشان في فصل النون من باب الشين المعجمة •

العينة بالكسر و سكون الياء سبق ذكرها في لفظ البيع في فصل العين من باب الباء الموحدة و هي ان ياتي الرجل رجلا ليستقرضه فلا يرغب المقرض في الاقراض طمعا في الفضل الذي لاينال بالقرض فيقول ابيعك هذا الثوب باثني عشر درهما الى اجل و قيمته عشرة فيستفيد درهمين بمقابلة الاجل و يسمى عينة لان

المقرض اعرض عن القرض الى بيع العين كذا في كتب الفقه *

التعين هو التشخص و قد مر في فصل الصاد المهملة من باب الشين المعجمة و التعين الاول عند الصوفية هو مرتبة الوحدة و التعين الثاني عندهم هو مرتبة الواحدية و يجيئ في لفظ الاحدية في فصل الدال المهملة من باب الواو *

المعين بكسر الياء المشددة عند المهندسين شكل مسطح متساوي الاضلاع الاربعة المستقيمة المحيطة به غير قائم الزوايا و لابد ان تكون كل زاويتين متقابلتين متساويتين * و عرف ايضا بانه سطح يتوهم حدوثه من حركة خط على طرف خط آخر يساويه حال كون ذلك الخط مائلا عن الخط الآخر الى ان يقع على طرفه الآخر و لعله ماخوذ من العين بمعنى الشبيه بالعين كما يقال حاجب مقوس اي شبيه بالقوس * و الشبيه بالمعين سطح لا يكون اضلاعه الاربعة المحيطة به متساوية و لا الزوايا قوائم بل يكون كل متقابلين من اضلاعه و زواياه متساويين * و عرف ايضا بانه سطح يتوهم حدوثه من حركة خط واقع على طرف خط آخر لايساويه مائلا الى ان يقع على طرفه الآخر كذا في شرح خلاصة الحساب *

فصل الواو * العشوة بالكسر كرشمه و در اصطلاح عاشقان عشوه تجلي جمال را گويند كذا في كشف اللغات *

العضو بالضم و الكسر و سكون الضاد المعجمة لغة اندام الاعضاء الجمع و عرف الاعضاء بانها اجسام كثيفة متولدة من اول مزاج الاخلاط فبقيد الكثيفة خرج الارواح و بقيد متولدة الخ خرج الاخلاط و الاجرام الفلكية و المعادن و النباتات و المراد من الاخلاط الاخلاط المحمودة فخرج الوسخ و الرمص و المراد من مزاج الاخلاط ممزوجها كما يراد بالخلق المخلوق و الشيء الذي يحدث من اول امتزاج الاخلاط هو الرطوبات الثانية فالمعنى ان الاعضاء اجسام كثيفة متولدة من اول ممتزج من الاخلاط المحمودة اي الرطوبة الثانية بعد استحالات كما يجيئ بيانها في لفظ الهضم في فصل الميم من باب الهاء و التولد منها قد يكون بلا واسطة كالاعضاء الآلية اي المركبة و هذا التولد مثل تولد الاخلاط من اول مزاج الاركان اي من اول ممتزج منها و هو النبات اما بلا واسطة كالاخلاط المستحيلة عن النبات او بواسطة كالمستحيلة من الاغذية الحيوانية كاللحم * **التقسيم** * الاعضاء اما رئيسة او غير رئيسة فالرئيسة هي التي تكون مبادي للقوى محتاجا اليها في بقاء الشخص و هي القلب اذ هو مبدأ قوة الحيوة و الدماغ اذ هو مبدأ قوة الحس و الحركة و الكبد لانه مبدأ قوة التغذية او في بقاء النوع و هي هذه الثلثة مع رابع و هو الانثيان و غير الرئيسة تنقسم الى خادمة الرئيسة و غير خادمها و الاولى هي ما لا يكون مبدأ و لكن تكون معينة و مؤدية كالاعصاب للدماغ و الشرائين للقلب و الاوردة للكبد واوعية المني للانثيين و الثانية تنقسم الى مرؤسة و غير مرؤسة فالمرؤسة هي التي لا تكون مبدأ و لا معينة بل يجري اليها القوى من الاعضاء الرئيسة كالكلى و المعدة و الطحال و الرئة و غير المرؤسة هي التي لا تكون رئيسة

و لا خادمة لها و لا مرؤوسة فهي التي تختص بقوى غريزية و لا يجري اليها من الاعضاء الرئيسة قوى اخرى كالعظام و الغضاريف فظهر ان بعض الاعضاء معطي و بعضها قابل و بعضها قابل و معطي و بعضها لا معطي و لا قابل كذا في شرح القانونچه * و في بحر الجواهر الخادمة للرئيسة هي التي ينتفي فيها المبدئية دون الاعانة و اما المرؤوسة بلا خدمة فهي التي ينتفي فيها لامران دون القبول و الاعضاء الغير المرؤوسة و لا الرئيسة فهي التي ينتفي فيها الامور الثلثة و الاعضاء الخادمة تطلق على كل مايتم به عمل آخر و هو اما ان يخدم خدمة مهيئة و هي تتقدم فعل الرئيس و تسمى منفعة و اما ان يخدم خدمة مؤدية و هي تتأخر عن فعله و يسمى خدمة على الاطلاق انتهى * و ايضا تنقسم الى بسيطة و مركبة فالبسيطة وتسمى بالمفردة و المتشابهة الاجزاء ايضا هي التي اي جزء محسوس اخذ منها كان مشاركا للكل في الحد و الاسم كالعظم و العصب و نحو ذلك و قيد المحسوس احتراز عن الاجزاء العنصرية الغير المحسوسة و المركبة و تسمى آلية ايضا بخلافها كاليد و الرأس ان قلت الشريان بسيط مع ان قطعته الصغيرة جدا بحيث لا يكون فيها تجويف لا تسمى شريانا قلت لا يقال لهذه القطعة جزء شريان لان الشريان هي المشتمل على شكل له تجويف ثم الاعضاء الاصلية هي الاعظام و الاعصاب و العروق و قيل هي التي تتولد من المني و الاعضاء الطرفية هي الواقعة في اطراف البدن و اعضاء الغذاء هي المعدة و الكبد و الطحال و اعضاء التناسل الخصيتان مع العروق المتصلة بهما *

العطاء بالفتح و تخفيف الطاء يقارب الرزق الا ان الفقهاء فرقوا بينهما فقيل الرزق ما يخرج من بيت المال للجندي مثلا كل شهر و العطاء ما يخرج له في كل سنة مرة او مرتين * و عن الحلواني العطاء ما يخرج كل سنة او شهر و الرزق يوما بيوم و في شرح القدوري العطاء ما يفرض للمقاتلين و الرزق ما يجعل لفقراء المسلمين اذا لم يكونوا مقاتلة كذا في المغرب هكذا في البرجندي في كتاب الجهاد في ذكر الجزية و العطية مرادف العطاء * و في جامع الرموز الرزق يقال للعطاء اجاري دنيويا او دينيا و للنصيب و لما يصل الى الجوف ويتغذى به و في فصل العاقلة العطاء ما فرض لانسان في بيت المال في كل سنة لا لحاجته و الرزق ما فرض له بقدر حاجته و الكفاية ما فرض له كل شهر او يوم مما يكفيه كما في الكرماني و في الظهيرية ان العطية ما فرض للمقاتلة و الرزق ما لغيرهم من فقراء المسلمين فان اجتمع العطية و الرزق في احد اخذ الدية من العطية كما في الاختيار انتهى *

العفو بالفتح و سكون الفاء لغة الزائد على النفقة من المال و شرعا ما زاد على النصاب من المال كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة *

العلو بالضم هو عند المحدثين قسمان علو مطلق و علو نسبي و يقابله النزول قالوا ان قل عدد رجال السند فاما ان ينتهي السند الى النبي صلى الله عليه و سلم بذلك العدد القليل بالنسبة الى سند آخر

يرد به اي بذلك السند الآخر ذلك الحديث بعينه بعدد كثير او ينتهي الى امام من ائمة الحديث ذي صفة علية كالحفظ و الضبط و غير ذلك من الصفات المقتضية للترجيح كشعبة و مالك و الثوري و الشافعي و البخاري و مسلم و نحوهم فالاول و هو ما ينتهي الى النبي صلى الله عليه و سلم هو العلو المطلق ما لم يكن ضعيفا حتى لذا كان قرب الاسناد مع ضعف بعض الرواة فلا يلتفت الى هذا العلو لاسيما اذا كان فيه بعض الكذابين لان الغرض من العلو كونه اقرب الى الصحة هذا هو المعتمد وقيل ما لم يكن موضوعا فان اتفق ان يكون سنده صحيحا كان الغاية القصوى و الثاني العلو النسبي و هو ما يقل العدد فيه الى ذلك الامام او من بعده و فيه اي في العلو النسبي الموافقة و هي الوصول الى شيخ احد المصنفين من غير طريقه و فيه البدل و هو الوصول الى شيخ شيخه كذلك و فيه المساواة و هو استواء عدد الاسناد من الراوي الى آخره مع اسناد احد المصنفين و فيه المصافحة و هي الاستواء مع تلميذ ذلك المصنف و انما كان العلو مرغوبا فيه لكونه اقرب الى الصحة و قلة الخطاء اذ ما من راو الا و الخطاء جائز عليه فكلما كثرت الوسائط كثرت مظان التجويز و كلما قلت قلت فان كان في النزول مزية ليست في العلو كان يكون رجاله اوثق او احفظ او افقه او الاتصال فيه اظهر فلا تردد في ان النزول حينئذ اولى هكذا في شرح النخبة و شرحه وخلاصة ما في الاتقان العلو خمسة اقسام الاول القرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدد قليل و الثاني القرب الى امام من ائمة الحديث كذلك و الثالث العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب الستة او غيرها من كتب الحديث بان يروي حديثا لو رواه من طريق كتاب من الستة مثلا وقع انزل مما لو رواه من غير طريقها و يقع في هذا النوع الموافقات و الابدال و المصافحات و المساوات و الرابع تقدم وفاة الشيخ عن قرينه الذي اخذ عن شيخه فالآخذ مثلا عن التاج بن مكتوم اعلى من الآخذ عن ابى المعالي بن اللبان لتقدم وفاة الاول على الثاني و الخامس العلو بموت الشيخ لا مع التفات الى امر آخر او شيخ آخر متى يكون قال بعض المحدثين يوصف الاسناد بالعلو اذا مضى عليه من موت الشيخ خمسون سنة و قال ابن مندة ثلثون انتهى * فائدة * يقابل العلو النزول باقسامه المذكورة خلافا لمن زعم ان العلو قد يقع بدون النزول قيل مرجع الخلاف الاعتبار فان من اعتبرهما من الراوي تصاعدا منع مقابلته النزول في جميع الاقسام كما وقع للبخاري حديث بينه و بين النبي صلى الله عليه و سلم ثلثة ولم يكن له طريق آخر اكثر عددا فهذا علو غير مقابل النزول و من اعتبرهما اعم من ذلك و هو اولى تكون في الصورة المذكورة اذا كان لنا طريقان احدهما الى شيخ البخاري بسبعة و الآخر الى البخاري كذلك فيكون الاول اعلى و ان كانت النسبة الى البخاري اعلى ما يوجد من مروياته فحصلت المقابلة باعتبار العموم و يمكن مقابلته بالنزول بهذا الاعتبار اذا وقع بين راو و بين شيخ البخاري تسعة من غير طريقه في ذلك المتن و يكون بينه و بين البخاري سبعة هكذا في بعض حواشي النخبة *

العالي نزد محدثين عبارتست از اسناديكه درو علو باشد و مقابل او نازل است كما عرفت * و نزد

بلغاء آنست كه شاعر الفاظ فصيح را در تركيب چنان بجزالت ربط دهد كه بخداشقه آيد كه كلمه كلمه لطافت درجه درجه پذيرفته و پايه پايه در خوبي ارتقاء نموده و ويرا اشعار از اشعار مردمان بمرتبه عالي تربود كه فصحاء بعلو مرتبه او اقرار كنند كذا في جامع الصنائع *

العلوية هي الزحل و المشتري و المريخ كما يجيئ في لفظ الكوكب و قد يسمى الزحل و المشتري بالعلويين كما في شرح التذكرة *

المعلى نزد بلغاء آنست كه در تمام بيت هر كلمات را حرفي معين بيارد اگرچه در بعضي منشآت چندگان كلمات كسي را برين نوع افتاده باشد چون شاعر را قصد صنعت نبود گوئي كه نگفته است و دليل بر عدم قصد كه در همه بيت نياورده است مثاله * مصراع * شاهد و شريف و شمع و شراب * و اين صنعت از مخترعات صاحب جامع الصنائع است *

العلم الاعلى هو العلم الالهي وقد سبق في المقدمة في بيان العلوم العقلية *

الاستعلاء لغة عد النفس عاليا كما مر في لفظ الامر * و عند المنجمين و اهل الهيئة يطلق على ازدياد بعد الكوكب على بعده الاوسط و يقابله الانخفاض و هو انتقاص بعده عنه اي عن بعده الاوسط و هذا هو المشهور و قد يسميان بالصعود و الهبوط ايضا و قد مر في لفظ الصعود في فصل الدال من باب الصاد المهملتين * و قد يطلق الاستعلاء على قرب احد الكوكبين المتقاربين من اوجه او ذروة تدويره اكبر من قرب الآخر من اوجه او ذروة تدويره ايضا و على كون الكوكب فوق الارض و على كونه في عاشر الطالع او حادي عشره و على كونه في عاشر كوكب آخر او حادي عشره و يطلق الانخفاض على مقابلات هذه المعاني الاربعة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بحث النظائر *

المستعلية من الحروف قد مرت في فصل الفاء من باب الحاء المهملة في تقسيمات الحروف *

فصل الهاء * العته بالتاء المثناة الفوقانية عند الاصوليين هو الاختلال بالعقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء و مرة كلام المجانين و المعتوه اسم مفعول منه كذا في التوضيح و الفرق بينه و بين السفه قد مر *

فصل الياء * التعدي بالدال لغة التجاوز و في اصطلاح النحاة تجاوز الفعل من فاعله الى مفعول به فالمصدر و الظرف لا يسمى متعديا كما في شرح التسهيل و كذا اسم الفاعل و اسم المفعول فانها انما تتصف بكونها متعدية و غير متعدية باعتبار الفعل فما قيل ان المتعدي اعم من الفعل و شبهه و كذا غير المتعدي توهم و عرف المتعدي على صيغة اسم الفاعل بما يتوقف فهمه على متعلق و يسمى مجاوزا ايضا كما في الموشح و المراد بما الفعل و بالتعلق هو التعلق المصطلح اي نسبة الفعل الى غير الفاعل و المعنى المتعدي فعل يتوقف فهمه على متعلق اي امر غير الفاعل يتعلق الفعل

به و يتوقف فهمه عليه فاشير بقوله غير الفاعل الى ان المراد بالمتعلق المصطلح و بقوله يتوقف فهمه عليه الى ان المراد به ما يصدق عليه من افراده المخصوصة لانه الذي يتوقف عليه فهمه لا المتعلق المطلق المبهم فليس هذا القيد اى قيد التوقف معتبرا في مفهوم المتعلق فلا يرد ان المتعلق المصطلح ليس معتبرا في مفهومه التوقف و الحاصل ان فهم الفعل ان كان موقوفا على فهم غير الفاعل فهو المتعدي كضرب فان فهمه موقوف على تعقل المضروب بخلاف الزمان و المكان و الغاية فان فهم الضرب و تعقله بدون هذه الامور ممكن و توضيحه ان نسبة الفعل المتعدي الى المفعول به كنسبته الى الفاعل في انه لا يجوز استعماله بدونهما اصلا الا على خلاف مقتضى الظاهر لنكتة الا ان نسبته الى الفاعل لما كانت مقصودة بالذات لا يجوز تركه الا باقامة شيئ مقامه بخلاف نسبته الى المفعول به فانه فضلة مقصودة لتكميل نسبته الى الفاعل يجوز تركه من غير اقامة شيئ مقامه و اما سائر المفاعيل فانه يجوز استعماله بدونها فعلم من ذلك ان النسبة الى المفعول المعين ماخوذة في مفهوم الفعل المتعدي كيلا يكون استعماله في موارده مجازا لا حقيقة له كالنسبة الى الفاعل فيكون فهم مدلوله موقوفا على فهم متعلقه فالمراد بقوله على متعلق متعلق معين اي معين كان فاندفع ما قيل ان التعريف غير مانع لدخول الافعال اللازمة التي مدلولاتها نسب كقرب و بعد لعدم اخذ النسبة الى امر معين في مفهومها بل الى امر مّا بمجرد استعمالها بدون متعلقاتها نقرب زيد و بعد نعم اذا قصد النسبة الى معين كان موقوفا عليه لابد من ذكره وحينئذ يكون المتعدي بحرف الجر داخلا في التعريف كالمتعدي بالهمزة و التضعيف قيل التعريف يصدق على الافعال الناقصة لتوقف فهمها على امر غير الفاعل تتعلق به و هو الخبر و الجواب منع توقف مفهومها على الخبر فان كان الناقصة معناها مطلق الكون مع الزمان الماضي و كذا سائر الافعال الناقصة فان معنى صار زيد غنيا اتصف زيد بالغناء المتصف بالصيرورة صرح به الرضي و يقابل المتعدي غير المتعدي و يسمى لازما ايضا و هو ما لا يتوقف فهمه على فهم امر غير الفاعل نحو كرم فانه و ان كان له تعلق بكلواحد من الزمان و المكان و الغاية لكن فهمه مع الغفلة عن هذه المتعلقات جائز اعلم ان الفعل ليس منحصرا في المتعدي و اللازم فان الافعال الناقصة ليست متعدية و لا لازمة وقد يجتمعان وفي التسهيل وقد يشتهر بالاستعمالين فيصلح للاسمين و في شرحه ما يتعدى تارة بنفسه و تارة بحرف الجر و لم يكن احد الاستعمالين نادرا قيل له متعد بوجهين و ذلك متصور على السماع وقدعدها بعضهم خمسة نصح و يشكر و يخال و وزن و عدد و زاد صاحب الالفية قصد و الظاهر انها غير محصورة هذا كله خلاصة ما في الفوائد الضيائية و حاشية المولوى عبد الحكيم وفي الارشاد و مما الحق بالمتعدي مطلقا الافعال الناقصة و في بعض الوجوه افعال المقاربة اي اذا كان طالبا للخبر نحو عسى زيد ان يخرج بخلاف عسى ان يخرج زيد و انما الحقا به لمشابهة خبرهما المفعول به و من الجوامد اللازمة افعال المدح و الذم و المحتمل للتعدية

و اللزوم نعلا التعجب انتهى •

التعدية هي فى اللغة جعل الشيئ متجاوزا عن الشيئ و متباعدا عنه و في علم النحو و التصريف هي ان لا يقتصر الفعل على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا فهذا المعنى مجاز او منقول كذا فى التوضيح و التلويح في ركن القياس و التعلق ههنـا بالمعنى اللغوي و هذا الكلام يشير الى ان التعدية في اصطلاحهم بمعنى كون الفعل متعديا لا بمعنى جعله متعديا و هو خلاف المتعـارف فانه ذكر فى الفوائد الضيائية و غيرها ما حاصله ان للتعدية عندهم معنيين احدهما ما هو المشهور و هو جعل الفعل متعديا بتضمينه معنى التصيير اي جعل المتكلم الفعـل متعديا فالتعدية التي هي مدلول الباء او الهمزة مثلا صفة المتكلم و البـاء في قوله بتضمينه متعلق بالفعـل بيان الكيفية و المراد بالتضمين المعنى اللغوي اي اعتبـار شيئ في ضمن الآخر فمعنى ذهبت بزيد صيرته ذاهبـا ثم هذا الجعل على انواع على ما صرح به الرضي في شرح الشافية منها جعل اللازم متعـديا بجعل ما كان فاعلا للازم مفعولا لمعنى الجعل و فاعلا لاصل الفعل على ما كان فمعنى اذهبت زيدا جعلت زيدا ذا ذهاب فزيد مفعول لمعنى الجعل الذى استفيد من الهمزة فاعل للذهاب كما في ذهب زيد و منها جعل المتعدي الى واحد متعديا الى اثنين اولهما مفعول الجعل و الثاني لاصل الفعل نحو احفرت زيدا النهر اي جعلته حافرا له فالاول مجعول و الثاني محفور و مرتبة المجعول مقدمة على مرتبة مفعول اصل الفعل لانه فيه معنى الفاعلية و منها جعل المتعدي الى اثنين متعديا الى ثلثة نحو اعلم واري و حاصل هذا المعنى ايصال الفعل الى المفعول به بتغيير معناه و ثانيهما ما هو اعم منه و هو ايصال الفعل الى مفعوله من غير تغيير معنى الفعل بمعنى ان التغيير ليس معتبرا في مفهومه فالمعنى ايصال الفعل الى مفعوله سواء كان بتغيير معناه كما فى الباء في بعض المواضع و الهمزة والتضعيف اولم يكن كما في سائر الحروف الجارة كما صرح به المولوي عبد الحكيم مما قيل التعدية مطلقـا تقتضي تغيير المعنى فاسد و على هذا المعنى الاعم يقال هذا الفعل عدي بعلى • و في اصطلاح الفقهاء و الاصوليين هي اثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع و قد يجيئ في لفظ القياس •

العلة المتعدية سبق ذكرها •

العارية هي مشتقة من العرية و هي العطية و قيل منسوب الى العار لان طلبها عار فعلى هذا يقال العارية بالتشديد لان ياء النسبة مشددة و العارة لغة فى العارية • و فى الشرع عبارة عن تمليك المنافع بغير عوض سميت عارية لتعريتها عن العوض كذا في مجمع البركات ناقلا عن الجوهرة النيرة و بالقيد الاخير خرج الاجارة و دخل هبة حق المرور لانها العارية دون الهبة و لما كان المتبادر من تمليك المنافع بقاء اعيانها على حالها من التمليك خرج البيع و الهبة و قرض نحو الدراهم كذا في جامع الرموز و الدرر شرح الغرر •

العاري هو قسم من الكلام المنثور و يجيئ في فصل الراء المهملة من باب النون •

التعرية هي عند اهل العروض كون الجزء سالما من الزيادة كذا في رسالة قطب الدين السرخسي •

المعرى عند اهل العروض من العرب هو الضرب الذي عري من الزيادة كما في بعض رسائل العروض العربية •

المعصية بالصاد المهملة گناه و قد سبق بيانه في لفظ الزلة في فصل اللام من باب الزاء المعجمة •

العمى بفتح العين و الميم لغة عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا فالحجر لا يتصف بالعمى وعند الصوفية عبارة عن حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقية و لا بالخلقية فهي ذات محض لانها لا تضاف الى مرتبة لا حقية و لا خلقية فلا تقتضي لعدم الاضافة وصفا و لا اسما و هذا معنى قوله عليه السلام ان العمى ما فوقه هواء و ماتحته هواء يعني لا حق و لا خلق فصار العمي مقابلا للاحدية فكما ان الاحدية تضمحل فيها الاسماء و الصفات و لا يكون لشيئ فيها ظهور كذلك العمي ليس لشيئ من ذلك فيه مجال و لا ظهور فالفرق بين العمي و الاحدية ان الاحدية حكم الذات في الذات بمقتضى التعالي و هو الظهور الذاتي الاحدي و العمي حكم الذات بمقتضى الاطلاق فلا يفهم منه تعال و لا تدان و هو البطون الذاتي العمائي فهي مقابلة للاحدية تلك صرافة الذات بحكم التجلي و هذه صرافة الذات بحكم الاستتار فتعالى الله ان يستتر عن نفسه من تجل ويتجلى لنفسه عن استتار هو على ما يقتضيه ذاته من التجلي و الاستتار و البطون و الظهور و الشئون و النسب و الاعتبارات و الاضافات و الاسماء و الصفات لا يتغير و لا يتحول و لا يلتبس شيئا بل حكم ذاته هو ما عليه منذ كان و لا يكون الا على ما كان لا تبديل لخلق الله اي لوصف الله الذي هو عليه انما هو بحكم ما يتجلى به علينا و يظهر به لنا و هو في نفسه على ما هو عليه من الامر الذي كان له قبل تجليه علينا و ظهوره لنا و بعد ذلك فهو على ذلك الحكم لا يقبل ذاته الا التجلي الذي هو عليه فليس له الا تجل واحد و ليس للتجلي الواحد الا اسم واحد و ليس للاسم الواحد الا وصف واحد و ليس للجميع الا واحد غير متعدد فهو متجل لنفسه في الازل بما هو متجل له في الابد و بالجملة فان هذا التجلي الذاتي الذي هو عليه جامع لانواع التجليات البواقي لا يمنعه كونه في هذا التجلي ان يتجلى بتجل آخر لكن حكم التجليات الأخر تحته كحكم الانجم تحت الشمس موجودة معدومة على ان نور الانجم في نفسها من نور الشمس و كذلك باقي التجليات الالهية انما هي رشحة من سماء هذا التجلي و قطرة من بحره ثم اعلم بعد ان اعلمناك ان العمي هو نفس الذات باعتبار الاطلاق في البطون و الاستتار و ان الاحدية هي نفسه باعتبار التعالي في الظهور و التجلي مع وجوب سقوط الاعتبارات فيها و قولي باعتبار الظهور و اعتبار الاستتار انما هو لايصال المعنى الى فهم السامع لا انه من حكم العمي اعتبار البطون او من حكم الاحدية اعتبار الظهور فافهم • اعلم ان هذا التجلي الواحد هو المستأثر الذي لا يتجلى به لغيره فليس للخلق فيه نصيب البتة الجنة ان هذا التجلي لا يقبل الاعتبار

ولا الانقسام ولا الاضافة ولا الاوصاف ونحوها ومتى كان للخلق فيه نسبة احتاجت الى اعتبار او نسبة او وصف وكل هذا ليس من حكم هذا التجلي الذي هو عليه في ذاته من الازل الى الابد كذا في الانسان الكامل ٭ ودر لطائف اللغات گوید عمي در اصطلاح صوفیه عبارتست از مرتبه احدیت و بطور بعضي از مرتبه واحدیت ٭

المعمى اسم مفعول من التعمية وآن نزد بلغاء کلامیست موزون که دلالت کند بطریق رمز و ایماء بر اسمي یا زیاده ازان بطریق قلب یا تشبیه یا بحساب جمل و یا بوجهی دیگر بملاحظهٔ آنکه در هر البابی که باشد طبع سلیم از قبول آن انکار ننماید و از تطویل الفاظ ناخوش خالي بود ظاهر است که قید اسم باعتبار اغلب و اکثر است و الا روا بود که مستخرج از معمى اسم نبود و سبب عدم اشتراط معمى بنظم آنست که شاید از کلام غیر منظوم اسمی اراده کنند و معتبر نزد ارباب این فن حروف مکتوبه است نه ملفوظه لهذا رعایت مد و قصر و تشدید و تخفیف لازم ندارند چون بمجرد حصول حروف با ترتیب اسم ذهن مستقیم باسم انتقال میکند رعایت حرکات و سکنات نیز اعتبار نمی نمایند و معمى گو را لابد است از دو چیز یکی تحصیل حروف که بمنزلهٔ ماده است و دیگری ترتیب آن بحسب تقدیم و تاخیر که بمثابهٔ صورتست و اعمال معمى بر سه گونه است بعضی خاص بتحصیل ماده آنرا اعمال تحصیل خوانند و بعضی خاص بتکمیل صورت وآنرا اعمال تکمیل گویند و بعضی عام خصوصیتی ندارد بهیچ یکی از ماده و صورت بلکه فائده ازو تسهیل عمل دیگر است از اعمال تحصیلي و یا تکمیلي وآنرا اعمال تسهیلي نامند و اعمال تسهیلي چهار است انتقاد وتحلیل وترکیب وتبدیل و ذکر هر یک در موضع او مثبت است و در جامع الصنائع گوید معمى را متقدمان بر سه نوع دارند اول معمای مبدل و در لفظ تبدیل مذکور شد دوم معمای معدود وآنچنانست که بعدد جمل حروف را جمع کنند و ازان نامی بیرون آرند مثاله ٭ شعر ٭ چوده با سي گرفتم بعد هفتاد ٭ یقین دان نام او صد بار گفتم ٭ ازین نام علي میخیزد و عین هفتاد است و لام سي و یا ده سوم معمای محرف و این بهتر است از انواع دیگر که بطریق ایهام و قطع و وصل حروف بالفاظی نامی معلوم گردد و این وضع مولانا بهاء الدین بخاریست و بعد آن امیر خسرو آنرا بکمال رسانیده و لطیف تر و دلاویز گردانیده مثاله

رباعي بنام خوندو ٭ رباعي ٭

آن غله فروش من که بد کیش آمد ٭ بشنو نامش کزو بدل ریش آمد
بر کندوی بي سر چو نهادم خو را ٭ زان خوشه‌خوشه فتح سرا پیش آمد

ازین بطریق ایهام نام خوندو میخیزد که کندو را چون بی سر کني یعنی حرف اول را که کاف است دور کني و خو بفتح خا بران نهی خوندو شود چون فتح از خو پیش گردد یعنی مرفوع گردد خوندو راست آید و ایهام آنست که لفظی دو معنی دارد یکی قریب و دیگري بعید و مراد معنی بعید باشد چنانچه درینجا از سیاق ترکیب معني قریب آنست که کندو چون بی سر باشد غله ستدن آسان بود و رنج کشادن نباشد و چون خو بران

طعمه یعنی که غله ستانند غنیمت حاصل کنند و مراد معنی بعید است و حضرت امیر خسرو دهلوی سه نوع دیگر اختراع نموده یکی را معمی بمعمای مترجم ساخته و دیگریرا بمعمای مصور و دیگریرا بمعمای موشح و گفته معنی معمای مترجم آنست که لفظی به پارسي بیارند و بعربي ترجمه کنند و بالعکس مثاله

معمی بنام کبیر الدین • رباعي •

وي خواجه کبیر دین که بوسم پایش • بنوشت بکاغذ لقب و الایش
بد پهلوان بزرگ جمع موصول • یک کنجد بر داشتم از بالایش

معني بزرگ کبیر است و الذین جمع موصول و هرگاه که کنجد بالا یعنی نقطهٔ زبرین از الذین بر دارند الدین شود بترکیب کبیر الدین شود و معمای مصور آنست که چیزها را که مشبه بحروف تهجي تواند بود بر طریق کفایت بیارد و مقصود حروف مکنی به باشد و آنچه تشبیهات حروف بدان داده اند اینست ا تیر و نیزه و سرو قامت و امثال آن ب کفش یک میخي ت کفش دو میخي بر سر ث کفش سه میخي بر سر ج گوشواره در ته او یک شبه آویخته ح گوشوارهٔ مجرد خ گوشوارهٔ یک شبه بالای آن د کاسهٔ نگونسار مجرد و خالي و سوفار تیر ذ کاسهٔ نگونسار یکدانه برآن مانده ر چوکان و کزک و چوب دمامه ز چوگان با گوی س اره و تشدید و خندان ش اره سه میخ برآن ص چشم و دنبالهٔ گوش ض چشمی مقله بیرون افتاده ط چشمي با میل ظ چشم با میل و خالي برسر ع نعل و هلال غ هلال و زهره ف سر افگنده و پا دراز ق سر بزرگ متواضع دو چشم کشاده ک راکعي عصا درسر ل راکعی بی عصا م چشم باز با دنبالهٔ کفچگیر و گرز ن کمان و قطرهٔ کنکر قصاب و چنگل باز ه گره و دو چشم و دو شاخ ي اژدها مثاله • رباعي •

ثابت دیدم کفش سه میخي بر سر • و از سینه بیرون آمده تیري بی پر
یک میخ کفش را ببسته بکمر • درپای یکی کفش دو میخش دیگر

ازین رباعی اسم ثابت میخیزد و معمای موشح آنست که حروف اسم نویسد نه صورت حروف اسم مثاله

معمی باسم مهذب • رباعي •

اي خواجه مهذب که ممالک بی تو • مهمل زان سان که مسالک بی تو
گر فیض عمیمت نرسد تا گاهی • در خط که کند صحیح ذلک بی تو

و صاحب جامع الصنائع قسمی دیگر اختراع کرده و آنرا معمی بمعمای مهندس ساخته و آن چنانست که از هندسها بر آورده شود و قرینه لازم داشته شده مثاله • رباعی •

نام بت من که هست همچو جان • از هندسه زین گونه بیرون آر آسان
از چار نگین نه و بران پنج بنهه • پس هفت فرو راست بکش در ته شان

درمیاق یك لطیفه آنست که از چهار نه افکندن گفته و این موجب تحیر است طریقش آنکه از هندسهٔ چهار که برین صورت ۴ باشد نه بر حسب هندسه نه دورکند و صورت نه اینست ۹ بعده پنج یعنی صفر وصورتش این • بر سر او نهد برین نمط محمد نمودار شود بعده هفت راکه صورتش این ۷ از ته راست نویسد صورت این چنین شود محمد جمع کنند محمد خیزد حضرت مولوي جامي گفته که یکی از اعمال معمی تصحیف است وآن تغییرکردن صورت خطي لفظ است بمحو و اثبات نقطه وآن بر دو قسم است تصحیف وضعي وآنچنانست که لفظی مفرد ذکرکرده شود که تا دلالت کند برآن که مراد از کلمهٔ که تصحیف او خواسته اند صورتی خطی اوست بی تعرض محو و اثبات نقطه چون لفظ صورت و نقش و نمونه و شکل و رسم ونسخه و نشان و امثال آن چنانکه در اسم یوسف • رباعي •

اي خاك ره تو از شرف افسر گل • وی خال و خط معنبرت زیور گل

چون صورت تو دیده سحر بلبل گفت • حرفیست رخش رخ تو دفتر گل

وتصحیف جملي وآن که در اثنای کلام واقع شود یا باثبات نقطه بخصوصیت یا باشارت بدان بمثل لفظ قطره و دانه وگوهر وامثال آن مثاله باسم حسن• شعر• رشتهٔ دندان چو ازلبهای خندانش بتافت • زان لب گوهر فشان هرکس در مقصود یافت• واز جملهٔ اعمال معمائی ترادف است که لفظی ذکرکنند و مراد ازان مرادف آن باشد انتهی • فائدة • فرق میان لغز و معمی آن است که در معمی لازم است که مدلول او اسمی باشد از اسماء ودر لغز این شرط نیست بالکه درینجا راجب است که دلالت او بر مقصود بذکر علامات و صفات باشد و این در معمی لازم نیست و بعضی برانند که فرق آنست که در معمی انتقال باسم است و در لغز بمسمی فاما این قول ضعیف است زیراکه روا بود که در لغز نیز اسمي ذکرکنند بذکر علامات و صفات ورشید وطواط گفته که لغز مثل معمی است الا آنکه این بطریق سوال گویند کذا في مجمع الصنائع •

العناية الازلية هي القضاء عند الحكماء و يجيئ في فصل الياء من باب القاف •

المعنى لغة المقصود سواء قصد اولا فهو اما مصدر بمعنى المفعول او مخفف معنيّ اسم مفعول كمرميّ نقل في اصطلاح النحاة الى ما يقصد بشيئ نقل العام الى الخاص ولك ان تجعله منقولا الى المعنى الاصطلاحي ابتـــداء من غير جعله مصدرا بمعنى المفعول و قد يكتفى فيه بصحة القصد كذا في الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عصام الدين و يعرب من هذا ما وقع في شروح الشمسيـــة من ان المعنى هو الصورة الذهنية من حيث انه وضع بازائها اللفظ اي من حيث انها تقصد من اللفظ و ذلك انما يكون بالوضع فان عبر عنها بلفظ مفرد يسمى معنى مفردا و ان عبرعنها بلفظ مركب سمي معنى مركبا فالافراد و التركيب صفتان للالفاظ حقيقة و يوصف بهما المعاني تبعا وقد يكتفى في اطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها لان تقصد باللفظ سواء وضع لها ام لا فالمعنى بالاعتبار الاول يتصف بالافراد

و التركيب بالفعل و بالاعتبار الثاني بصلاحية الافراد و التركيب انتهى و الفرق بينه و بين المفهوم يجيئ في باب الفاء قال بعض اهل المعاني الكلام الذي يوصف بالبلاغة هو الذي يدل بلفظه على معناه اللغوي او العرفي او الشرعي ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية على المعنى المقصود الذي يريد المتكلم اثباته او نفيه فهناك الفاظ و معان اول و معان ثوان فالمعاني الاول هي مدلولات التراكيب و الالفاظ التي تسمى في علم النحو اصل المعنى و المعاني الثواني الاغراض التي يساق لها الكلام و لذا قيل مقتضى الحال هو المعنى الثاني كرد الانكار و دفع الشك مثلا اذا قلنا ان زيدا قائم فالمعنى الاول هو القيام المؤكد و المعنى الثاني رد الانكار و دفع الشك و اذا قلنا هو اسد في صورة الانسان فالمعنى الاول هو مدلول هذا الكلام و المعنى الثاني هو انه شجاع فالمعنى الثاني هو الذي يراد ايراده في الطرق المختلفة و المفهوم من تلك الطرق هو المعنى الاول و تسميته بالمعنى الثاني لكون اللفظ دالا عليه بواسطة المعنى الاول فدلالة المعنى الاول على الثاني عقلية قطعا و اما دلالة اللفظ على المعنى الاول فقد تكون وضعية و قد تكون عقلية و قد تسمى المعاني الاول بالخصوصيات و الكيفيات الزائدة على اصل المعنى و بالصور و الخواص و مزايا مجازا ثم انهم سموا ترتيب المعاني الاول و كذا المعاني الاول الفاظا و فضيلة الكلام باعتبار هذا الترتيب لكون المعنى الاول محل الفضيلة لان ترتيب المعاني الاصلية في النفس ثم ترتيب الالفاظ في النطق على حذوها على وجه ينتقل منها الذهن بتوسلها الى الخواص في الافادة بلا اخلال و لا تعقيد هو البلاغة فيكون ترتيب المعاني الاول على الوجه المخصوص منشأ الفضيلة و مناط البراعة بلا شك قال الشيخ لما كانت المعاني تتبين بالالفاظ و لم يكن لترتيب المعاني سبيل الا بترتيب الالفاظ في النطق تجوزوا فعبروا عن ترتيب المعاني بترتيب الالفاظ ثم بالالفاظ بحذف الترتيب و اذا وصفوا اللفظ بما يدل على تفخيمه كان يقال البلاغة راجعة الى اللفظ او هو محل الفضيلة التي بها يستحق الاتصاف بالفصاحة و نحوها لم يريدوا اللفظ المنطوق و لكن ارادوا معنى اللفظ الذي دل به على المعنى الثاني هكذا يستفاد من المطول و حواشيه * اعلم ان المعنى كما يطلق على ما سبق كذلك يطلق على ما قام بغيره و يقابله العين و على ما لا يدرك باحدى الحواس الظاهرة و يقابله العين ايضا و قد عرفت في فصل النون و على المتجدد كما عرفت في المصدر في فصل الراء من باب الصاد المهملتين و معنى الفعل يذكر في شبه الفعل في فصل اللام من باب الفاء *

المعاني جمع معنى و هو كما يطلق على ما عرفت قبيل هذا كذلك يطلق على علم من العلوم المدونة و قد سبق في المقدمة *

ذو المعنيين نزد بلغاء آنست كه لفظ مشترك مشتمل بر دو معنى تام باشد و آن معني هر دو يا حقيقي باشند يا مجازي و يا يكى حقيقي و ديگرى مجازي و هر دو معنى مراد متكلم باشد و اگر لفظ مشترك مشتمل بر زياده از دو معنى باشد آنرا ذو المعاني نامند مثال ذو المعنيين * شعر * بهر انديشه چندان رنجم دره

که گرده عالمی را گوشها پر * گوشها دو معنی حقیقی دارد یکی جمع گوش دوم جمع گوشه وطرف ومعنی تام وصراد متکلم است و مثال ذو المعاني * شعر * چو برق میگذرد پیش چشم ما خندان * بدان نظر که زما چشمها روان گردد * لفظ چشمها سه معنی دارد یکی آنکه گریان گردد دوم آنکه جویها روان گردد سوم آنکه از حیرت چشمها رود و هرسه معنی مراد متکلم است و ذو المعنیین غامض تعریف این تعریف ذو المعنیین است الا آنکه اینجا یک معنی بلغت دیگر است مثاله * شعر * برسر آب بوده ایم که شاه * ناگهان [در] رسید برسر ما * لفظ ما در پارسی جمع متکلم است و در عربي بمعنی آب است وهردو معنی مراد متکلم است مثال دیگر * شعر * بایمردي او ز عظم صفات * زده اینک بروی عزی لات * لات در عربي نام بتی است و در هندوي لکد را گویند و هردو معنی مستقیمند کذا في جامع الصنائع *

الاعياء عند الاطباء كلال مفرط يعرض في المفاصل و العضلات و يسمى في العرف تعبا و فارسيها ماندگی واعلم انه ان حدث بتوسط الحركة يسمى الاعياء الرياضي و ان حدث بذاته بلا واسطة الحركة يسمى الاعياء الذي لا يعرف له سبب و هذا مقدمة المرض و ان انواع الاعياء باي وجه كان اربعة القروحي و التمددي و الورمي و القشفي اما القروحي فهو الذي يتالم البدن معه بالحركة و اصابة اليد و التمددي هو الذي يحس الانسان معه كأن بدنه يتمدد و يجد الامتلاء و الحرارة في العروق و المفاصل و يعسر عليها الحركة و اما الورمي فهو الذي يسخن معه البدن و تمتلئ الاعصاب و العروق و يتالم بمس اليد كانه متورم و القشفي هو الذي يحس معه اليبوسة في البدن كذا في حدود الامراض *

* باب الغين المعجمة *

فصل الباء الموحدة

* الغريب هو فعيل من الغرابة بالراء المهملة و هو يطلق على معان منها الكوكب الواقع في موضع لا حظ له فيه وهذا مصطلح المنجمين ومنها ما هو مصطلح اهل العروض و هو البحر الذي وزنه فاعلن ثماني مرات و يسمى بالمتدارك ايضـــا كما في عروض سيفي ومنها ما هو مصطلح اهل المعاني قالوا الغرابة كون الكلمة غير ظاهرة المعنى و لا مانوسة الاستعمال سواء كانت بالنظر الى الاعراب الخلص او بالنظر الينا و تلك الكلمة تسمى غريبا و يقابله المعتاد و يرادفه الوحشي فالغريب منه ما هو غريب حسن و هو الذي لا يعاب استعماله على الاعراب الخلص لانه لم يكن غير ظاهرا المعنى ولا غير مانوس الاستعمال عندهم و ذلك مثل شربث و اشمخر و اقمطر وهي في النظم احسن منها في النثر و منه غريب القرآن و الحديث وهذا غير مخل بالفصاحة و منه غريب قبيح و هو الذي يعاب استعماله مطلقا اي عند الخلص من الاعراب و غيرهم سواء كان كريها على السمع و الذوق او لم يكن ضمنه ما يسمى الوحشي الغليظ و هو ان يكون مع كونه غريب الاستعمال ثقيلا على السمع كريها على الذوق و يسمى

المتحجر ايضا و ذلك مثل جحيش للفريد و اطلخم الامر و امثال ذلك و يجب الخلوص عن مثل هذا الغريب في الفصاحة الا ان الخلوص عن التنافر يستلزم الخلوص عن الوحشي الغليظ و منه الغريب المخل بالفصاحة ما يحتاج في معرفته الى ان ينقر و يبحث عنه في كتب اللغة المبسوطة كتكأكأتم وافرنقعوا في قول عيسى بن عمر ما لكم تكأكأتم عليّ كتكأكؤكم على ذي جنّة افرنقعوا عنّي اي اجتمعتم تنحّوا عنّي كذا ذكره الجوهري في الصحاح و منه ما يحتاج الى ان يخرّج له وجه بعيد نحو مسرّج في قول العجاج * مصراع * وفاحما و مرسنا مسرّجا * اي كالسيف السريجي في الدقّة و الاستواء و سريج اسم قين ينسب اليه السيوف وبالجملة فالغريب الغير المخل بالفصاحة هو الذي يكون غير ظاهر المعنى و غير مانوس الاستعمال لا بالنسبة الى الاعراب الخلص بل بالنسبة الينا و الغريب المخل بالفصاحة هو الذي يكون غير ظاهر المعنى و غير مانوس الاستعمال بالنسبة اليهم كلهم لا بالنسبة الى العرب كله فانه لا يتصور اذ لا اقل من تعارفه عند قوم يتكلمون به فان الغرابة مما يتفاوت بالنسبة الى قوم دون قوم كالاعتياد الذي يقابله هكذا يستفاد من الاطول و المطول والچلپي وغيرها * و منها ما هو مصطلح الاصوليين و هو وصف ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتب الحكم على وفقه و هذا قسم من المناسب قسيم للمرسل و قد يطلق ايضا عندهم على قسم من المرسل و يجيء في لفظ المناسبة في فصل الباء من باب النون * و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو حديث يتفرد بروايته شخص واحد في اي موضع وقع التفرد من السند سواء كان التفرد في اصل السند اي الموضع الذي يدور الاسناد عليه و يرجع اليه و هو طرفه الذي فيه الصحابي و يسمى غريبا مطلقا او في اثناء السند و يسمى غريبا نسبيا و يرادف الغريب الفرد * اعلم ان ما تفرد به الصحابي ثم كثر الرواية عنه لا يسمى فردا فان الصحابة كلهم عدول على الاطلاق صغيرهم و كبيرهم ممن خالط الفتن و غيرهم لقوله تعالى و كذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا و قوله عليه الصلوة والسلام خير الناس قرني و هو الصحيح و حكى الآمدي و ابن الحاجب قولا انهم كغيرهم في لزوم البحث عمن ليس ظاهر العدالة فقولهم طرفه ارادوا به التابعي فان الصحابة و ان كانوا من رجال الاسناد الا انهم لم يعدوا لما ذكرنا انهم عدول كلهم لا يبحث عن احوالهم و قولهم فيه الصحابي اي في ذلك الطرف من تسامحاتهم اي ينتهي ذلك الطرف الى الصحابي ويتصل به وبالجملة فالغريب المطلق هو ما رواه تابعي واحد مثلا عن صحابي و لم يتابعه غيره رواية عن ذلك الصحابي سواء تعدد الصحابي في تلك الرواية او لا و سواء كان الصحابي واحدا او اكثر كحديث النهي عن بيع الولاء و عن هبته تفرد به عبد الله بن دينار عن ابن عمر و قد يتفرد به راو عن ذلك المتفرد كحديث شعب الايمان تفرد به ابو صالح عن ابي هريرة و تفرد به عبد الله بن دينار عن ابي صالح و قد يستمر التفرد في جميع رواته او اكثرهم و الغريب النسبي هو ما وقع التفرد في اثناء سنده اي قبل التابعي كما يروي عن الصحابي اكثر من واحد ثم يتفرد بالرواية منهم شخص واحد سمي نسبيا لكون التفرد فيه حصل

بالنسبة الى شخص معين و ان كان الحديث مشهورا من وجه آخر لم يتفرد فيه راو هكذا في شرح النخبة و شرحه و في مقدمة شرح المشكوة حديث صحيح اگر راوي اويكى است آنرا غريب و فرد نامند و مراد با آنكه راوي او يكى بود آنست كه اگر در يک موضع هم همچنين افتد غريب است و ليكن آنرا فرد نسبي گويند و اگر همه جا همچنين آيد فرد مطلق بود انتهى فهذا يدل على ان ما تفرد به الصحابي ثم كثر عنه الرواية يسمى غريبا و على انه يشترط تفرد جميع الرواة في الغريب المطلق * اعلم ان الغريب كما ينقسم الى مطلق ونسبي كما عرفت كذلك ينقسم الى غريب متنا و اسنادا و هو ما تفرد برواية واحد و الى غريب اسنادا لا متنا و هو ما تفرد بروايته واحد عن صحابي و متنه معروف عن جماعة من الصحابة بطريق آخر و منه قول الترمذي غريب من هذا الوجه و لا يوجد ما هو غريب متنا لا اسنادا الا اذا اشتهر الحديث الفرد بان رواه عمن تفرد جماعة كثيرة فانه يصير غريبا متنا لا اسنادا بالنسبة الى آخر الاسناد فان اسناده متصف بالغرابة في طرفه الاول و بالشهرة في الآخر كحديث انما الاعمال بالنيات و نسميه غريبا مشهورا كذا في خلاصة الخلاصة * **فائدة** * قولهم ما يتفرد بروايته شخص واحد يعم ما تفرد فيه الراوي بزيادة في المتن او الاسناد و لذا وقع في شرح شرح النخبة في بحث المتابعة الغريب جمعه الغرائب و هو الحديث الذي تفرد به بعض الرواة او الحديث الذي تفرد فيه بعضهم بامر لا يذكر فيه غيره اما في متنه او في اسناده انتهى و قال القسطلاني الغريب ما تفرد راو بروايته او برواية زيادة فيه عمن يجمع حديثه في المتن او السند * **فائدة** * انما يحكم بالتفرد اذا لم يوجد له شاهد و لا متابع فان وجدا لا يحكم بالفردية * **فائدة** * الغـــرابة لا تنافي الصحة فالحديث الغريب الصحيح يوجد اذا كان كلواحد من رجال الاسناد ثقة * **فائدة** * الغريب و الفرد مترادفان لغة و اصطلاحا الا ان اهل الاصطلاح تمايزوا بينهما من حيث كثرة الاستعمال و قلته فالفرد اكثر ما يطلقونه على الفرد المطلق و الغريب اكثر ما يطلقونه على الفرد النسبي و هذا من حيث اطلاق الاسمية عليهما و اما من حيث استعمالهم الفعل المشتق فلا يفرقون فيقولون في المطلق و النسبي تفرد به فلان و اغرب به فلان كذا في شرح النخبة اعلم انه قد يطلق الغريب بمعنى الشاذ الذي ذكر في اقسام الطعن في الضبط و هو ما كان سوء الحفظ لازما لراويه في جميع حالاته وهذا هو مراد صاحب المصابيح حيث يقول في بعض الاحاديث بطريق الطعن هذا حديث غريب كذا في مقدمة شرح المشكوة *

الغروب هو مقابل الطلوع و الغارب يقابل الطالع و المغارب يقابل المطالع و الغوارب الطوالع و قد مرت في فصل العين من باب الطاء المهملتين و مغرب الاعتدال هو نقطة المغرب و خط المغرب قد سبق و سعة المغرب يجيئ في لفظ السعة في فصل العين المهملة من باب الواو *

الغراب بالضم زاغ و در اصطلاح صوفيه عبارتست از جسم كلي از جهت بودن او در غايت بعد از عالم قدس كذا في لطائف اللغات *

الغرابية فرقة من غلاة الشيعة قالوا محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعليّ اشبه من الغراب بالغراب و الذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى عليّ فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من علي الى محمد عليه الصلوٰة والسلام فيلعنون جبرئيل كذا في شرح المواقف •

الغصب بالفتح وسكون الصاد المهملة لغة اخذ الشيئ من الغير بالتغلب متقوما كان اولا و عند الفقهاء اخذ مال متقوم محترم من يد مالكه بلا اذنه لاخفية فالآخذ يسمى غاصبا و الماخوذ مغصوبا فبقيد المال خرج اخذ غير المال كاخذ الدم و الحر و الميتة وكف من تراب و قطرة ماء و منفعة و بقيد المتقوم خرج اخذ الخمر و الخنزير و المتقوم مباح الانتفاع شرعا و قولهم محترم اي حرام اخذه بلا سبب شرعي خرج به اخذ مال الحربي في دارهم و قولهم من يد مالكه اي من تصرف مالكه فازالة يد المالك معتبرة في الغصب عند الحنفية وعند الشافعي رحمة الله عليه هو اثبات يد العدوان عليه كما في الدرر شرح الغرر فهو عندهم ازالة اليد المحققة باثبات اليد المبطلة و عند الشافعي رحمه الله اثبات اليد المبطلة ولايشترط ازالة اليد فزوايد المغصوب لا تضمن عند الحنفية خلافا للشافعي لان اثبات اليد متحقق بدون ازالة اليد و قولهم بلا اذنه احتراز عن الرهن و العارية و قولهم لا خفية احتراز عن السرقة هكذا يستفاد من الدرر وشرح الوقاية و جامع الرموز • و عند اهل النظر هو المنع مع الاستدلال و ذلك بان يستدل بدليل على انتفاء المقدمة الممنوعة سمي به لان السائل ترك هناك منصب نفسه و هو المنع و المطالبة فقط و اخذ منصب غيره وهو التعليل كذا في شرح آداب المسعودي و في الرشيدية هو اخذ منصب الغير •

الغضب بفتح الغين و الضاد المعجمة هو حركة للنفس مبدؤها ارادة الانتقام كذا في المطول في تقسيم التشبيه باعتبار الطرفين وفي الچلپي و ابي القاسم هذا لا يلايم قوله لاتحركها الغضب في تفسير الحلم بكون النفس مطمئنة لا يحركها الغضب بسهولة و لا تضطرب عند اصابة المكروه فاما ان يبنى الكلام على التسامح و يراد انه حالة توجب حركة النفس مبدأ تلك الحالة ارادة الانتقام و لذا قيل التحقيق انه كيفية نفسانية تقتضي حركة الروح الى خارج البدن طلبا للانتقام او يراد بقوله لا يحركهـــا الغضب لا يحركها اسباب الغضب و قد يقال على تقدير كون الغضب نفس الحركة المراد ان الحلم اطمينان للنفس بحيث اذا حصلت فيها حركة هي الغضب لا تجعلها متحركة بحركة اخرى •

التغليب باللام عند اهل المعاني اعطاء الشيئ حكم غيره و قيل ترجيح احد المغلوبين على الآخر اجراء للمختلفين مجرى المتفقين نحو قوله تعالى و كانت من القانتين و الاصل قانتات فعدت الانثى من المذكر تغليبا و قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون و القيـــاس ان يوتى بياء الغيبة لا بتـــاء الخطاب و قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات و ما في الارض غلب فيه غير العاقل على العاقل فاتى بما لكثرته و في آية اخرى عبر بمن فغلب العاقل لشرفه و قوله تعالى فسجد الملٰئكة كلهم اجمعون الا ابليس عد ابليس منهم

بالاستثناء تغليبا لكونه بينهم وقوله تعالى ياليت بيني وبينك بعد المشرقين اي المشرق والمغرب غلب المشرق لانه اشهر الجهتين قال في البرهان و انما كان التغليب مجازا لان اللفظ لم يستعمل فيما وضع له فان القانتين مثلا موضوع للذكور فاطلاقه على الذكور و الاناث اطلاق على غير الموضوع له كذا في الاتقان في نوع الحقيقة و المجاز *

المغالبة عند الصرفيين هو ان يذكر بعد المفاعلة فعل ثلاثي مجرد لبيان غلبة احد الطرفين المتشاركين في اصل الفعل و تبنى على فعلته افعله اي بفتح العين في الماضي و ضمها في المضارع نحو كارمني فكرمته اكرمه الا المثال الواوي و ما عينه و لامه ياء فانه افعله بالكسر ثم باب المغالبة ليس بقياسي فلا يقال بارعني فبرعته ابرعه بل هذا الباب مسموع كثيرا هكذا يستفاد من اصول الاكبري و الرضي شرح الشافية *

الغيب بالفتح و سكون الياء هو الامر الخفي الذي لا يدركه الحس و لا يقتضيه بديهة العقل و هو قسمان قسم لا دليل عليه لا عقلي و لا سمعي و هذا هو المعني بقوله تعالى و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو و قسم نصب عليه دليل عقلي او سمعي كالصانع و صفاته و اليوم الآخر و احواله و هو المراد بالغيب في قوله تعالى الذين يومنون بالغيب هكذا ذكر في البيضاوي في تفسير هذه الآية في اول سورة البقرة وقد سبق بيانه في لفظ العالم في فصل الميم من باب العين المهملة * و غيبت در اصطلاح متصوفه مقام كثرت را گويند ميرسيد حسيني در معني غيبت و حضور چه خوش گفته * شعر *

ور نگنجي با خود اندر كوى او * گم شو از خود تا بيابي بوى او

تا تو نزديك خودي زين حرف دور * غيبتي بايد اگر خواهى حضور

كذا في كشف اللغات *

الغيبة بالكسر اسم من الاغتياب بمعني بد گفتن كسى را بعد از وى ان كان صدقا و ان كان كذبا يسمى بهتانا كما في الصراح * و في مجمع السلوك الغيبة هي ان تذكر اي ان تذكر اخاك بما يكرهه لو بلغه سواء ذكرت نقصانا في بدنه او في لبسه او في خلقه او في فعله او في قوله او في دينه او في دنياه او في ولده او في ثوبه او في داره او في دابته و في تفسير الدرر سئل النبي صلى الله عليه وآله و سلم عن الغيبة فقال ان تذكر اخاك بما يكرهه فان كان فيه فقد اغتبته و ان لم يكن فيه فقد بهته ثم الغيبة لا تقتصر على القول بل تجري ايضا في الفعل كالحركة و الاشارة و الكناية لان عايشة رضي الله عنها اشارت بيدها الى امرأة انها قصيرة فقال عليه الصلوة و السلام اغتبتها و التصديق بالغيبة غيبة و المستمع لا يخرج من الاثم الا بان ينكر بلسانه فان خاف فبقلبه و ان قدر على قطع الكلام بكلام آخر او على القيام فلم يفعل لزمه الاثم و ان قال بلسانه اسكت و هو يشتهي بقلبه فذلك نفاق و لا يخرج من الاثم ما لم يكرهه بقلبه و يرخص للمتظلم ان يذكر ظلم الظالم عند سلطانه ليدفع ظلمه فاما عند غير السلطان و غير من يعين على الدفع فلا كذا في شرح الاوراد رجل اغتاب اهل قرية لم يكن غيبة حتى يسمي قوما بعينه كذا في الظهيرية سئل بعض المتكلمين عن الغيبة فقال انما يكون

غيبة اذا قصد به الاضرار و الشماتة و اما اذا ذكر ذلك ناصحا لا يكون غيبة و الغيبة في حق الفاسق المعلن لا يكون غيبة قال النبي عليه الصلوٰة و السلام من القى جلباب الحياء عن وجهه فلاغيبة و عنه عليه الصلوٰة و السلام اذكر الفاجر بما فيه كي يحذر الناس و اما اذا كان فاسقا مختفيا مستترا فلا تعلنوه و يكون غيبة و ان ذكر على وجه التعريف لايكون غيبة كذا في المطالب و يكفي الندم و الاستغفار في الغيبة و ان بلغه فالطريق ان ياتي المغتاب عنه و يستحل و ان تعذر بموته او بغيبته البعيدة استغفر الله و لا اعتبار بتحليل الورثة كذا في الكاشف و في الروضة الزندويسية و قال رحمه الله سألت ابا محمد رحمه الله تعالى فقلت له اذا تاب صاحب الغيبة قبل وصولها الى المغتاب عنه هل ينفعه توبته قال نعم يغفر الله تعالى فانه تاب قبل ان يصير الذنب ذنبا لانه انما يصير ذنبا اذا بلغت اليه فان بلغت اليه بعد توبته لا تبطل توبته بل يغفر الله تعالى لهما جميعا المغتاب بالتوبة و المغتاب عنه من الشفقة و سئل ابو القاسم رحمه الله تعالى عن رجل اغتاب رجلا ثم استغفر الله تعالى فقال لا يغفر له حتى يغفر له صاحبها قال ابو الليث رحمه الله تعالى ان بلغ الرجل الخبر ان هذا قد اغتابه فلابد له من ان يستحل منه و ان لم يكن بلغه الخبر فانه يستغفر الله تعالى و لا يخبره لانه لو اخبره اشتغل قلبه بذلك كذا في النوازل •

مغيب الاعتدال هو نقطة المغرب و يجيئ في فصل الطاء المهملة من باب النون •

فصل الثاء المثلثة • الغوث هو القطب و قيل غيره و يجيئ في لفظ القطب في فصل الباء الموحدة من باب القاف و في كشف اللغات غوث قطب را گويند در هنگاميکه پناه مي برند بحضرت وى و در غير اين محل او را غوث نميگويند • بيت • در چنان وقت غوث خوانندش • همه جاى غياث دانندش • و نيز آن دو تن را كه بيمين و يسار قطب باشند انتهى كلامه •

فصل الدال المهملة • المغمد بالميم نزد شعراء آنست كه شاعر اركان شعر چندانكه تواند بفهد كه هر ركني ازان اگر در طول بخواني شعرى باشد درست و اگر در عرض بخواني همچنان شعر مستقيم و اجزاء شعر بنوعى نهاده باشد كه هر جزوى با هر جزوى كه بپيوند كذي موزون بود و آنرا انواع است چه اگر از طول و عرض دو شعر حاصل گردد مغمد مثنى باشد و اگر سه شعر بود مغمد مثلث شود و على هذا القياس مربع و مخمس و مسدس و مسبع و مثمن و متسع و معشر و مثال مربع كه در لفظ مربع نوشته شده كافيست در استعلام امثلة ديگر كذا في مجمع الصنائع •

فصل الراء المهملة • الغرر بفتحتين اسم من التغرير بالراء و هو التعريض للهلاك و شرعا ما يوهم انه ليس بموجود كذا في جامع الرموز في بيان البيع الباطل و الفاسد • و في البرجندي هو ما لا يعلم عاقبته • و في المغرب الغرر هو الخطر الذي لا يدرى ايكون ام لا كبيع السمك في الماء و الطير في الهواء •

الغرة بالضم هي دية الجنين و هي خمسمائة درهم حقيقية او حكمية كما اذا كانت فرسا اوامة او عبدا قيمته تلك و انما سميت بها لانها اول مقادير الديات و غرة الشيئ اوله و منها غرة الشهر و الغرة عند الشافعي

رحمه الله ستمائة درهم قال الفقهاء من ضرب بطن امرأة يجب غرة على عاقلة الضارب ان القت المرأة ولدا ميتا ذكرا كان او انثى هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في كتاب الديات •

الغارة نزد صوفيه جذبهٔ الهي را گويند كه پيوسته بدل سالك رسد و نيز سلوك اعمال مقدم باشد و سالك مقهور او بود اگرچه اوامر و اعمال برو جاري باشد كذا في بعض الرسائل •

الاغارة هي المسخ و هو من انواع السرقة و قد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة •

التغير بالياء كالتصرف في اللغة هو كون الشيء بحال لم يكن له قبل ذلك و في الاصطلاح يطلق على معنيين احدهما التغير الدفعي و هو ان يتغير الشيء في ذاته حقيقة و هذا يسمى كونا و فسادا كالخبز اذا صار لحما بعد الاكل و ثانيهما التغير التدريجي و هو ان يتغير في كيفيته مع بقاء صورته النوعية و هذا يخص باسم الاستحالة فالتغير الحاصل لذات الغذاء عند وروده لابداننا من قبيل الاول لانه عند وروده اليها يخلع الصورة الغذائية و يلبس الصورة الخلطية و التغير الحاصل للدواء عند وروده الى ابداننا من قبيل الثاني فانه عند وروده اليها يتغير منها كيفيته و صورته النوعية باقية هكذا في بحر الجواهر •

التغيير كالتصريف نزد بلغاء آنست كه شاعر لفظ را از صورتيكه دارد بصورتي ديگر گرداند تا وزن بيت يا قافيه درست گردد چنانچه ابو شكور بلخي جهت قافيه درين بيت نيلوفر را به نيلوفل تغيير داده • بيت • آب انگور و آب نيلوفل • مر مرا از عبير و مشك بدل • واين از عيوب است اما اگر اشارتي بدان تغيير رود از عيب دور گردد و بلطافت نزديك شود مثاله • رباعي •

برو از معرفتهـــائى پر از ريو • مر ما را مكن اي شيخ كاليو
غلط كردم درين معني كه گفتم • زنخدان نگار خويش را سيو

سيب را سيو گفته با كاليو قافيه ساخته كما في مجمع الصنائع •

المغيرة على صيغة اسم مفعول من التغيير هي عند المنطقيين المعدولة كما عرفت في فصل اللام من باب العين و على صيغة اسم الفاعل منه عند الاطباء اسم للحمى الدائرة و تسمى بالنائبة ايضا كما في الذخيرة و للقوة الغاذية و ستعرفها في لفظ الغذاء و المغيرة الاولى هي المولدة و المغيرة الثانية هي المصورة و يجيء في لفظ القوة في فصل الواو من باب القاف •

المغيرية فرقة من غلاة الشيعة اصحاب مغيرة بن سعد العجلي قالوا الله جسم على صورة رجل من نور على راسه تاج من نور قلبه منبع الحكمة و لما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه ثم انه كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل بحران احدهما ملح مظلم و الآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزع بعضا من ظله فخلق منه الشمس و القمر و افنى الباقي من الظل نفيا للشريك و قال لا ينبغي ان يكون معي اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار من المظلم •

و المؤمنين من الميز ثم ارسل محمدا و الناس في ضلال و عرض الامانة على السموات والارض و الجبال فابين ان يحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان و هو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابوبكر الخلافة له بعده و قوله تعالى كمثل الشيطـان الآية نزلت في حق ابي بكر و عمر و هؤلاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي و هو حي مقيم في الجبـل حاجز الى ان يؤمر بالخروج و قال بعضهم هو المغيـرة كذا في شرح المواقف فلعنة الله عليهم على عقائدهم الباطلة •

الغيرية وكذا التغاير هو كون كل من الشيئين غير الآخر ويقابله العينية، هو ليس نفس الاثنينية بل تصوره ليس مستلزما لتصورها فان الاثنينية كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة او وحدات وحينئذ لا يتصور بينهما واسطة فالمفهوم من الشيئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره و الا فعينه و الشيخ الاشعري اثبت الواسطة وفسر الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر و يتصور انفكاك احدهما عن آخر في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود المعدومات فانها لا توصف بالتغاير عنده بناء على ان الغيرية من الصفات الوجودية فلا يتصف بها المعدومان و لا موجود ومعدوم و خرج الاحوال ايضا اذ لا يتها ولا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا ما لا يجوز الانفكاك بينهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه لا هو و لا غير فان الصفة ليست عين الموصوف و لا الجزء عين الكل و هو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف و لا غير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين و هو ظاهر معتبر عندهم في الغيرين و قيد في حيز او عدم يشتمل الحيز و غيره فالجسمان الموجودان في الخارج اذا فرض قدمهما كانا متغايرين بالضرورة ولو دل الشرع و العرف واللغة على ان الجزء و الكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة تحكم عليك بلزوم خمسة ولو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك و كذا الحال في الصفة والموصوف فاذا قلت ليس في الدار غير زيد و كان زيد العالم فيها فقد صدقت و لو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان في الصورة الاولى يحمل الغير على عدد آخر فوق العشرة و في الصورة الثانية يراد غيره من افراد الانسان و الا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكره يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة و قيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري و عامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود و منها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا و رزاقا و نحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم و القدرة و غير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى و يرد عليهم الباري تعالى مع العالم لامتناع انفكاك العالم عنه في العدم لاستحالة عدمه تعالى و لا في الحيز لامتناع تحيزه واجيب بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين في التعقل لا في الوجود

ولذا قيل الغيران هما اللذان يجوز العلم بواحد منهما مع الجهل بالآخر و لا يمتنع تعقل العالم بدون تعقل الباري و لذلك يحتاج الى الاثبات بالبرهان و هذا الجواب انما يصح اذا ترك قيد في عدم او حيز من التعريف و اعلم ان قولهم لا هو و لا غير مما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات الواسطة بين النفي و الاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كلما هو غير فليس بعين و منهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي راجع الى الاصطلاح فانهم اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما و لا مشاحة في الاصطلاحات و استدلالهم بالعرف و اللغة و الشرع بيان لمناسبة الاصطلاح للامور الثلثة و فيه انهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح والحق انه بحث معنوي و مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم و لا غير بحسب الهوية على ما ذهب عليه المحققون من الاشاعرة و الصوفية من ان صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة به كما ذهب اليه الجمهور من ان لكل منها هوية مغايرة لهوية الآخر اذ لم يقم دليل على امر سوى التعلق و لذا فسر القاضي البيضاوي في تفسيره العلم بالانكشاف و القدرة بالتمكن و الارادة بترجيح احد المقدورين فهذا القول عندهم راجع الى نفي الصفات في الوجود و اثباتها في العقل هكذا في شرح المواقف و غيره • و غيريت در اصطلاح صوفيه عالم كون را گويند كه اسم غيريت و سوائيت برو اطلاق ميكنند و اين بر دو نوع است يكى عالم لطيف چنانكه روح و نفوس و عقول دويم عالم كثيف چنانكه عرش و كرسي و فلك و غيره اجسام و اين مرتبه را هوي الله و كثرات گويند زيراكه درين مرتبه استتار وجود حق است بصور اديان و اكوان كذا في كشف اللغات •

فصل الزاء المعجمة * الغريزة بالراء المهملة الطبيعة و منه الحرارة الغريزية و الرطوبة الغريزية و قد تفسر بملكة تصدر عنها صفات ذاتية كذا في الاطول في باب التشبيه و هي في اصطلاح النحاة الصفة التي لا يكون للعين فيها نصيب بل تعرف بالتجربة و النظر المتعلق بالقلب على ما يجيء في لفظ النعت في فصل التاء الفوقانية من باب النون •

غرائز نزد اهل جفر عبارت است از بينات حروف كذا في بعض الرسائل •

فصل الضاد المعجمة * الغرض بفتح الغين و الراء المهملة ما لاجله فعل الفاعل و يسمى علة غائية ايضا اي الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل و به يصير الفاعل فاعلا و لذا قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل كذا في شرح العقائد العضدية للدواني قال الاشاعرة لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض اذ لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب ان يكون فعله معللا بالغرض و لا يقبح منه شيء فلا قبح في خلو افعاله من الاغراض بالكلية و وافقهم في ذلك جهابذ الحكماء و طوائف الالهيين بناء على كون افعاله تعالى بالاختيار لا بالايجاب و خالفهم المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها و قالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا و احسانا احتج المعتزلة بان الفعل الخالي عن الغرض عبث

وبانه لقبح العبث تنزيهه تعالى عنه و اجاب عنه الاشاعرة بانه ان اردتم بالعبث ما لاغرض فيه فهو اول المسئلة المتنازع فيها و ان اردتم امرا آخر فلابد من تصويره وقد يجاب بان العبث ما كان خاليا من الفوائد و المنافع و افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم و مصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه و عللا مقتضية لفاعليته فلاتكون اغراضا له و لا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات و منافع لافعاله تعالى و آثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيئ من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية و المنفعة دون الغرض كذا في شرح المواقف وقد يقال المقصود يسمى غرضا اذا لم يمكن الفاعل تحصيله الا بذلك الفعل وزيادته اصطلاح جديد لم يعرف له مستند لا عقلا ولا نقلا كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و قد يطلق الغرض بمعنى الغاية سواء كان باعثا للفاعل على الفعل او لا صرح به المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية ٠

فصل الطاء ٠ الغبطة بالكسر و سكون الموحدة نيكوئي احوال و آرزو بردن بحال كسي بي آنكه زوال آن خواهند ازوي كذا في الصراح و قد سبق في لفظ الحسد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين ٠

المغالطة هي عند المنطقيين قياس فاسد اما من جهة الصورة او من جهة المادة او من جهتهما معا و لاتي بها غالط في نفسه مغالط لغيره و لولا القصور وهو عدم التمييز بين ما هو هو و بين ما هو غيره لما تم للمغالط صناعة فهي صناعة كاذبة تنفع بالغرض اذ الغرض من معرفتها الاحتراز عن الخطاء وربما يمتحن بها من يراد امتحانه في العلم ليعلم به بعدم ذهاب الغلط عليه كماله وبذهابه عليه قصوره و بهذا الاعتبار تسمى قياسا امتحانيا وقد تستعمل في تبكيت من يوهم العوام انه عالم ليظهر لهم عجزه عن الفرق بين الصواب و الخطاء فيصدون عن الاقتداء به و بهذا الاعتبار تسمى قياسا عناديا كذا في شرح المطالع و الصادق الحلواني حاشية الطيبي قال شارح اشراق الحكمة مواد المغالطة المشبهات لفظا او معنى و لهذه الصناعة اجزاء ذاتية صناعية وخارجية والاول ما يتعلق بالتبكيت المغالطي و على هذا فنقول ان اسباب الغلط على كثرتها ترجع الى امر واحد وهو عدم التمييز بين الشيئ و اشباهه ثم انها تنقسم الى ما يتعلق بالالفاظ و الى ما يتعلق بالمعاني والاول ينقسم الى ما يتعلق بالالفاظ لا من حيث تركبها و الى ما يتعلق بها من حيث تركبها و الاول لا يخلو اما ان يتعلق بالالفاظ انفسها و هو ان يكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد و بين غيره و يدخل فيه الاشتراك و التشابه و المجاز و الاستعارة و ما يجري مجراها و يسمى جميعـــا بالاشتراك اللفظي واما ان يتعلق باحوال الالفاظ وهي اما احوال ذاتية داخلة في صيغ الالفاظ قبل تحصلها كالاشتباه في لفظ المختار بسبب التصريف اذا كان بمعنى الفاعل او المفعول و اما احوال عارضة لها بعد تحصلها كالاشتباه بسبب الاعجام و الاعراب والمتعلقة بالتركيب تنقسم الى ما يتعلق الاشتباه فيه بنفس التركيب كما يقال كل ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره فان لفظ هو يعود تارة الى المعقول و تارة لاخرى الى

العاقل و الى ما يتعلق بوجوده و عدمه اي بوجود التركيب و عدمه وهذا الآخر ينقسم الى ما لا يكون التركيب فيه موجودا فيظن معدوما و يسمى تفصيل المركب و الى عكسه ويسمى تركيب المفصل و اما المتعلقة بالمعاني فلابد ان تتعلق بالتاليف بين المعاني اذ الافراد لا يتصور فيها غلط لو لم يقع في تاليفها بخصوصها و لا يخلو من ان تتعلق بتاليف يقع بين القضايا او بتاليف يقع في قضية واحدة و الواقعة بين القضايا اما قياسي او غير قياسي و المتعلقة بالتاليف القياسي اما ان تقع في القياس نفسه لا بقياسه الى نتيجته او تقع فيه بقياسه الى نتيجته و الواقعة في نفس القياس اما ان تتعلق بمادته او بصورته اما المادية فكما تكون مثلا بحيث اذا رتبت المعاني فيها على وجه يكون صادقا لم تكن قياسا و اذا رتبت على وجه يكون قياسا لم يكن صادقا كقولنا كل انسان ناطق من حيث هو ناطق و لاشيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان اذ مع اثبات قيد من حيث هو ناطق فيهما تكذب الصغرى و مع حذفه عنهما تكذب الكبرى و ان حذف من الصغرى و اثبت في الكبرى تنقلب صورة القياس لعدم اشتراك الاوسط و اما الصورية فكما تكون مثلا على ضرب غير منتج و جميع ذلك يسمى سوء التاليف باعتبار البرهان وسوء التركيب باعتبار غير البرهان و اما الواقعة في القياس بالقياس الى النتيجة فتنقسم الى ما لا يكون النتيجة مغايرة لاحد اجزاء القياس فلا تحصل بالقياس علم زائد على ما في المقدمات و تسمى مصادرة على المطلوب و الى ما تكون مغايرة لكنها لا تكون ماهي المطلوب من ذلك القياس و يسمى وضع ما ليس بعلة علة كمن احتج على امتناع كون الفلك بيضيا بانه لو كان بيضيا وتحرك على قطره لاقصر لزم الخلاء و هو محال اذ المحال ما لزم من كونه بيضيا بل منه مع تحركه حول القصر اذ لو تحرك على الاطول اما لزم من ذلك وكقولنا الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان و اما الواقعة في قضايا ليست بقياس فتسمى جمع المسائل في مسئلة كما يقال زيد وحده كاتب فانه قضيتان لمادته انه ليس غيره كاتبا و اما المتعلقة بالقضية الواحدة واما ان تقع فيما يتعلق بجزئي القضية جميعا و ذلك يكون بوقوع احدهما مكان الآخر و يسمى ايهام العكس و منه الحكم على الجنس بحكم نوع منه مندرج تحته نحو هذا لون و اللون سواد فهذا سواد و منه الحكم على المطلق بحكم المقيد بحال او وقت نحو هذه رقبة و الرقبة مؤمنة و اما ان تقع فيما يتعلق بجزء واحد منها و تنقسم الى ما يورد فيه بدل الجزء غيره مما يشبهه كعوارضه او معروضاته مثلا و يسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن رأى الانسان انه يلزم له التوهم والتخاييف فظن ان كل متوهم متخايف والى ما يورد فيه الجــــزء نفسه و لكن لاعلى الوجه الذي ينبغي كما يؤخذ معه ما ليس فيه نحو زيد الكاتب انسان او لا يؤخذ معه ما هو من الشرط او القيود كمن ياخذ غير الموجود كذبا غير موجود مطلقا و يسمى سوء اعتبار الحمل فقد حصل من الجميع ثلثة عشر نوعا ستة منها لفظية يتعلق ثلثة منها بالبسائط هي الاشتراك في جوهر اللفظ و في احواله الذاتية و في احواله العرضية و ثلثة منها بالتركيب و هى التي في نفس التركيب و تفصيل المركب و

تركيب المفصل و سبعة معنوية اربعة منها باعتبار القضايا المركبة و هي سوء التاليف و المصادرة على المطلوب و وضع ما ليس بعلة علة وجمع المسائل في مسئلة واحدة و ثلثة باعتبار القضية الواحدة وهي ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و سوء اعتبار الحمل فهذه هي الاجزاء الذاتية الصناعية لصناعة المغالطة و اما الخارجيات فما يقتضي المغالطة بالعرض كالتشنيع على المخاطب و سوق كلامه الى الكذب بزيادة او تاويل و ايراد ما يحيره او يجبنه من اغلاق العبارة او المبالغة في ان المعنى دقيق او ما يمنعه من الفهم كالخلط بالحشو و الهذيان و التكرار و غير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفاء و غيره من المطولات انتهى ما في شرح اشراق الحكمة • فائدة • مقدمات المغالطة لما شبيهة بالمشهورات و تسمى شغبا او بالاوليات و تسمى سفسطة هكذا في تكملة الحاشية الجلالية قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي المفهـــوم من شرح المطالع ان القياس المركب من المشبهات بالقضايا الواجبة القبول يسمى قياسا سوفسطائيا و المركب من المشبهات بالمشهورات يسمى قياسا مشاغبيا و ان الصناعة الخامسة منحصرة فيهما و ان صاحب السوفسطائي في مقابلة الحكيم اي صاحب البرهان و صاحب المشاغبي في مقابلة الجدلي و المفهوم من شرح الشمسية ان الصناعة الخامسة هي السفسطة و هي القياس المركب من الوهميات و المفهوم من غيرها الصناعة الخامسة هي القياس السفسطي و هو مركب من الوهميات او من المشبهات بالاوليات او بالمشهورات و قيل المشهور في كتب القوم ان الصناعة الخامسة هي المغالطة التي تحتها السفسطي المذكور اعني القياس المفيد للجزم الغير الحق المركب من الوهميات او المشبهات بالاوليات او بالمشهورات و الشغبي اعني القياس المفيد للتصديق الذي لا يعتبر فيه كونه مقابل عموم الاعتراف لكن مع فقدان ذلك العموم فهو في مقابلة الجدل قال اقول الظاهر ان المغالطة لا تنحصر فيما ذكر لان المركب بالمشبهات بالمسلمات و المركب من المقدمات اليقينية التي فسدت صورته لم يندرج في شيء من الصناعات و لابد من الاندراج •

الغلط الصريح المحقق و غلط النسيان و غلط البدأ من انواع بدل الغلط وقد سبقت في لفظ البدل •

فصل الظاء المعجمة • **المغلظ**

هو عند الاطباء ضد الملطف وهو دواء يجعل قوام الرطوبة اغلظ من المعتدل او اغلظ مما كان عليه و يجيء في فصل الفاء من باب اللام مع بيان الغليظ •

فصل القاف • **الاستغراق**

بالراء هو عند الصوفية ان لا يلتفت قلب الذاكر الى الذكر في اثناء الذكر و لا الى القلب و يعبر العارفون عن هذه الحالة عن الفناء كذا في مجمع السلوك و تعريف الاستغراق قد سبق في لفظ المعرفة في فصل الفاء من باب العين المهملة •

الاغراق نوع من المبالغة وقد سبق في فصل الغين المعجمة من باب الباء الموحدة •

المغلق بصيغة اسم المفعول من الاغلاق نزد بلغاء آنست كه در بربستن الفاظ و معاني چنان بكوشد كه از سياق و سباق جز بتامل بر غوامض و مقاصد اطلاع نتوان يافت و آنچه از فنون گويد بر مصطلحات

اهل این فن گویند و بر مصطلحات و قواعد همه فنها همه خلق وقوف ندارد و اغلاق بدان سبب میشود •

فصل اللام • الغزل بفتحتين اسم من المغازلة بالزاء المعجمة بمعنى سخن گفتن با زنان كما في الصراح و در اصطلاح شعراء عبارت است از ابيات چند متحد در وزن و قافيه كه بيت اول آن ابيات مصرع باشد فقط و مشروط آنست كه متجاوز از دوازده نباشد اگرچه بعضى شعراى سلف زياده از دوازده هم گفته اند اما الحال آن طريق غير مسلوك است و اكثر ابيات غزل را يازده مقرر كرده اند و هر شعريكه زياده بران بود آنرا قصيده گويند و در غزل غالبا ذكر حال محبوب و صفت حال محب و وصف احوال عشق و محبت بود كذا في مجمع الصنائع و غزل را تشبيب نيز گويند كذا في جامع الصنائع و صاحب مجمع الصنائع تشبيب را از انواع غزل شمرده •

الغسل بالضم و سكون السين لغة سيلان الماء مطلقا ثم نقل شرعا لسيلان الماء على جميع البدن كذا في شرح المنهاج •

الغفلة بالفاء تذكر في لفظ النسيان في فصل الياء التحتانية من باب النون •

فصل الميم • الغمام بالفتح هو الرموب الطائي وقد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

الغنيمة بالنون على وزن اللطيفة هي المال الماخوذ من الكفار بالقتال و اما الماخوذ بلا قتال فيسمى فيئا كذا في فتح القدير في كتاب السير •

فصل النون • الغبن بالفتح و سكون الموحدة لغة زيان آوردن بر كسى در بيع و شراء و في الشريعة قسمان غبن فاحش و غبن يسير في جامع الرموز في كتاب الوكالة في فصل لا يصح بيع الوكيل القيمة ما قوم به المقومون كلهم و ما قوم به مقوم واحد دون الكل فغبن يسير و ما لم يقوم به احد فغبن فاحش و هذا هو الصحيح و عليه الفتوى و في البرجندي ان القيمة ما قوم به اكثر المقومين و ما قوم به اقلهم و يكون زائدا على ما قوم به الاكثر فغبن يسير يتغابن به الناس و ان كان زائدا بحيث لم يقوم به احد فغبن فاحش لا يتغابن به الناس انتهى و على رواية الجامع عن محمد رحمه الله ان اليسير نصف العشر او اقل و في الخزانة ان اليسير في الحيوان ده نيم و في العروض ده يازده و عن الحسن العكس و قيل في العرض ده نيم و في الحيوان ده يازده و في العقار ده دوازده و ذكر التمرتاشي انه في الكل ده نيم عند بعض •

الغسانية بالسين فرقة من المرجئة اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله و رسوله و بما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا و هو يزيد و لا ينقص وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض الله الحج و لا ادري اين الكعبة و لعلها بغير مكة و بعث محمد صلى الله عليه و آله و سلم و لا ادري آ هو الذي بالمدينة ام غيره و غسان كان يحكيه اي القول بما ذهب اليه عن ابي حنيفة رحمة الله عليه و يعده من المرجئة و هو افتراء عليه كذا في شرح المواقف •

فصل الواو ● الغزو بالفتح و سكون الزاء المعجمة لغة قصد القتال مع العدو خص في عرف الشرع بقتال الكفار كذا في فتح القدير و في اصطلاح اهل السير هو الجيش القاصد لقتال الكفار الذي كان النبي صلى الله عليه و آله و سلم فيه و اما الجيش الذي لم يكن فيه النبي صلى الله عليه و آله و سلم فيسمى سرية و بعثا هكذا في ترجمة صحيح البخاري ●

الغلو هو نوع من المبالغة و قد سبق في فصل الغين المعجمة من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا على الحركة التي هي قبل التنوين الغالي كما يجيئ في فصل النون من باب النون ●

فصل الياء التحتانية ● الغذاء بالكسر و الذال المعجمة و المد عرفا ما من شانه ان يصير بدل ما يتحلل كالحنطة و الخبز و اللحم و انما عد الماء منه و هو لا يغذو لبساطته لانه معين الغذاء ان هو جوهر ارضي فلابد له من مرقق الى الاعضاء سيما المجاري الضيقة و في اصطلاح الاطباء ما يقوم بدل ما يتحلل منه و هو بالحقيقة الدم و باقي الاخلاط كالابازير كذا يستفاد من جامع الرموز في كتاب الصوم و في شرح الموجز ان الغذاء في الطب يقال على معنيين احدهما على الجسم الذي خلع الصورة الغذائية و لبس الصورة العضوية و هو غذاء بالفعل و ثانيهما على الجسم الذي هو بالقوة كذلك و تلك القوة اما قريبة كالرطوبة الثانية و اما بعيدة كالخبز و اللحم و اما متوسطة بينهما كالخلط و هذا غذاء بالقوة انتهى و قال السيد السند في شرح المواقف في مبحث النفس النباتية قال الامام الرازي الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيئ بالاستحالة الى نوعه و قد يقال له غذاء و هو بعد بالقوة غذاء كالحنطة و يقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق في الانعقاد و يقال له غذاء عند ما صار جزءا من المغتذي شبيها به بالفعل فقوله و قد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان اظهر و لم يشتبه على احد ان معانيه ثلثة انتهى فالاجرام الفلكية و العناصر ليست غذاء اصلا باحدى المعاني المذكورة اذ الغذاء كما تقرر عندهم يجب ان يكون مشابها للمغتذي في عدم البساطة و كذا المعادن و غيرها مما لا يصلح لخلع الصورة الغذائية و لبس الصورة العضوية و الغذاء في قولهم الصورة الغذائية بالمعنى اللغوي المعلوم المشهور الذي فارسيه خورش فلا دور و دخول الاخلاط و الرطوبات في حد الغذاء بالقوة لا يضر هكذا في شرح القانونچة بعد ذكره الغذاء بمعنيين بالفعل و بالقوة على طبق ما في شرح الموجز و تحقيق قولهم يقوم بدل ما يتحلل عن الشيئ ان البدن لا يمكن تكونه الا من رطوبة مقارنة لحرارة تنضجها و تغذوها اذ الحرارة كيفية منفعلة و تحلل الرطوبة و فناؤها موجب لتحلل الحرارة و فنائها لضعف مادتها و فنائها فلابد من البدل عما يتحلل من البدن اذ لولا ذلك البدل لما بقي البدن مدة تكونه فضلا عن استكماله فذلك البدل هو الغذاء و القوة التي تشبه الغذاء بالمغتذي بدلا لما يتحلل عنه تسمى قوة غاذية و مغيرة و المراد بالغذاء ههنا اما المعنى اللغوي او الغذاء بالقوة لانه اذا صار غذاء بالفعل فلا تصرف للغاذية و لا يرد الهاضمة لان المراد بالمشابهة ان يصير مثله في المزاج و القوام و اللون و الجوهر

والهاضمة لا تفعل ذلك بل تجعل الغذاء صالحا لقبول فعل الغاذية كما في شرح حكمة العين اعلم ان الغذاء بالقوة اذا ينفعل يعرض له اربع حالات حتى يصير جزء البدن ويقال له الهضوم الاربعة ويجيئ في فصل الميم من باب الهاء التقسيم قالوا الذي يرد على البدن و بينه و بين حرارة البدن فعل و انفعال اما ان لا يتغير عن حرارة البدن او يتغير عنها و على كلا التقديرين اما ان لا يغير البدن او يغيره فهذه اربعة اقسام لكن القسم الاول اي ما لا يتغير عن البدن ولا يغيره محال فالاقسام الممكنة ثلثة الاول و هو ما يتغير عن البدن و لا يغيره نوعان لانه اما ان يشتبه به اي بالبدن او لا يشتبه به و الاول الغذاء المطلق كالخبز و اللحم و الثاني الدواء المعتدل و القسم الثاني و هو ما يتغير عن البدن و يغيره ثلثة انواع لانه اما ان يشتبه بالبدن اولا و الثاني اي غير المشتبه به اما ان يكون من شانه انساد البدن اولا و الاول الغذاء الدوائي اذا كانت الغذائية غالبة على الدوائية كالخس و ماء الشعير و ان كان على العكس فهو الدواء الغذائي و الثاني الدواء السمي كسم الفار و افيون و الثالث الدواء المطلق كالزنجبيل و القسم الثالث و هو ما لا يتغير عن البدن و يغيره بان يفسده يسمى بالسم المطلق كسم الافاعي و ليس لهذا القسم قسم آخر غير هذا كذا في شرح القانونچة و قد يقسم بطور آخر ويقال ما يؤكل و يشرب و هو يؤثر في البدن اما بكيفيته من الحرارة و البرودة و غيرهما فقط و هو الدواء المطلق كالفلفل واما بمادته فقط و هو الغذاء المطلق كالخبز و اللحم و المادة في الحقيقة ليست فاعلة بل قابلة ابدا لكن لما قبلت صورة العضو و خلفت عوض المتحلل او زادت عليه كما في سن النمو سمي هذا القدر منها تاثيرا و فعلا و اما بصورته فقط و هو ذو الخاصية فان كان تاثيره موافقا للطبيعة بان لا يفسد الحيوة فيسمى ذا الخاصية الموافقة و هو ان كان مركبا يسمى بالترياق و ان كان مفردا يسمى فادزهرا و ان كان تاثيره مخالفا للطبيعة بان يفسد الحيوة يسمى سما او بمادته و كيفيته معا و هو الغذاء الدوائي ان كان التاثير بالمادة غالبا و ان كان بالعكس يسمى دواء غذائيا اوبمادته و صورته معا و هو الغذاء الذي له خاصية او بكيفيته و صورته معا و هو الدواء الذي له خاصية او بمادته و صورته و كيفيته معا و هو الغذاء الدوائي الذي له خاصية و ايضا الغذاء اما لطيف و هو الذي يتولد منه دم رقيق و ينفعل عن الغاذية بسهولة و يسرع على الاستحالة الى جوهر العضو لغلبة العنصر اللطيف على مادته و يفارق البدن سريعا كالاشربة و اما كثيف و هو الذي يتولد منه دم غليظ صعب الانفعال بطيئ الاستحالة و الانفعال لغلبة العنصر الكثيف على مادته كلحم البقر او معتدل بينهما كالبيض النيمبرشت اذ يتولد منه دم معتدل لاستواء العنصر اللطيف و الكثيف فيه و كل منها ينقسم الى صالح الكيموس وحسنه و هو ما يتولد منه الخلط اللائق للبدن كالشراب والى رديّ الكيموس وفاسده و هو ما لايكون كذلك كالفجل و الى المتوسط بينهما فيحصل الاقسام تسعة بضرب الثلثة في الثلثة و كلواحد من هذه الاقسام ينقسم الى كثير التغذية و هو الذي يصير اكثره جزء البدن كاللحم و الشراب و الى قليلها و هو الذي يصير الاقل منه جزء البدن كالجبن و الى متوسط بينهما فحصل

في شرح القانونچة و القصرائي فيحصل حينئذ الاقسام سبعة و عشرين بضرب التسعة في الثلثة •

الاغراء بالراء المهملة عند النحاة هو معمول الزم المقدر و يكون مكررا مثل التحذير نحو اخاك اخاك اي الزم اخاك كذا في الارشاد و اللباب فاخاك مفعول به لالزم المقدر و هذا من المواضع التي يجب حذف الفعل فيها •

الغشي بضم الغين و سكون الشين المعجمة كما قيل و المشهور فتح الغين هو تعطل اكثر القوى المحركة و الحساسة لضعف القلب من الجوع او الوجع او غيره و اجتماع الروح الحيواني كله اليه كذا في بحر الجواهر و غشي در اصطلاح صوفيه عبارت است از چيزيكه نشيند بر روي مرآت قلب و رنگ پيدا كند در بصيرت كذا في لطائف اللغات •

الاغماء بالميم عند الفقهاء آفة تعرض الدماغ او القلب بسببها تتعطل القوى المدركة و المحركة حركة ارادية عن افعالها و اظهار آثارها فيدخل فيه الغشي و اما عند الاطباء فان كان ذلك التعطل لضعف القلب و اجتماع الروح اليه بسبب تحققه في داخله فلا تجد منفذا فهو المسمى بالغشي و ان كان لامتلاء بطون الدماغ من بلغم غليظ فهو مخصوص باسم الاغماء كذا في البرجندي • و في جامع الرموز الاغماء ضعف القوى بغلبة الداء فيدخل فيه الغشي و في حدود الامراض الاغماء ضعف القوى القلبية يقال اغمي عليه فهو مغمى عليه و قد يطلق على الصرع الخفيف •

الغنى بالكسر و النون و القصر مقابل الفقر كما يجيئ في فصل الراء المهملة من باب الفاء و في خلاصة السلوك الغنى على ما قال بعض الحكماء هي سكون القلب بموعد الله تعالى و قال اهل الله الغنى الرضاء بالموجود و الصبر على المفقود و قيل قوت القلب مع القلة و سر الحال و قطع الآمال و ترك القيل و القال انتهى•

الغني كالكريم نعت من الغنى في جامع الرموز المتبادر من الغني خلاف الفقير كما في العكس فهو من له نصاب و في الاختيار ان الغني ثلثة صحيح كاسب قادر على قوت يوم و مالك لنصاب موجب للفطرة و الاضحية لا الزكوة و مالك لنصاب موجب للكل و قد جاز صرف الزكوة الى الاول بلا خلاف انتهى و يجيئ له معان أخر في لفظ الفقير • و در لطائف اللغات ميگويد غني در لغت صاحب مال و در اصطلاح صوفيه عبارت است از مالك تمام پس غني بذات متحقق نيست مگر حق و غني از عباد كسي است كه مستغنى است بحق از هرچه ما سواى اوست •

الغواية بالفتح و بالواو هي سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب قيل لا نسلم ذلك بل هي عبارة عن حالة حصلت للسالك في سلوكه و هي كونه فاقدا لما يوصله الى المطلوب مخطئا فيه فانها بمعنى الضلالة و هي مقابلة للهدى بمعنى الاهتداء و هو ليس عبارة عن نفس سلوك طريق يوصل الى المطلوب لانه مطاوع للهداية و هي الدلالة و السلوك ليس مطاوعا للدلالة و تعريفها بفقدان ما يوصل الى المطلوب باطل

ايضا لان من تقاعد عن تحصيل المطالب بالمرة و لم يسلك طريقا اصلا فاقد لما يوصل اليها و ليس بغاو اصلا هكذا يستفاد من حواشي شرح المطالع في الخطبة و قد مر في لفظ الضلالة *

الغاية هي تطلق على معان منها نوع من انواع الزحاف وقد سبق في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة ومنها الظرف المقطوع عن الاضافة بحذف المضاف اليه لفظا مع كون الاضافة مرادة معنى و بني المضاف على الضم مثل قبل و بعد اي قبل هذا و بعد هذا و الحق بالغايات لاغير و لا حسب و ان لم يكونا ظرفين كما في الارشاد و حواشيه و الغايات من المبنيات العارضة و هذا المعنى من مصطلحات النحاة ومنها الغرض و يسمى علة غائية ايضا و هي ما لاجله اقدام الفاعل على فعله و هي ثابتة لكل فاعل فعل بالقصد و الاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض فلا توجد في الافعال الغير الاختيارية و لا في افعاله تعالى كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و قد سبق ايضا في فصل الضاد المعجمة وهي قد تضاف الى الفعل يقال غاية الفعل و قد تضاف الى المفعول يقال غاية ما فعل و قد سبق في تقسيم العلوم المدونة قال شارح التجريد اعلم ان الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو و المبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية و الابعد منه هو تصور الملائم او المنافي فاذا ارتسم بالتخيل و التفكر صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة و هو الوصول الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة و ليس لها غاية غير ذلك و هو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية و غرضا للقوة الشوقية ايضا فان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع و تخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه و انتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة و قد لا يكون لها غاية اخرى لكن لايتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى فان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه لحبيب له فيشتاق و يتحرك الى مكانه فتنتهي حركته الى ذلك المكان و لا يكون نفس ما انتهى اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى آخر لكن يتبعه و يحصل بعده وهو لقاء الحبيب على تقدير المغايرة بين غايتي المحركة و الشوقية فان لم تحصل غاية الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى الشوقية اذ لم تحصل بها ما هو غاية لها و ان حصلت غايتها فهو خير ان كان المبدأ هو التفكر او عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق و ملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المرضى او عبث و جزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء اليه و منها ما يترتب على الفعل باعتبار كونه على طرف الفعل قالوا كل مصلحة و حكمة تترتب على فعل الفاعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل و نهايته و تسمى فائدة ايضا من حيث ترتبها عليه فهما اي الغاية و الفائدة متحدتان ذاتا و مختلفتان اعتبارا و تعمان الافعال الاختيارية و غيرها و الفرق بين

الغاية بمعنى الغرض و بين الغاية بهذا المعنى انها بهذا المعنى اعم من وجه من الغاية بمعنى الغرض لوجودهما في الافعال الاختيارية و وجود الغاية بهذا المعنى فقط في الافعال الغير الاختيارية و وجودها بمعنى الغرض فقط فيما اذا اخطأ في اعتقاده و بالجملة فالفائدة و الغرض مختلفان ذاتا و اعتبارا كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و يؤيده ما قال شارح التجريد الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتادى اليه الفعل و ان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله و هي بهذا المعنى اعم من العلة الغائية و بهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها و لا قصد و كذا اثبتوا للاسباب الاتفاقية غايات قالوا ما يتادى اليه الفعل ان كان تاديه دائميا او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا و ما يتادى هو اليه غاية ذاتية و ان كان تاديه مساويا او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا و ما يتادى هو اليه غاية اتفاقية •

* باب الفاء *

فصل الهمزة • الفاء لغة اسم حرف من حروف الهجاء و عند الصرفيين يطلق على اول حروف اصلية و يسمى فاء الكلمة و فاء الفعل ايضا •

الفيئ على حد الشيئ في اللغة الرجوع سمي به الظل في عرف الرياضيين لرجوعه من جانب الى جانب و بعضهم يخصه بالظل بعد الزوال و يخص الظل قبل الزوال باسم الظل و اضافته الى الزوال لادنى ملابسة لان المراد بفيئ الزوال هو ظل الاشياء عند ما تكون الشمس على نصف النهار و زوال الشمس من نصف النهار الى جانب المغرب يكون بعده بلا واسطة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني و سبق ايضا في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و الفيئ عند الفقهاء جعل الشخص نفسه حانثا في مدة الايلاء بالوطي عند القدرة و بالقول عند العجز كذا في جامع الرموز في فصل الايلاء و ايضا يطلق عندهم على ما يحل اخذه من اموال الكفار كما في البرجندي في كتاب الجهاد حيث قال في المغرب الفيئ ما ينال من اهل الشرك بعد ما يضع الحرب اوزارها و يصير الدار دار الاسلام و حكمه ان يكون لكافة المسلمين و لا يخمّس و عند الفقهاء كل ما يحل اخذه من اموال الكفار فهي فيئ انتهى و في فتح القدير الفيئ هو المال الماخوذ من الكفار بغير قتال كالخراج و الجزية و اما الماخوذ بقتال فيسمى غنيمة و في جامع الرموز في كتاب الجهاد الفيئ ما اخذه الامام من اموال الكفار سواء كان غنيمة او جزية او مال صلح او خراجا انتهى و في البحر الرائق في باب المرتدين في القاموس الفيئ الظل و الغنيمة و الخراج و القطعة من الطير و الرجوع انتهى فله خمسة معان لغة و اما اصطلاحا ما يوضع في بيت مال المسلمين •

فصل التاء المثناة الفوقانية • التفتت بالتاء المثناة الفوقانية كالتصرف عند الاطباء يطلق

على تفرق اتصال واقع في عرض العظم بشرط ان يكون التفرق الى اجزاء صغار و يسمى مفتتا ايضا كذا في شرح القانونچة و في الاقسرائي تفرق الاتصال الواقع في العظم او الغضروف اذا كان تفريقه الى اجزاء صغار يسمى مفتتا انتهى و على افناء الحرارة الرطوبة الثالثة في الدق كما في بحر الجواهر و المفتت يطلق ايضا على دواء يصغر اجزاء الخلط المتحجر كالحجر اليهودي كما في الموجز في فن الادوية •

فصل الجيم * المفتح هو البختج و قد سبق في فصل الجيم من باب الباء الموحدة •

الفرج بالفتح و سكون الراء المهملة في اللغة القبل و عند الفقهاء قد يراد به اعم من القبل و الدبر قال في البرجندي المراد بالفرج في باب الغسل القبل و الدبر جميعا و ان اختص في اللغة بالقبل •

الفالج هو في الطب يطلق على الاسترخاء في اي عضو كان حتى لو عم الشقين من البدن كان فالجا لكن يشترط ان لا يعم الراس اذ لو عم كان سكتة و لو وجد في اصبع واحدة مثلا كان فالجا و عليه القدماء و قيل انه استرخاء احد شقي البدن سوى الراس و عليه صاحب الكامل و في العرف اللغوي يطلق على استرخاء احد شقي البدن طولا على الخصوص فمنه ما يكون في الشق المبتدئ من الرقبة و يكون الوجه و الراس معه صحيحا و منه ما يسري في جميع الشق من الراس الى القدم و الاستعمال اللغوي يدل على هذا المعنى لان الفالج في اللغة يدل على التنصيف يقال فلجت الشيء اي قسمته الى نصفين هكذا يستفاد من الاقسرائي و بحر الجواهر •

فصل الحاء • الفتح بالفتح و سكون التاء المثناة الفوقانية عند اهل العربية يطلق على نوع من الحركة و هو من القاب المبني كما مر و على فتح القارئ فاه بلفظ الحرف و يقال له التفخيم و هو شديد و متوسط فالشديد هو نهاية فتح الشخص فاه بذلك الحرف و لا يجوز في القرآن بل هو معدوم في لغة العرب و المتوسط ما بين الفتح الشديد و الامالة المتوسطة قال الداني و هذا هو الذي يستعمله اصحاب الفتح من القراء و اختلفوا هل الامالة فرع عن الفتح او كل منهما اصل برأسه و وجه الاول ان الامالة لا تكون الا بسبب فان فقد لزم الفتح و ان وجد جاز الفتح و الامالة فما من كلمة تمال الا و في العرب من يفتحها فدل اطراد الفتح على اصالته و فرعيتها كذا في الاتقان •

فتح الباب عند المنجمين عبارة عن نظر الكوكبين الذين بيوتهما متقابلة كنظر المشتري و العطارد فان بيوت المشتري القوس و الحوت وهما مقابلان للجوزاء و السنبلة الذين هما بيتا عطارد وتحقيقه في كتب النجوم •

المفتوح هو الحرف الذي فيه الفتح و عند اهل الرمل شكل احدى مراتبه فرد و الباقية ازواج و قد سبق مع بيان المفتوح الاول و الثاني و الثالث و الرابع في لفظ المسدود في فصل الدال من باب السين المهملتين • و المفتوح عند المحاسبين هو العدد المنطق و يسمى منطق الجذر ايضا و هو عدد يكون له جذر تحقيقا كالواحد و الاربعة • و المفتوحات عند المحاسبين هي ما سوى باب المساحة و باب

الجبر و المقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب •

المفتح على صيغة اسم الفاعل من التفتيح عند الاطباء دواء يخرج المادة السادة عن المجرى الى خارج عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالكرفس كذا فى الموجز في فن الادوية •

الانفتاح عند الاطباء انشقاق العرق في راسه كذا في بحر الجواهر •

الفرح بالراء المهملة نزد اهل رمل اسم شكلى است بدينصورت -:- •

الفصاحة بالفتح و تخفيف الصاد المهملة لغة تنبئ عن الابانة و الظهور يقال فصح الاعجمي و افصح اذا انطلق لسانه و خلصت لغته من اللكنة و جادت فلم يلحن و افصح به اي صرح • و عند اهل المعاني تطلق على معان منها وصف في الكلام به يقع التفاضل و يثبت الاعجاز و عليه يطلق البراعة و البلاغة و البيان و ما شاكل ذلك هكذا ذكر الشيخ في دلائل الاعجاز و ذاك الوصف هو مطابقة الكلام الفصيح لاعتبار مناسب اي لمقتضى الحال كما يستفاد من الاطول • و منها فصاحة المفرد و هي خلوصه من تنافر الحروف و الغرابة و مخالفة القياس اللغوي • و منها فصاحة الكلام و هي خلوصه من ضعف التاليف و تنافر الكلمات و التعقيد مع فصاحتها اي فصاحة الكلمات فهو حال من الضمير في خلوصه اي خلوصه مما ذكر مع فصاحة كلماته و احترز به عن خلوص نحو زيد اجلل و شعره مستشزر وانفه مسرج فانه ليس بفصاحة و لا يجوز ان يكون حالا من الكلمات في تنافر الكلمات لانه يستلزم ان يكون الكلام المشتمل على الكلمات الغير الفصيحة متنافرة كانت ام لا فصيحا لانه صادق عليه انه خالص من تنافر الكلمات حال كونها فصيحة فافهم و تقييد التنافر بالكلمات للاحتراز عن تنافر المعني فانه لا يخل بالفصاحة و عن تنافر الحروف لان الخلوص عنه مندرج في قيد فصاحة الكلمات و تفسير كل قيد يطلب من موضعه اما المراد من المفرد و الكلام ههنا فقيل المراد بالمفرد ما لا يدل جزؤه على معناه و بالكلام ما يقابله سواء كان مركبا تاما او غيره لان المركب الناقص يوصف بالفصاحة فلابد ان يكون داخلا في الكلام و قال المحقق التفتازاني صحة هذا القول يتوقف على ان يكون وصف المركب الناقص بالفصاحة مجازيا من قبيل وصف المركب بحال اجزائه و ان ثبت منهم اطلاق الكلام الفصيح على هذا المركب و انه لا يكون داخلا في المفرد و كل من الثلثة ممنوع بل الحق انه داخل في المفرد لان المفرد اذا قوبل بالكلام يتعين لارادة ما يشتمل المركبات الناقصة و نعم السيد السند هذا القول بما يندفع به المنوع الثلثة و ينقلب ما جعله المحقق التفتازاني حقا بالباطل و هو انه اراد بتعليل تعميم الكلام بوصف المركب الناقص بالفصاحة انه يوصف بالفصاحة مع انه لا يكفي في فصاحة ما ذكر في تعريف فصاحة المفرد بل لا بد معه من الخلوص عن تنافر الكلمات و ضعف التاليف و التعقيد فلايكفي في فصاحتها فصاحة الاجزاء حتى يكون وصفا بحالها ولايتوقف دخوله في الكلام على ثبوت اطلاق الكلام الفصيح بل يكفي اطلاق الفصيح لانه بمجرد اطلاق الفصيح يعرف انه داخل في الكلام اذ لابد بفصاحته مما لابد بفصاحة الكلام و لا يصح دخوله في المفرد لانه لا يكفي في فصاحته

ما بين في فصاحة المفرد * ومنها فصاحة المتكلم وهي ملكة يقتدر بها على التعبير من المقصود بلفظ فصيح وفي ذكر الملكة اشعار بان الفصاحة من الهيئات الراسخة حتى لو عبر من كل مقصود بلفظ فصيح من غير رسوخ ذلك فيه لا يسمى فصيحا في الاصطلاح و في ذكر يقتدر دون يعبر اشعار بانه يسمى فصيحا حالة النطق بكل مقصود بلفظ فصيح و حالة عدم النطق بكل مقصود بان ينطق ببعض المقاصد ولم ينطق البعض بعد فلو قيل ملكة يعبر بها لاختص الفصاحة بمن ينطق بمقصوده في الجملة ولم يكن مقصود يرد عليه الا وقد عبر عنه بلفظ فصيح و في ذكر اللفظ اشعار الى عمومية المفرد و المركب لان الكلام في المقصود للاستغراق اي كل ما وقع عليه قصد المتكلم و ارادته فلو قيل بكلام فصيح لوجب في فصاحة المتكلم ان يقتدر على التعبير عن كل مقصود بكلام فصيح وهذا محال لان من المقاصد ما لا يمكن التعبير عنه الا بالمفرد كما اذا اردت ان تلقي على المحاسب اجناسا مختلفة ليرفع حسابها فتقول دار غلام جاريه ثوب بساط الى غير ذلك * اعلم ان اطلاق الفصاحة على تلك المعاني با لاشتراك اللفظي لعدم وجدان مفهوم يشترك بين الكل فعلى هذا عموم المفرد و المركب موقوف على تكلف استعمال الفصيح في معنييه كما جوزه البعض او استعماله في ما يطلق عليه الفصيح و يقال له عموم الاشتراك فان قلت هذا التعريف غير مانع لصدقه على الادراك و الحيوة و نحوهما مما يتوقف عليه الاقتدار المذكور قلنا لا نسلم ان هذه اسباب بل شروط ولو سلم فالمراد بالسبب السبب القريب لانه السبب الحقيقي المتبادر الى الفهم مما استعمل فيه الباء السببية وقد بقي ههنا ابحاث و فوائد تركناها مخافة الاطناب فمن اراد فليرجع الى الاطول و المطول و حواشيه *

قصل الخاء المعجمة

الفرسخ * بفتح الفاء و السين و بينهما راء مهملة ساكنة هو ثلثة اميال و هو على ثلثة اقسام فرسخ طولي و يسمى بالخطي ايضا و هو اثنا عشر الف ذراع طولي و هو المشهور و قيل ثمانية عشر الف ذراع و فرسخ سطحي و هو مربع الطولي و فرسخ جسمي و هو مكعب الطولي *

الفسخ بالفتح و سكون السين لغة النقض و التفريق كما في القاموس و شرعا رفع العقد على وصف كان قبله بلا زيادة و نقصان و المتعاقد اعم من الحقيقي و الحكمي فيشتمل فسخ الوارث كذا في جامع الرموز في فصل الاقالة و الفرق بين فسخ النكاح و الطلاق ان الفسخ لا ينقص شيئا من عدد الطلاق بخلاف الطلاق فانه ينتقص به عدد الطلاق اي الثلث كما يستفاد من الشمني و فتح القدير في باب نكاح اهل الشرك فيما اذا اسلم الزوج و تحته مجوسية و عرض عليها الاسلام فابت ثم فرق القاضي بينهما فهذه الفرقة فسخ عند ابي يوسف طلاق عندهما و يويده ما في الكفاية ان الخلع طلاق بائن عندنا فسخ عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو خلعها بعد الطلقتين لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره عندنا خلافا له انتهى و ايضا الطلاق لا يصح الا من الزوج بخلاف الفسخ فانه يصح منها قال في الهداية الفرقة بخيار البلوغ ليس بطلاق لانه يصح من الانثى و لا طلاق اليها و كذلك بخيار العتق لما بيّنا انتهى * و عند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن

الانسان الى الاجسام الجمادية كالمعادن و البسائط و يجيئ في لفظ التناسخ في فصل الخاء المعجمة من باب النون و عند الاطباء هو تفرق اتصال واقع في الغضروف بشرط ان يكون التفرق الى جزئين او اجزاء كبار و يسمى فاسخا ايضا فاذا كان التفرق الى اجزاء صغار يسمى مفتتا هكذا يستفاد من الاقسرائي *

فصل الدال المهملة * الفرد بالفتح و سكون الراء المهملة و فتحها و كسرها بمعنى طاق و تنها وجمعه الافراد كما في الصراح و فرد بمعني طاق مقابل زوج است و بمعنى يک نقطه از نقاط اشكال رمل چنانكه اينهمه در لفظ زوج مذكور شد و نيز بمعنى ديگر آيد و آن آنست كه ويرا مثل و شبه نباشد چنانكه گويند الله تعالى فرد است يعني ذات و صفات او بذات و صفات هيچكس نماند كما في مجمع السلوك و مرجع اينمعني بسوى تنها است كما لا يخفى * و نزد شعراء فرد بيت واحد را گويند خواه هر دو مصراع او مقفى باشند يا نه كما في مجمع الصنائع * و عند المحدثين هو الغريب و قد مر في فصل الباء الموحدة من باب الغين المعجمة * و عند الحكماء و المتكلمين هو النوع المقيد بقيد التشخص كما في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و قيل هو الطبيعة الماخوذة مع القيد كما يجيئ في لفظ القيد في فصل الدال المهملة من باب القاف و قد سبق ايضا في لفظ الحصة و الفرد المنتشر عند اهل العربية هو الماهية مع وحدة لا بعينها كما في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه *

افراد در اصطلاح سالكان سه تنانند كه بتجلي فرديه بواسطهٔ حسن متابعت حضرت رسالت پناه صلى الله عليه و آله و سلم متحقق شده اند و از غايت كمال كه ايشانراست خارج از دايرهٔ قطب الاقطاب اند كذا في كشف اللغات * و در مرآة الاسرار گويد افراد آنها باشند كه بر قلب علي كرم الله وجهه باشند و اينها را تعداد نيست و يجيئ في لفظ القطب في فصل الباء الموحدة من باب القاف *

الفرائد عند البلغاء هو مختص بالفصاحة دون البلاغة لانه الاتيان بلفظة تنزل منزلة الفريدة من العقد وهي الجوهرة التي لا نظير لها تدل على عظم فصاحة الكلام و قوته و جزالة منطقه و اصالة عربيته بحيث لواسقطت من الكلام عزت على الفصحاء و منه لفظ حصحص في قوله تعالى الآن حصحص الحق و الرفث في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم و لفظ فزع في قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن *

المنفرد بصيغة اسم الفاعل من الانفراد عند اهل العربية هو اللفظ الموضوع لمعنى واحد سواء كان علما او غيره و يقابله المشترك و قد سبق في فصل الكاف من باب الشين المعجمة * و عند الفقهاء هو الشخص الذي يصلي الصلوة بغير جماعة *

المفرد بتشديد الراء المكسورة من التفريد في بعض كتب اللغة في الحديث طوبى للمفردين فرد الرجل اذا تفقه و اعتزل عن الناس وخلا بمراعاة الامر و النهي و قيل هم الذين هلكوا لداتهم و بقوا هم يذكرون الله

قيل هم المتخلفون من الناس بذكر الله انتهى • بيت • تو ز تو كم شو كه تفريد اين بود • كم ازان كم كن كه تجريد اين بود •

الافراد بكسر الهمزة تنها كردن و استعمله الفقهاء في الافراد بكل من الحج و العمرة اي عدم الجمع بينهما كذا يستفاد من جامع الرموز •

المفرد بتخفيف الراء المفتوحة من الافراد يطلق على معان منها مقابل المركب و عرفه اهل العربية بانه اللفظ بكلمة واحدة و اللفظ ليس بمعنى التلفظ بل بمعنى الملفوظ اى الذي لُفظ فالمعنى ان المفرد هو الذي لُفظ بكلمة اي صار ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة و مآله انه لفظ هو كلمة واحدة فان ما يصير ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة لابد ان يكون كلمة واحدة و المراد من الكلمة اللغوية و معنى الواحدة التي ضمّت الى الكلمة معلوم عرفا فان ضرب مثلا كلمة واحدة في عرف اللغة بخلاف ضرب زيد فلا حاجة الى تفسير الكلمة الواحدة لغة بما لم يشتمل على لفظين موضوعين و لاخفاء في اعتبار قيد الوضع فى الحد لكونه قسما من اللفظ الموضوع فلا يرد على الحد المهملات على انا لا نسلم اطلاق الكلمة على المهمل في عرف اللغة فلا يرد ما اورد المحقق التفتازاني من انه ان اريد الكلمة اللغوية على ما يشتمل الكلام و الزائد على حرف و ان كان مهملا على ما صرح به في المنتهى لم يطرد و ان اريد الكلمة النحوية لزم الدور غاية ما يقال انه تفسير لفظي لمن يعرف مفهوم الكلمة و لا يعرف ان لفظ المفرد لاي معنى وضع انتهى كلامه و عرف المركب بانه اللفظ باكثر من كلمة واحدة و محصله لفظ هو اكثر من كلمة واحدة فنحو نضرب و اخواته مفرد اذ يعد حرف المضارعة مع ما بعده كلمة واحدة عرفا فعند النحويين لا يمتنع دلالة جزء الكلمة الواحدة على شيء فى الجملة و عبد الله ونحوه من المركبات الاضافية و بعلبك ونحوه من المركبات المزجية و تابط شرا ونحوه من المركبات الاسنادية مركبات و ان كانت اعلاما لكونها اكثر من كلمة واحدة عرفا هكذا فى العضدي و حاشية السيد السند في المبادي وقال المحقق التفتازاني و هذا يشكل بما اطبق عليه النحاة من ان العلم اسم و كل اسم كلمة و كل كلمة مفرد فيلزم ان يكون عبد الله ونحوه علما مفردا و الجواب ان المفرد الماخوذ في حد الكمة غير المفرد بهذا المعنى انتهى و كانه بمعنى ما لا يدل جزؤه على جزء معناه والذي يسنح بخاطري ان اطباقهم على ان العلم اسم كاطباقهم على ان الاصوات اسماء فانهم لما راؤها مشاركة للكلمات في كثرة الدوران على الالسنة فى المحاورات نزلوها منزلة الاسماء المبنية وضبطوها فى المبنيات فاسمية الاعلام المركبة تكون من هذا القبيل ايضا وبالجملة فالعلم المفرد اسم حقيقة و المركب اسم حكما لان معناه معنى الاسم اعلم ان المفهوم مما سبق حيث اعتبرت الوحدة العرفية ان مثل الرجل وقائمة و بصري و سيضرب ونحوها مفردة لكنه يخالف ما وقع في شروح الكافية و الضوء حيث عرف اللفظ المفرد بما لا يدل جزؤه على جزء معناه حال كونه جزءا و اخرج منه المركبات مطلقا كلامية او غيرها وكذا مثل الرجل وقائمة و بصري و سيضرب و ضربت و ضربنا و نحوها مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة و

كانّ للمفرد عندهم معنيين فلا مخالفة لكن في كون المعنيين من مصطلحات النحاة نظرا اذ قد صرح في المضدي ان المعنى الثاني للمفرد وهو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه من مصطلحات المنطقيين وقال المحقق التفتازاني في حاشيته انه لا يمتنع عند النحاة دلالة جزء الكلمة الواحدة على شيء في الجملة فنحو يضرب و اخواته مفرد عندهم و يؤيده ما في الفوائد الضيائية حيث قال و لا يخفى على الفطن العارف بالغرض من علم النحو انه لو كان الامر بالعكس بان يجعل نحو عبد الله علما مركبا و نحو قائمة و بصري مفردا لكان انسب انتهى وقال المولوي عبد الغفور في حاشيته الغرض من النحو معرفة احوال اللفظ وتصحيح اعرابه فاهمال جانب اللفظ و الميل الى جانب المعنى لا يلايم ذلك الغرض و لا يخفى ان ذلك الاهمال لا يجري في كل ما يعد لشدة الامتزاج لفظة واحدة و اعرب باعراب بل فيما اعرب باعرابين كعبد الله انتهى ٭

قال المنطقيون المفرد هو اللفظ الموضوع الذي لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام او كان له جزء و لم يدل على معنى كزيد او كان له جزء دال على معنى و لا يكون ذلك المعنى جزء المعنى المقصود كعبد الله علما فان العبد معناه العبودية و هو ليس جزء المعنى المقصود و هو الذات المشخصة و كذا لفظ الله او كان له جزء دال على جزء المعنى المقصود و لم يكن دلالته مقصودة كالحيوان الناطق علما لانسان فان معناه حينئذ الماهية الانسانية مع التشخص و الحيوان فيه مثلا دال على جزء الماهية الانسانية لكن ليست تلك الدلالة مقصودة حال العلمية بل المقصود هو الذات المشخصة ويقابله المركب تقابل العدم و الملكة و هو ما يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه كرامي الحجارة و قائمة و بصري و يضرب ونحوها و انما لم يجعلوا مثل عبد الله علما مركبا كما جرت عليه كلمة النحاة لان نظرهم في الالفاظ تابع للمعاني فيكون افرادها و تركيبها تابعين لوحدة المعاني و كثرتها بخلاف النحاة فان نظرهم الى احوال الالفاظ و قد جرى على مثله علما احكام المركبات حيث اعرب باعرابين كما اذا قصد بكلواحد من جزئه معنى على حدة لا يقال تعريف المركب غير جامع و تعريف المفرد غير مانع لان مثل الحيوان الناطق بالنظر الى معناه البسيط التضمني او الالتزامي ليس جزؤه مقصود الدلالة على جزء ذلك المعنى فيدخل في حد المفرد و يخرج عن حد المركب لانا نقول المراد بالدلالة في تعريف المركب هي الدلالة في الجملة و بعدم الدلالة في المفرد انتفاؤها من سائر الوجوه فالمركب ما يكون جزؤه مقصود الدلالة باي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى و حينئذ يندفع النقض لان مثل الحيوان الناطق و ان لم يدل جزؤه على جزء المعنى البسيط التضمني لكنه يدل على جزء المعنى المطابقي و يلزمهم ان نحو ضارب و مخرج و سكران مما لا ينحصر من الالفاظ المشتقة مركب لان جوهر الكلمة جزء منه و ماضم اليه من الحروف و الحركات جزء و كل من الجزئين يدلان على معنى مختص به و اعتذر الجمهور عنه بان المراد بالاجزاء الفاظ او حروف او مقاطع مسموعة مترتبة متقدم بعضها على بعض و المادة مع الهيئة ليست كذلك و انت خبير بان هذا ارادة ما لا يفهم من اللفظ و

لا نعني بفساد الحد سوى هذا * **التقسيم** * المفرد عند النحاة اما اسم او فعل او حرف و قد سبق تحقيقه في لفظ الاسم و قال المنطقيون المفرد اما اسم او كلمة او اداة لانه اما ان يدل على معنى و زمان بصيغته و وزنه و هو الكلمة او لا يدل و لا يخلو اما ان يدل على معنى تام اي يصح ان يخبر به وحده عن شيء و هو الاسم و الا فهو الاداة و قد علم بذلك حد كل واحد منها و انما اطلق المعنى في حد الكلمة دون الاسم ليدخل فيه الكلمات الوجودية فانها لا تدل على معان تامة و قيد الزمان بالصيغة ليخرج عنه الاسامي الدالة على الزمان بجوهرها و مادتها كلفظ الزمان و اليوم و امس و اسماء الافعال و انما كان دلالتها على الزمان بالصيغة و الوزن لاتحاد المدلولات الزمانية باتحاد الصيغة و ان اختلفت المادة كضرب و ذهب و اختلافها باختلافها و ان اتحدت المادة كضرب و يضرب و لا يلزم حينئذ كونها مركبة لان المعني من المركب كما عرفت ان يكون هناك اجزاء مرتبة مسموعة وهي الفاظ او حروف والهيئة مع المادة ليست كذلك فلا يلزم التركيب و ههنا نظر لان الصيغة هي الهيئة الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف و حركاتها و سكناتها فان اريد بالمادة مجموع الحروف فهي مختلفة باختلاف الصيغة و ان اريد بها الحروف الاصلية فربما تتحد و الزمان مختلف كما في تكلم يتكلم و تغافل يتغافل على انه لو صح ذلك فانما يكون في اللغة العربية و نظر المنطقي يجب ان لا يختص بلغة دون اخرى فربما يوجد في لغات أخر ما يدل على الزمان باعتبار المادة و انما زيد وحده في حد الاسم لاخراج الاداة اذ قد يصح ان يخبر بها مع ضميمة كقولنا زيد لا قائم و الكلمة اما حقيقية ان دلت على حدث و نسبة ذلك الحدث الى موضوع ما و زمان تلك النسبة كضرب و وعد و اما وجودية ان دلت على الاخيرين فقط يعني انها لا تدل على معنى قائم بمرفوعها بل على نسبة شيء ليس هو مدلولها الى موضوع ما بل ذلك الشيء خارج عن مدلولها و هذا معنى تقرير الفاعل على صفة و على الزمان ككان فانه لا يدل على الكون مطلقا بل على كون الشيء شيئا لم يذكر بعد اي لم يذكر ما دام لم يذكر كان و هذا التقسيم عند الجمهور و اما الشيخ فقد قسم اللفظ المفرد على اربعة اقسام و هو ان اللفظ اما ان يدل على المعنى دلالة تامة اولا فان دل فلا يخلو اما ان يدل على زمان فيه معناه من الازمنة الثلثة و هو الكلمة او لا يدل عليه و هو الاسم و اما لا يدل على المعنى دلالة تامة فاما ان يدل على الزمان فهي الكلمة الوجودية او لا يدل فهو الاداة فالادوات نسبتها الى الاسماء كنسبة الكلمات الوجودية الى الافعال في عدم كونها تامات الدلالات لا يقال من الاسماء ما لا يصح ان يخبر به او عنه اصلا كبعض المضمرات المتصلة مثل غلامي و غلامك و منها ما لا يصح الا مع انضمام كالموصولات فانتقض بها حد الاسم و الاداة عكسا و طردا على كلا القولين لانا نقول لما اطلق الالفاظ نوجد بعضها يصلح لان يصير جزءا من الاقوال التامة و التقييدية النافعة في هذا الفن و بعضها لا فنظر اهل هذا الفن في الالفاظ من جهة المعنى ولما نظر النحاة فمن جهة نفسها فلا يلزمه تطابق الاصطلاحين عند تغاير جهتي النظرين فاندفع النقوض لان الالفاظ المذكورة ان صح الاخبار بها او عنها فهي اسماء و افعال و الا فادوات غاية ما في الباب ان الاسماء بعضها باصطلاح النحاة ادوات

باصطلاح المنطقيين و لامتناع في ذلك * فائدة * كل كلمة عند المنطقيين فعل عند العرب بدون العكس اي ليس كل فعل عندهم كلمة عند المنطقيين فان المضارع الغير الغائب فعل عندهم و ليس كلمة لكونه مركبا و الكلمة من اقسام المفرد و انما كان مركبا لان المضارع المخاطب و المتكلم يدل جزء لفظه على جزء معناه فان الهمزة تدل على المتكلم المفرد و النون على المتكلم المتعدد و التاء على المخاطب و كذا الحال في الماضي الغير الغائب هكذا قال الشيخ و قال ايضا الاسم المعرب مركب لدلالة الحركة الاعرابية على معنى زائد وقد بالغ بعض المتأخرين و قال لا كلمة في لغة العرب الا انها مركبة و زعم ان الفاظ المضارعة مركبة من اسمين او اسم و حرف لان ما بعد حرف المضارعة ليس حرفا و لا فعلا و الا لكان اما ماضيا او امرا او مضارعا و من الظاهر انه ليس كذلك فتعين ان يكون اسما وحرف المضارعة اما حرف او اسم و تحقيق ذلك من وظائف اهل العربية * فائدة * وجه التسمية بالاداة لانها آلة في تركيب الالفاظ و اما بالكلمة فلانها من الكلم و هو الجرح لانها لما دلت على الزمان و هو متجدد منصرم فيكلم الخاطر بتغير معناها و اما بالاسم فلانه اعلى مرتبة من سائر الالفاظ فيكون مشتملا على معنى السمو و هو العلو و اما بالكلمة الوجودية فلانها ليس مفهومها الا ثبوت النسبة في زمان هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيهما * و ايضا ينقسم المفرد الى مضمر و علم مسمّى بالجزئي الحقيقي في عرف المنطقيين و متواطئ و مشكك و منقول و مرتجل و مشترك و مجمل و كلي و جزئي و مرادف و مباين * و منها ما يقابل الجملة فيتناول المثنى و المجموع و المركبات التقييدية ايضا قال في العضدي و يسمي النحويون غير الجملة مفردا ايضا بالاشتراك بينه و بين غير المركب انتهى قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية هذان المعنيان للمفرد حقيقيان * و منها ما يقابل المثنى و المجموع اعني الواحد فالتقابل بينهما تقابل التضاد اذ المفرد وجودي مفسر باللفظ الدال على ما يتصف بالوحدة و ليس امرا عدميا و الا لكان تعريف المثنى و المجموع بما الحق بآخر مفرده الى آخره دوريا و ما يقال من ان التقابل بينهما بالعرض كالتقابل بين الواحد و الكثير فليس بشيئ و كذا ما يقال من ان التقابل بينهما هو التضايف لانه لايمكن تعقل كلواحد منهما الا بالقياس الى الآخر هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم و احمد جند في حاشية شرح الشمسية و المراد ان التقابل لكلواحد معتبر في هذا الاطلاق دون التقابل بالمجموع من حيث هو مجموع و لايلزم منه ان يكون للمفرد معنيان احدهما ما يقابل المثنى و الثاني ما يقابل المجموع فان المفرد ههنا بمعنى الواحد كما عرفت كذا قيل و منها ما يقابل المضاف اعني ما ليس بمضاف فالتقابل بينهما تقابل الايجاب و السلب و شموله بهذا المعنى للمركب التقييدي و الخبري والانشائي لايستلزم استعماله فيها اذ لا يجب استعمال اللفظ في جميع افراد معناه انما اللازم جواز الاطلاق وهو غير مستبعد كيف و قد قال الشيخ ابن الحاجب و المضاف اليه كل اسم نسب اليه شيئ بواسطة حرف الجر لفظا او تقديرا فادخل مررت في قولنا مررت بزيد في المضاف و جعل التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة باعتبار قيد مما من شانه ان يكون مضافا

مع مخالفته لظاهر لعبارة لايدفع الشمول المذكور على ما وهم لان الاضافة من شان المركبات المذكورة باعتبار جنسه اعني اللفظ الموضوع كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و قال ايضا هذه المعاني الاربعة مستعملة بين ارباب العلوم و الاولان منها حقيقيان و الاخيران مجازيان انتهى و مورد القسمة في المعنيين الاولين هو اللفظ الموضوع و في الاخيرين هو الاسم اذ كل واحد منهما مع مقابله من خواص الاسم كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية اقول و على هذا لا يشتمل للمركب التقييدي و الخبري و الانشائي اذ المركب ليس باسم بل اسمان او اسم و فعل كما لا يخفى ثم قال و قيل المراد بما يقابل المضاف ما لا يكون مضافا و لا شبه مضاف انتهى و في بعض حواشي الكافية ان المفرد في باب النداء يستعمل في ما يقابل المضاف و شبهه انتهى و كذا في باب لا التي لنفي الجنس كما يستفاد من الحاشية الهندية و غيرها من شروح الكافية و منها ما يقابل الجملة و شبهها و المضاف و مشابه الجملة هو اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و المصدر و كلما فيه معنى الفعل و هذا المعنى هو المراد بالمفرد الواقع في قول النحاة التمييز قد يرفع الابهام عن مفرد و قد يرفعه عن نسبة هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية و الحاشية الهندية * و في غاية التحقيق ان المفرد ههنا بمعنى ما يقابل النسبة الواقعة في الجملة و شبهها او المضاف انتهى و المآل واحد و منها العلم الغير المشترك بين اثنين فصاعدا بان يكون مختصا بالواحد اسما كان او لقبا او كنية كما صرح في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة و في شرح النخبة ايضا اشارة الى ذلك في فصل الاخير و منها عدد مرتبته واحدة كالثلثة و العشرة و المائة و الالف و نحوها و يقابله المركب و هو عدد مرتبته اثنتان فصاعدا كخمسة عشر فانها آحاد و العشرات و كمائة و خمسة و عشرين فانها ثلث مراتب آحاد و عشرات و ميات كذا في ضابطة قواعد الحساب و هذا المعنى من مصطلحات المحاسبين و منها ما يعبر عنه باسم واحد و يقابله المركب بمعنى ما يعبر عنه باسمين كما في لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة و منها قسم من الكسر مقابل للكسر المكرر و يطلق المفرد ايضا على قسم من الجسم الطبيعي و هو ما لا يتركب من الاجسام و يقابله المؤلف و على قسم من الاعضاء مقابل للمركب و يسمى بسيطا ايضا و على قسم من الامراض مقابل للمركب و على قسم من الحركة و على قسم من المجاز اللغوي و على قسم من التشبيه و نحو ذلك و اطلاقه في الاكثر على سبيل التقييد يقال تشبيه مفرد و مجاز مفرد و جسم مفرد فتطلب معانيه من باب الموصوفات *

الفساد بالفتح و تخفيف السين المهملة عند الحكماء مقابل الكون كما يجيئ و عند الفقهاء من الشافعية هو البطلان و عند الحنفية من الفقهاء كون الفعل مشروعا باصله لا بوصفه و البطلان كونه غير مشروع بواحد منهما فعلى هذا الفاسد و الباطل متباينان و هو مقتضى كلام الفقه و الاصول فانهم قالوا ان حكم الفاسد افادة الملك بطريقه و الباطل لا يفيده اصلا فقابلوه به و اعطوه حكما يباين حكمه و هو دليل تباينهما

و ايضا فانه ماخوذ في مفهومه انه مشروع باصله لا بوصفه و في الباطل انه غير مشروع باصله فبينهما تباين فان المشروع باصله و غير المشروع باصله متباينان فكيف يتصادقان وقد يطلق في المعنى الاعم من الفاسد و الباطل فيكون لفظ الفاسد مشتركا بين الاعم و الاخص المشروع باصله لا بوصفه في العرف او مجازا عرفيا في الاعم و هو اولى لانه خير من الاشتراك فالفاسد بالمعنى الاعم مالا يكون مشروعا بوصفه اعم من ان يكون مشروعا باصله او لا هذا خلاصة ما في فتح القدير و البحر الرائق في باب البيع الفاسد ثم قال في البحر الرائق و مرادهم من مشروعية اصله ان يكون مالا متقوما لجوازه و صحته وان كونه فاسدا يمنع صحته و لقد تسامح في البداية حيث عرف الفاسد بانه مالا يصح وصفا وانه يفيد انه يصح اصلا و لا صحة للفاسد و انما اطلقوا المشروعية على الاصل نظرا الى انه لو خلا عن الوصف لكان مشروعا و الا فمع اتصافه بالوصف المنهي عنه لا يبقى مشروعا اصلا انتهى * فائدة * في فتاوى شيخ الاسلام في كتاب النكاح الباطل و الفاسد في العبادات مترادفان عندنا و في النكاح كذلك لكن قالوا نكاح المحارم فاسد عند ابي حنيفة رحمه الله فلا حد عليه وباطل عندهما وفي جامع الفصولين نكاح المحارم قيل باطل وسقط الحد بشبهة الاشتباه و قيل فاسد وسقط الحد بشبهة العقد و اما في البيع فمتباينان فباطله ما لا يكون شراءه مشروعا باصله ووصفه و فاسده ما كان مشروعا باصله دون وصفه وحكم الاول انه لا يملك بالقبض و حكم الثاني انه يملك به انتهى كلامه * وقد جعل في الدراية الفاسد شاملا للمكروه ايضا و هو ما يكون مشروعا باصله ووصفه لكن جاوره شيئ آخر منهي عنه فكان الفاسد شاملا للكل لان الفاسد فائت الوصف و الباطل فائت الاصل و الوصف و المكروه فائت وصف الكمال فيكون فوات الوصف موجودا في الكل كذا ذكر الچلپي في حاشية شرح الوقاية وفي جامع الرموز في بيان البيع الباطل شرعا ما انتفى ركنه او شرطه سواء كان من قبيل العبادات كالصلوة بلا وضوء او المعاملات كالنكاح بلاشهود و كثيرا ما يطلق الفاسد عليه و بالعكس و الفاسد لغة ذاهب الرونق وشرعا ما وجد اركانه و شروطه دون اوصافه الخارجية المعتبرة شرعا كبيع بخمر و صلوة بلا فاتحة وفيه في كتاب النكاح لا فرق بين الفساد و البطلان في باب النكاح انتهى وفي الكيداني يلي المحرم و المكروه المفسد للعمل المشروع فيه و هو الناقض له و حكمه العقاب بالفعل عمدا وعدمه سهوا كالقهقهة في الصلوة و ترك الفرض فيها يفسدها و قد سبق مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين *

فساد الشم عند الاطباء هو ان يعرض لحاسة الشم ان يشم الروائح كلها رائحة واحدة *

فساد الشهوة عندهم هو ان يميل الانسان الى اكل ما لا يؤكل كالتراب و نحوه *

فساد الهضم عندهم هو ان يتغير الطعام في المعدة الى بعض الكيفيات الردية و الفرق بينه و بين التخمة ان فيه هضما لكنه فاسد بخلاف التخمة فانه فيها ليس هضم اصلا كذا في بحر الجواهر *

فساد الاعتبار عند الاصوليين و اهل النظر هو ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه المستدل لان

النص دل على خلافه و اعتبار القياس في مقابلة النص باطل و جواب هذا الاعتراض بوجوه الاول الطعن في هذه النص ان لم يكن كتابا او سنة متواترة بانه مرسل او موقوف و نحو ذلك - الثاني منع ظهوره فيما يدعيه - الثالث ان يسلم ظهوره و يدعي انه مأول - الرابع القول بالموجب بان يدعي ان مدلوله لاينافي حكم القياس - الخامس المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقطا اي النصان فيسلم قياسه مثاله ان تقول في ذبح تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيوجب الحل كذبح ناسي التسمية فيقول المعترض هذا فاسد الاعتبار لانه بخلاف قوله تعالى و لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و انه لفسق فيقول المستدل هذا مأول بذبح عبدة الاوثان بدليل قوله عليه الصلوٰة و السلام اسم الله على قلب المؤمن سمى او لم يسم ٭

فساد الوضع عند الاصوليين هوكون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم و عبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم مثاله ان يقول التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف و جواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في اصل المعترض فيقال في المثال انما كره التكرار في الخف لانه يعرض الخف للتلف و اقتضاء المسح للتكرار باق و حاصله ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص كانّ المعترض يدعي ان المستدل وضع في المسئلة قياسا لا يصح وضعه فيها و لذا سمي بفساد الوضع بخلاف فساد الاعتبار فانه كان وضعه و تركيبه صحيحا لكونه على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم عليه و انما سمي به لان اعتبار القياس في مقابلة النص فاسد فكان المعترض في فساد الاعتبار يدعي ان القياس لا يعتبر في تلك المسئلة اعلم ان فساد الوضع يشتبه بامور و يخالفها بوجوه فمنه انه يشبه النقض من حيث انه بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة و هو ان الوصف هو الذي يثبت النقيض و في النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان هو النقض و منه انه يشبه القلب من حيث اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا ان في القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل و فيه يثبت باصل آخر فلو ذكره باصله لكان هو القلب و منه انه يشبه القدح في المناسبة من حيث ينفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيض الحكم الا انه لا يقصد هنا بيان عدم مناسبة الوصف للحكم فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بالاصل كان قدحا في المناسبة ٭ اعلم ان فساد الوضع انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة و الا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه هكذا يستفاد من العضدي و التوضيح و حواشيهما ٭

المفقود بالقاف يقال فقد الشيء اذا اضللته و فقدت الشيء اذا طلبته فلم تجد و شريعة غائب اي بعيد عن اهله لم يدر اثره لاموته و لاحيوته و لا مكانه كذا في جامع الرموز و مونثه مفقودة و اهل رمل ميگويند كه اگر شكلي كه دران نقطهٔ مطلوب باشد آن شكل را با صاحب خانهٔ او ضرب نمايند آن

نقطه ثابت نماند بلكه برطرف شود و آن نقطه را نقطهٔ مفقود گويند و اين دليل نا قراري مطلوب است ونا مرادي ازان مثلا مطلوب آتش لحيان باشد و لحيان در اول خانه باشد پس از ضرب او در صاحب خانه كه نيز لحيان است جماعت حاصل شود كه در وى بجاى نقطهٔ آتش زوج آتش امت هكذا فى السرخاب •

الفائدة هي ما يترتب على الفعل و الفوائد الجمع و قد سبق في لفظ الغاية في فصل الياء التحتانية من باب الغين المعجمة •

المفيد هو عند اهل العربية و المنطقيين يطلق بالاشتراك على مقابل المهمل حتى ان كل لفظ موضوع مفيد مفردا كان او مركبا و على ما يفيد فائدة جديدة فلا يعد مثل قولنا السماء فوقنا من المفيد و على ما يصح السكوت عليه و بهذا المعنى يقال المركب ان افاد فتام اي ان صح السكوت عليه فتام و المراد بصحة سكوت المتكلم على المركب ان لا يكون ذلك المركب مستدعيا للفظ آخر استدعاء المحكوم عليه للمحكوم به او بالعكس فلا يكون المخاطب حينئذ منتظرا للفظ آخر كانتظاره للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه او بالعكس مثلا اذا قيل زيد فيبقى المخاطب منتظرا لان يقال قائم او قاعد مثلا بخلاف ما اذا قيل زيد قائم وحينئذ لا يتجه ان يقال يلزم ان لا يكون مثل ضرب زيد مركبا تاما لان المخاطب ينتظر الى ان يبين المضروب و يقال عمروا الى غير ذلك من القيود كالزمان او المكان قيل عليه يلزم ان يكون زيد و عمرو في مقام التعداد مركبا تاما لانه يفيد المخاطب فائدة لا ينتظر معها للفظ والجواب انا لانسلم تركيبهما و لو نسلم فالمراد نفي الانتظار بالقياس الى المعنى و لا شك انها من حيث المعنى مستتبعة للفظ آخر و ان كانت من حيث الغرض غير مستتبعة هكذا يستفاد من شرح المطالع و القطبي و حواشيهما في تقسيم المركب •

فصل الراء المهملة

الفجور بالجيم هو افراط القوة الشهوية و قد سبق في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة •

الانفجار عند الاطباء و هو تفرق اتصال في وسط الوريد كذا في بحر الجواهر •

الفرجاري بالراء بعدها جيم هو الخط المستدير •

الفار بتشديد الراء عند اهل الشرع هو زوج المرأة الذي مرض مرض الموت و طلقها في ذلك المرض و تلك المرأة تسمى بامراة الفار هكذا يستفاد من جامع الرموز في فصل من غالب حاله الهلاك •

التفسرة بالسين كالتكرمة هي عند الاطباء القارورة التي فيها بول المريض ليعرض على الطبيب و تسمى دليلا ايضا و انما سميت بها لانها تفسر و تظهر للطبيب احواله البدنية كذا في بحر الجواهر •

التفسير هو تفعيل من الفسر و هو البيان و الكشف و يقال هو مقلوب السفر تقول اسفر الصبح اذا اضاء و قيل ماخوذ من التفسرة و هي اسم لما يعرف به الطبيب المريض • و عند النحاة يطلق على التمييز كما يجيء في الزاء المعجمة من باب الميم • وعند اهل البيان هو من انواع اطناب الزيادة و هو ان يكون في

الكلام لبس و خفاء فيؤتى بما يزيله و يفسره و من امثلته ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا و اذا مسه الخير منوعا فقوله اذا مسه الخ مفسر للهلوع كما قال ابو العالية ومنها يسومونكم سوء العذاب يذبحون الآية فيذبحون و ما بعده تفسير للسوم ومنها الصمد لم يلد ولم يولد الآية قال محمد بن كعب القرظي لم يلد الخ تفسير للصمد و هو في القرآن كثير قال ابن جني و متى كانت الجملة تفسيرا لايحسن الوقف على ما قبلها دونها لانه تفسير الشيئ لا حق به و متمم له و جار مجرى بعض اجزائه كذا في الاتقان في انواع الاطناب و الفرق بينه و بين الايضاح بعد الابهام يذكر في لفظ الايضاح * و در مجمع الصنائع گويد تفسير آنست كه شاعر اولا چند صفت مجمل بر شمارد و ثانيا تفسير آن بيارد پس اگر در وقت تفسير آن الفاظ مجمل اعاده نمايد آنرا تفسير جلي نامند و اگر اعاده آنها نكند تفسير خفي خوانند مثال اول * رباعي *

يا به بندد يا كشايد يا ستاند يا دهد * تا جهان بر پاى باشد شاه را اين يادگار
آنچه بستاند ولايت آنچه بدهد خواسته * آنچه بندد پاى دشمن آنچه بكشايد حصار

مثال دوم * رباعي *

همين آرند پيوسته ز بهر جشن تو پيدا * همي زايند همواره ز بهر بزم تو آسان
رطب نخل وعسل نحل و بريشم كرم مشك آهو * ودر دريا و زر خارا و شكر ناى گوهر كان

انتهى * اعلم ان الاصوليين و الفقهاء اختلفوا في التفسير و التاويل فقال ابو عبيدة و طائفة هما بمعنى وقال الراغب التفسير اعم من التاويل و اكثر استعماله في الالفاظ و مفرداتها و اكثر استعمال التاويل في المعاني و الجمل وكثيرا ما يستعمل في الكتب الالهية و التفسير يستعمل فيها و في غيرها وقال غيره التفسير بيان لفظ لا يحتمل الا وجها واحدا و التاويل توجيه لفظ متوجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر من الادلة و قال الماتريدي التفسير القطع على ان المراد من اللفظ هذا او الشهادة على الله انه عني باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به فصحيح و الا فتفسير بالراي و هو المنهي و التاويل ترجيح احد المحتملات بدون القطع و الشهادة على الله وقال ابو طالب الثعلبي التفسير بيان وضع اللفظ اما حقيقة او مجازا كتفسير الصراط بالطريق و الصيب بالمطر و التاويل تفسير باطن اللفظ ماخوذ من الاول و هو الرجوع بعاقبة الامر فالتاويل اخبار من حقيقة المراد و التفسير اخبار عن دليل المراد لان اللفظ يكشف عن المراد و الكاشف دليل كقوله تعالى ان ربك لبالمرصاد تفسيره انه من الرصد يقال رصدته رقبته و المرصاد مفعال منه و تاويله التحذير من التهاون بامر الله و الغفلة عن الاهبة و الاستعداد للعرض عليه وقواطع الادلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة قال الاصبهاني في تفسيره اعلم ان التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن و بيان المراد اعم من ان يكون بحسب اللفظ المشكل و غيره و بحسب المعنى الظاهر و غيره و التاويل اكثره في الجمل و التفسير اما ان يستعمل في غريب الالفاظ نحو البحيرة و السائبة و الوصيلة او في وجيز يتبين

بشرح نحو اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واما في كلام متضمن لقصة لايمكن تصويره الا بمعرفتها كقوله تعالى انما النسيئ زيادة في الكفر و اما التاويل فانه يستعمل مرة عاما و مرة خاصا نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق وتارة في جحود الباري تعالى خاصة و يستعمل في لفظ مشترك بين معان مختلفة نحو لفظ وجد المستعمل في الجدة و الوجد و الوجود وقال غيره التفسير يتعلق بالرواية والتاويل بالدراية وقال ابونصر القشيري التفسير مقصور على الاتباع و السماع و الاستنباط في ما يتعلق بالتاويل و قال قوم ما وقع في كتاب الله تعالى مبينا و في صحيح السنة معينا سمي تفسيرا لان معناه قد ظهر و وضح و ليس لاحد ان يتعرض له باجتهاد و لا غيره بل يحمله على المعنى الذي ورد و لا يتعداه و التاويل ما استنبطه العلماء العالمون بمعاني الخطاب الماهرون في آلات العلوم وقال قوم منهم البغوي و الكواشي التاويل صرف الآية الى معنى موافق لماقبلها و بعدها يحتمله الآية غير مخالف للكتاب و السنة من طريق الاستنباط ويطلق التفسير ايضا على علم من العلوم المدونة و قد سبق في المقدمة * فائدة * قد يقال في كلام المفسرين هذا تفسير معنى و هذا تفسير اعراب و الفرق بينهما ان تفسير الاعراب لابد فيه من ملاحظة صناعة النحو و تفسير المعنى لا يضره مخالفة ذلك هذا كله من الاتقان و تفسير در اصطلاح اهل رمل عبارت است از شكلى كه حاصل شود از بستن و يا كشادن شرح و طريقش در لفظ متن در فصل نون از باب ميم مذكور خواهد شد *

الاستفسار لغة طلب الفسر و عند اهل المناظرة طلب بيان معنى اللفظ و انما يسمع اذا كان في اللفظ اجمال او غرابة و الا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة اذ ياتي في كلما يفسر به لفظ ويتسلسل هكذا في العضدي في بيان الاعتراضات *

الفطرة بالكسر و سكون الطاء في الحديث و كل مولود يؤلد على الفطرة ثم ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه اختلفوا في معناها فيه فقال قوم الفطرة الخلقة من الفاطر الخالق و انكروا ان يكون المولود يفطر على كفر او ايمان او معرفة او انكار و انما يولد المولود على السلامة في الاغلب خلقا و طبعا وهيئة ليس فيها ايمان و لا كفر و لا انكار و لا معرفة يعتقدون الايمان او غيره اذا ميزوا و احتجوا بقوله في الحديث كما تنتج البهيمة الحديث فالاطفال حين الولادة كالبهائم السليمة فلما بلغوا استهوتهم الشيطان فكفر اكثرهم الا من عصمه الله تعالى و لو فطروا على الايمان او الكفر في اول امرهم لما انتقلوا عنه ابدا فقد نجدهم مؤمنين ثم يكفرون ثم يكونون كافرين ثم يؤمنون و يستحيل ان يكون الطفل في وقت ولادته يعقل شيئا لان الله تعالى اخرجهم في حال لا يفقهون معها شيئا فمن لا يعلم شيئا استحال منه كفر و ايمان و معرفة و انكار قال ابن عمر هذا القول اصح ما قيل في معنى الفطرة ههنا و الله اعلم * و قال قوم انما قال كل مولود يولد على الفطرة قبل ان ينزل الفرائض لانه لو كان يولد على الفطرة ثم مات ابواه قبل ان يهودانه او ينصرانه لما كان يرثهما فلما نزلت الفرائض علم انه يولد على دينهما وقال قوم الفطرة ههنا بمعنى الاسلام لان

السلف اجمعوا في قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها انها دين الاسلام و قال قوم معنى الفطرة فيه البدأة التي ابدأهم عليها اي على ما فطر الله تعالى خلقتهم عليه من انه ابدألهم الحيٰوة و الموت و السعادة و الشقاوة و الى ما يصيرون اليه بعد البلوغ من قبولهم من آبائهم و اعتقادهم و قال قوم معنى ذلك ان الله تعالى قد فطرهم على الانكار و المعرفة و على الكفر و الايمان فاخذ من ذرية آدم عليه السلام الميثاق حين خلقهم فقال الست بربكم قالوا بلى فاما اهل السعادة فقالوا بلى على معرفته طوعا من قلوبهم و اما اهل الشقاوة فقالوا بلى كرها لا طوعا و قال قوم معنى الفطرة ما اخذ الله من الميثاق على الذرية و هم في اصلاب آبائهم و قال قوم الفطرة ما يقلب الله تعالى قلوب الخلق اليه بما يريدون و قال ابو عمر هذا القول و ان كان صحيحا في الاصل فانه اضعف الاقاويل من جهـــة اللغة في معنى الفطرة و الله اعلم كذا في العيني شرح صحيح البخاري •

الفطريات هي قسم من المقدمات اليقينية الضرورية و تسمى قضايا قياساتها معها ايضا و المراد بالمعية الزمانية فلا ينافي التقدم الذاتي و المراد بالقياسات القياسات الخفية و انما سميت القياسات الخفية قياسا لان من شانها ان تصير قياسا اذا لوحظت تفصيلا فتامل و هي ما يحكم العقل فيه بواسطة امر حاضر لا يغيب عن الذهن عند تصور طرفي القضية و المراد بالواسطة و حط القياس الخفي و انما اعتبر عدم غيبوبته عن الذهن عند تصور طرفي القضية اذ لو غاب عنه لم يكن القضية من المبادى الاول و هي قريبـــة من الاوليات بلا واسطة لان تصور الطرفين كاف في الجزم فيهما اي في الفطريات و الاوليات الا ان في الاوليات بلا واسطة وفي الفطريات بواسطة نحو الاربعة زوج فان من تصور الاربعة و الزوج تصور الانقسام الى متساويين في الحال و ترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة الى متساويين و كل منقسم الى متساويين فهو زوج فهي قضية قياسها معها في الذهن هذا خلاصة ما في الصادق الحلواني حاشية الطيبي و شرح المواقف و القطبي و حواشيهما •

الفقرة بالكسر و سكون القاف هي في الاصل حلي يصاغ على شكل فقرة الظهر • و عند اهل البديع هي في النثر بمنزلة البيت من الشعر و تسمى قرينة ايضا مثلا قولك هو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه فقرة و قولك و يقرع الاسماع بزواجر وعظه فقرة اخرى هكذا ذكر في المطول في بحث الارصاد •

الفقير فعيل من فقر مقدرا فانه لم يقل الا افتقر فهو فقير ذكره ابن الاثير و غيره فهو صاحب الفقر و الفقر الحاجة • و عند الحكماء الاشراقيين هو ما يتوقف ذاته او كمال له على غيره و الغني بخلافه و هو ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره اعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما يكون له من ذاته و الى ما يكون له بسبب الغير و الاول ينقسم الى ما لا تعرض له نسبة الى الغير و هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء كالشكل و الى ما تعرض له نسبة الى الغير و هي الهيئات الكمالية الاضافية و هي كمالات للشيء في عينه و مبادي اضافات له الى غيره كالعلم و القدرة و الثاني الاضافات المحضة كالمبدئية و الخالقية فالغني المطلق و هو ما

يكون غنيا من كل وجه لا مايكون من وجه دون وجه هو ما لايتوقف على غيره في ثلثة اشياء في ذاته و في هيئات متمكنة في ذاته و في هيئات كمالية له في نفسه كمالا يتغير و هي مبادي اضافات له الى غيره واحترز بقوله ولا كمال له عن الاضافة المحضة لتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها تغير في ذاته ولا من تغير معلومه اما الاول فلانه اذا لم يبق زيد موجودا و بطلت اضافة المبدئية لا يلزم تغير في نفسه كما لا يتغير ذاتك من تغير الاضافة من انتقال ما على يمينك على يسارك واما الثاني فالسر فيه ان علمه تعالى حضوري اشراقي لا يتصور في ذاته ليلزم التغير و الفقير هو الذي يتوقف على غيره في شيئ من الثلثة و حاصل الغنى راجع الى وجوب الوجود الذاتي و حاصل الفقر الى امكان الوجود كذا في شرح اشراق الحكمة * و عند السالكين هو من لا غناء له الا بالحق كما قال الشبلي و قال اهل المعرفة الفقر الانس بالمعدوم و الوحشة بالمعلوم - و قيل الفقر اظهار الغنى مع كمال المسكنة - و قيل الفقر عدم الاملاك و تخلية القلب مما خلت عنه اليد اي لا يطالبه ايضا فان الطالب يكون مع مطلوبه و ان لم يجده - و قيل ليس الفقر عندهم الفاقة و العدم بل الفقر المحمود الثقة بالله تعالى و الرضى بما قسم قال سهل الفقير الصادق الذي لا يسأل ولا يرد و لا يتجسس قال عبد الله الانصاري الفقر على ثلثة اوجه اضطراري و اختياري و حقيقي و الاضطراري كفارتي و علامته الصبر و عقوبتي و علامته الاضطرار و قطيعتي و علامته الشكاية و الاختياري درجتي و علامته القناعة و قربتي و علامته الرضا و كرامتي و علامته الايثار و الحقيقي ايضا ثلثة عدم الاحتياج الى الخلق و الاحتياج من الله و البراءة من كل مادون الله * وفي شرح الاداب الفقر غير التصوف فان نهاية الفقر بداية التصوف كذا في خلاصة السلوك و في التحفة المرسلة الغنى المطلق عندهم هو مشاهدة الله تعالى في نفسه جميع الشئون و الاعتبارات الالهية مع احكامها و لوازمها على وجه كلى جملي لاندراج الكل في بطون الذات و وحدته كاندراج الاعداد في الواحد العددي و يجيئ في لفظ الكمال ايضا و در مجمع السلوك گويد كه ابن جلا گفته كه حقيقت فقر آنست كه ترا نباشد و اگر باشد هم ترا نباشد معنى آنست و الله اعلم كه تا نباشد ترا ميل و طلب نباشد چون يافتي بر موجود اعتماد نباشد تا حال وجود و حال عدم يكسان باشد پس فقر عبارت از نيستي است * فائدة * فرق ميان فقر و زهد آنست كه اگر چند سر موي در ملك فقير باشد فقر او تمام نبود و اگر هيچ سبب بروي يافته نشود نظر وى بر حيله و قوت خود افتد و گمان برد كه بواسطهٔ حيله و قوت خود چيزى حاصل تواند كرد فقر وى هم تمام نبود و اگر از وي ندا برآيد كه لا حول ولا قوة يعني چاره ندارم چون بدين حد رسد فقر وى تمام بود بخلاف زهد كه اين مجرد ترك حظوظ و نصيب فاني است بر اميد يافت نعمت و حظوظ باقي و آنرا اهل معرفت بيع و شرا و سلم گويند انتهى كلامه * و در كشف اللغات ميگويد فقر نزد سالكان عبارت از فنا في الله است و آنچه فرموده اند كه الفقر سواد الوجه في الدارين عبارت از آنست كه سالك بالكليه فاني في الله ميشود

بحيثيتي كه اورا درظاهر و باطن دنيا وآخرت را وجود نماند و بعدم اصلي و ذاتي راجع گردد و آنرا فقر حقيقي گويند و ازين جهت فرموده اند ثم الفقير فهو الله زيراكه اين مقام اطلاق ذات حق است و اينجا غير اعتباري و گنجايشي ندارد و اين سواد الوجه سواد اعظم است زيراكه سواد اعظم آنست كه هرچه خواهند درو باشد و هرچه در تمامهٔ موجودات مفصل است درين مرتبه بطريق اجمال است كالشجر في النواة انتهى كلامه * و در لطائف اللغات ميگويد فقر بطور صوفيه مترادف عشق است و فرق درميان فقر و تصوف در لفظ تصوف گذشت و اما الفقهاء فاختلفوا في تفسيره فقيل الفقير من له مال مادون النصاب اي غير ما يبلغ نصابا اي قدر مائتي درهم او قيمتها فصاعدا فاضلا عن حاجته الاصلية سواء كان ناميا اولا و هو الصحيح فالصحة و الاكتساب لا يمنعان من دفع الصدقة اليه كما في الاختيار و المسكين من لا شيئ له من المال وعنه اي عن ابيحنيفة رحمه الله تعالى ان الفقير من يسأل و المسكين من لا يسأل و هو قول الشافعي رحمة الله عليه ايضا و في الكافي ان الفقير هو الذي لا يسأل لانه يجد ما يكفيه في الحال و المسكين هو الذي يسال لانه لا يجد شيئا كذا روي عن ابيحنيفة رحمه الله ايضا وهو اصح و المذهب ان المسكين اسوء حالا من الفقير و عليه عامة السلف ـ و قيل الفقير الزمن المحتاج و المسكين الصحيح المحتاج كما في الزاهدي ـ و قيل الفقير من له ادنى شيئ و المسكين من لا شيئ له ـ و قيل الفقير من كان له و لعياله قوت يوم او قدر على الكسب لهما و المسكين من ليس له شيئ و لم يقدر على الكسب كما في المضمرات ـ و قيل الفقير و المسكين كلاهما بمعنى واحد كما في النظم و فائدة الاختلاف تظهر في الوقف و الوصية هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في بيان مصرف الزكوة ومنهما في باب الجزية اختلف الفقهاء في حد الغني والفقير و المتوسط في مسئلة اخذ الجزية فقال عيسى بن ابان ان الفقير هو الذي يعيش بكسب يده في كل يوم و المتوسط من يحتاج الى الكسب في بعض الاوقات و الغني من لا يحتاج اليه اصلا ـ و قيل الفقير المحترف و المتوسط من له مال و يعمل بنفسه و الغني من له مال يعمل باعوانه ـ و قيل الفقير من له اقل من مأيتى درهم و المتوسط من له الزائد عليه الى اربع مائة و الغني من له الزائد عليها ـ و قيل الفقير المكتسب و المتوسط من له نصاب و الغني من له عشرة آلاف درهم ـ و قيل الفقير من له اقل من النصاب و المتوسط من له الزائد عليه الى عشرة آلاف و الغني من له الزائد عليها كما في النظم و الصحيح في معرفة هؤلاء عرف كل بلد هو فيه فمن عده الناس فقيرا او متوسطا او غنيا في تلك البلدة فهو كذلك و هو المختار كما في الاختيار و ههنا اقوال اخر ذكرت في البرجندي *

الفكر بالكسر و سكون الكاف عند المتقدمين من المنطقيين يطلق على ثلثة معان الاول حركة النفس في المعقولات بواسطة القوة المتصرفة اي حركة كانت اى سواء كانت بطلب او بغيره و سواء كانت من المطالب او اليها فخرج بقيد الحركة الحدس لانه الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة لا تدريجا

و المراد بالمعقولات ما ليست محسوسة و ان كانت من الموهومات فخرج التخيل لانه حركة النفس في المحسوسات بواسطة المتصرفة و تلك القوة واحدة لكن تسمى باعتبار الاول متفكرة و باعتبار الثاني اي باعتبار حركة النفس بواسطتها في المحسوسات تسمى متخيلة هذا هو المشهور و الاولى ان يزاد قيد القصد لان حركة النفس فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا و لا شك ان النفس تلاحظ المعقولات في ضمن تلك الحركة فقيل الفكر هو تلك الحركة و النظر هو الملاحظة اللتي في ضمنها و قيل لتلازمهما ان الفكر و النظر مترادفان و الثاني حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب المشعور بوجه ما مستغرقة فيها طالبة لمباديه المودية اليه الى ان تجدها و ترتبها فترجع منها الى المطلوب اعني مجموع الحركتين و هذا هو الفكر الذي يترتب عليه العلوم الكسبية ويحتاج في تحصيل جزئية المادية و الصورية جميعا الى المنطق و يجيئ تحقيق ذلك في لفظ النظر في فصل الراء المهملة من باب النون و يرادفه النظر في المشهور بناء على التلازم المذكور وقيل هو هاتان الحركتان والنظر هو ملاحظة المعقولات في ضمنهما وهذا المعنى اخص من الاول كما لا يخفى و الثالث هو الحركة الاولى من هاتين الحركتين اى الحركة من المطلوب الى المبادي وحدها من غير ان توجد الحركة الثانية معها و ان كانت هي المقصودة منها و هذا هو الفكر الذي يقابله الحدس تقابلا يشبه تقابل الصاعدة و الهابطة اذ الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة يقابله عكسه الذي هو الانتقال من المطالب الى المبادي و ان كان تدريجا لكن شارح المطالع جعل الحدس بازاء مجموع الحركتين فانه لا يجامعه في شيئ معين اصلا و يجامع الحركة الاولى كما اذا تحرك في المعقولات فاطلع على مباد مترتبة فانتقل منها الى المطلوب دفعة و ايضا الحدس عدم الحركة في مسافة فلا يقابل الحركة في مسافة اخرى و التحقيق ان الحدس بحسب المفهوم يقابل الفكر باي معنى كان اذ قد اعتبر في مفهومه الحركة و في مفهوم الحدس عدمها و اما بحسب الوجود بالنسبة الى شيئ معين فلايجامع مجموع الحركتين ويجامع الاول و الثالث كما عرفت و لاينافي ذلك كون عدم الحركة معتبرا في مفهومه لان الحركة التي لا تجامعه ليست جزء من ماهيته ولا شرطا لوجوده ثم ان هذا المعنى اخص من الاول ايضا واعم من الثاني لعدم اعتبار وجود الحركة الثانية فيه * وعند المتاخرين هو الترتيب اللازم للحركة الثانية كما هو المشهور وذكر السيد السند في حاشية العضدي ان الحركة الثانية يطلق عليها الفكر على مذهب المتاخرين انتهى و يرادف الفكرالنظر في القول المشهور وقيل الفكر هو الترتيب والنظر ملاحظة المعقولات في ضمنه هكذا ذكر ابوالفتح في حاشية الحاشية الجلالية ويجيئ توضيح ذلك في لفظ النظر ايضا * **فائدة** * قالوا الفكر هوالذي يعد في خواص الانسان و المراد الاختصاص بالنسبة الى باقي الحيوانات لا مطلقا * **فائدة** * قالوا حركة النفس واقعة في مقولة الكيف لانها حركتها في صور المعقولات التي هي كيفيات و هذا على مذهب القائلين بالشبح و المثال و اما على مذهب من يقول ان العلم بحصول ماهيات الاشياء انفسها فتلك الحركة من قبيل

الحركة في الكيفيات النفسانية لا من الحركات النفسانية * فائدة * الفكر يختلف في الكيف اي السرعة و البطوء و في الكم اي القلة و الكثرة و الحدس يختلف ايضا في الكم وينتهي الى القوة القدسية الغنية عن الفكر بالكلية بيان ذلك ان اول مراتب الانسان في ادراك ما ليس له حاصلا من النظريات درجة التعلم و حينئذ لا فكر له بنفسه بل انما يفكر المتعلم حين التعلم بمعونة المعلم و في هذا خلاف السيد السند فان عنده لا فكر للمتعلم ثم يترقى الى ان يعلم بعض الاشياء بفكره بلا معونة معلم و يتدرج في ذلك اي يترقى درجة درجة في هذه المرتبة الى ان يصير الكل فكريا اي يصير كلما يمكن ان يحصل له من النظريات فكريا اي بحيث يقدر على تحصيله بفكره بلا معونة معلم ثم يظهر له بعض الاشياء بالحدس و يتكثر ذلك على التدريج الى ان يصير الاشياء كلها حدسية و هي مرتبة القوة القدسية و معناه انه لو لم يكن بعض الاشياء حاصلة بالفكر فهو يعلمه الآن بالحدس فان قيل في تاخر هذه المرتبة نظر اذ لا يتوقف صيرورة الاشياء حدسيا على صيرورة الكل فكريا قلت ليس معنى صيرورة الكل فكريا كون الكل حاصلا بالفكر بل التمكن منه كما عرفت و لا يراد بالتمكن الاستعداد القريب بالنسبة الى الجميع الذي يحصل بحصول مبادي الجميع بالفعل و لا الاستعداد البعيد الذي حصل للعقل الهيولاني بل الاستعداد القريب و لو بالنسبة الى البعض و لا خفاء في تاخر هذه المرتبة عنه و ان كان لا يخلو عن نوع تكلف ثم المراد بالقوة القدسية القوة المنسوبة الى القدس و هو التنزه هنا عن الرذائل الانسانية و التعلقات انتهى * قال الحكماء هذه القوة القدسية لو وجدت لكان صاحبها نبيا او حكيما الهيا فظهر ان الاختلاف في الكيف مختص بالفكر و الاختلاف في الكم يعمهما هكذا يستفاد من شرح الطوالع و شرح المطالع و حواشيه في تقسيم العلم الى الضروري و النظري قال الصوفية الفكر محدّد الملائكة سوى اسرافيل و جبرئيل و عزرائيل و ميكائيل عليهم السلام من محمد صلى الله عليه وآله وسلم * اعلم ان الدقيقة الفكرية احد مفاتيح الغيب الذي لا يعلم حقيقتها الا الله فان مفاتيح الغيب نوعان نوع حقي و نوع خلقي فالنوع الحقي هو حقيقة الاسماء و الصفات و النوع الخلقي هو معرفة تراكيب الجوهر الفرد من الذات اعني ذات الانسان المقابل بوجوهه وجود الرحمٰن و الفكر احد تلك الوجوه بلا ريب فهو مفتاح من مفاتيح الغيب لكنه أبيّن ذلك النور الوضاح الذي يستدل به الى اخذ هذا المفتاح فتفكر في خلق السموات و الارض لا فيهما فاذا اخذ الانسان في الترقي الى صور الفكر و بلغ حد سماء هذا الامر انزل الصور الروحانية الى عالم الاحساس واستخرج الامور الكتمانية على غير قياس و عرج الى السموات وخاطب املاكها على اختلاف اللغات وهذا العروج نوعان فنوع على صراط الرحمٰن من عرج على هذا الصراط المستقيم الى ان بلغ من الفكر نقطة مركزه العظيم وجال في سطح خطه القويم ظفر بالتجلي المصون بالدر المكنون في الكتاب المكنون الذي لا يمسه الا المطهرون و ذلك اسم ادغم بين الكاف و النون مسماه انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وسلم المعراج الى هذه الدقيقة هي من الشريعة والحقيقة و اما النوع

الآخر. فهو السحر الهمر المودع في الخيال و التصوير المستور في الحق بحجب الباطل و التزوير هو معراج الخسران و صراط الشيطان الى مستوي الخذلان كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا فينقلب النور نارا و القرار بوارا فان اخذ الله يده و اخرجه بلطفه بما ايده جاز منه الى المعراج الثاني فوجد الله تعالى عنده نعلم ماوى الحق و مآبه و تميز في مقعد الصدق عن الطريق الباطل و من يذهب ذهابه و احكم الامر الالهي فوفاه حسابه و ان اهمل انهلك في ذلك النار و ترك على ذلك الفرار و طفح ناره على ثياب طبائعه فاكلها ثم طلع دخانه الى مشام روحه الاعلى نقذلها فلا يهتدي بعدها الى الصواب و لا يفهم معنى ام الكتاب بل كلما يلقيه اليه من معاني الجمال او من تنوعات الكمال يذهب به الى ضيع الضلال فيخرج به على صورة ما عنده من المحال فلا يمكن ان يرجع الى الحق • اعلم ان الله خلق الفكر المحمدي من نور اسمه الهادي الرشيد و تجلى عليه باسميه المبدي و المعيد ثم نظر اليه بعين الباعث الشهيد فلما حوى الفكر اسرار هذه الاسماء الحسنى و ظهر بين العالم بلباس هذه الصفات العليا خلق الله من فكر محمد صلى الله عليه و آله و سلم ارواح ملائكة السموات و الارض كلهم لحفظ الاسافل و العوالي فلا تزال العوالم محفوظة مادامت بهذه الملائكة ملحوظة فاذا وصل الاجل المعلوم قبض الله ارواح هذه الملائكة و نقلهم الى عالم الغيب بذلك القبض فالحق الامر بعضه ببعض و سقطت السموات بما فيها على الارض و انتقل الامر الى الآخرة كما ينتقل الى المعاني امر الالفاظ الظاهرة فافهم كذا في الانسان الكامل • و در كشف اللغات و لطائف اللغات گويد فكر در اصطلاح سالكان رفتن سالك است بسير كشفي از كثرات و تعينات كه بحقيقت باطل اند يعني عدم اند بسوي حق يعني بجانب وحدت وجود مطلق كه حق حقيقي است و اين رفتن عبارت از وصول سالك است بمقام فنا في الله و محو و متلاشي كشتن ذات كائنات در اشعهٔ نور وحدت ذات انتهى كالقطرة في اليم •

الفور بالفتح و سكون الواو لغة الغليان ثم استعير للسرعة ثم سمي به الساعة التي لا لبث فيها كما في المغرب و قال ابن الاثير فور كل شيئ اوله و شريعة تعجيل الفعل في اول اوقات امكانه كذا في جامع الرموز في كتاب الحج •

فصل السين المهملة

الفراسة بالكسر لغة دانائي بنشان و نظر و تفرس دانستن بعلامت كذا في الصراح • و عند اهل السلوك اطلاع مكاشفة اليقين و معاينة السر. و قيل الفراسة اطلاع الله على القلب و يطلع القلب الغيوب بنور اطلاع الله و ذلك نور قلب المؤمن الذي قال في حقه النبي عليه الصلوة و السلام المؤمن ينظر بنور الله كذا في خلاصة السلوك • و في بحر الجواهر الفراسة بالكسر لغة اسم من التفرس يعني زيركي و آن ناگاه رسيدن فهم است بامر غير محسوس • و قيل الفراسة هي الاستدلال بالامور الظاهرة على الامور الخفية في الحديث اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله انتهى فعلم الفراسة المعدود في فروع الطبيعي علم بقوانين يعرف بها الامور الخفية بالنظر في الامور الظاهرة و موضوعه العلامات و الامور الظاهرة

في بدن الانسان على ما لا يخفى *

فارس العرب نزد بلغا آنست که الفاظ عربي را برسم مترسلان بی خلط پارسي ترکیب کرده تتمهٔ هر مقدمه کلامي بترکیب عربي تمام گرداند و این صنعت از مخترعات حضرت امیر خسرو دهلوي است و در اعجاز خسروي مي فرماید که بسیار کوشیده آمده است که نهایت مقدمات بی ترتیب تمام شود ممکن نشد مثالش این رقعه بحضرت عالیهٔ کبیر کریم عادل مجاهد مقسط غازی عز الدولة و الدین عضد الاسلام و المسلمین زاد الله نصفته مخلص قدیم حمید قریشي مبلغ خدمات وافرة و ادعیهٔ متواترة بالغا ما بلغ وتمني تقبیل رکاب دولت کان فوق البیان و الرقم و بفضل باری عمت نعماؤه امور مقارن انتظام و احوال احباء بخیر متصل و اعزة بضمان سلامت *

فصل الشين المعجمة * الفراش بالكسر و الراء المهملة فی اللغة جامهٔ خواب و زوجه را هم گویند بکنایت و بمعنی زوجیت هم آمده چنانکه گویند فراش الحرة یثبت بالنکاح کذا في کنز اللغات * و عرفه الفقهاء بكون المرأة متعينة لثبوت نسب ماتاتي به من الولد وهو قوي و ضعيف فالفراش القوي هو فراش المنكوحة و الضعيف هو فراش ام الولد بسبب ان وادها و ان ثبت نسبه من المولى بلا دعوته لكنه ينتفي نسبه بمجرد نفي المولى بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفي نسب وادها من الزوج الا باللعان فالامة ليست بفراش لمولاها لعدم صدق حد الفراش عليها فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة المولى فظهر ان ليس الفراش ثلثة حيث قالوا الفراش ثلثة قوي و هي المنكوحة فلا ينتفي ولدها الا باللعان و متوسط وهو فراش ام الولد فيثبت نسب ولدها من غير دعوة و ينتفي بمجرد النفي و ضعيف لا يثبت نسب الولد منه الا بدعــــوة و هو فراش الامة التي لم تثبت امها امومية الولد انتهى ما قالوا و عرف الفراش ايضا بكون المرأة مقصودا من وطيها الولد ظاهرا كما في ام الولد فانه اذا اعترف به ظهر قصده الى ذلك او وضعا شرعيا كالمنكوحة و ان لم يقصــد الولد يثبت نسب ما تأتي به و التعــــريفان متقاربان هكذا يستفــــاد من فتح القدير ممـــا ذكره في باب الاستيلاد في مسئلة لا يثبت نسب ولد الامة الا ان يعترف به المولى فان جاءت بعد ذلك بولد يثبت نسبه بغير اقرار و مما ذكره في فصل المحرمات من كتاب النكاح في مسئلة ان زوج ام ولده وهي حامل منه فالنكاح باطل *

فصل الضاد المعجمة * الفرض بالفتح و سكون الراء المهملة فی اللغة التقدير و القطع و في بعض كتب المنطق انه قد يستعمل الفرض بمعنى التجويز اي الحكم بالجواز و بهذا المعنى وقع الفرض في تعريف الكلي و في قولهم الجسم جوهر يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه انتهى و بمعنى ملاحظة العقل و تصوره و التقدير المعتبر في تعريف المتصلة بهذا المعنى و كذا في قولهم الفرض هٰهنا بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير و هذا المعنى اعم مطلقــا من المعنى الســابق و هو التجويز العقلي اذ للعقل ان يفرض

المستحيلات و الممتنعات اي يلاحظها و يتصورها هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عبد الحكيم في تعريف الجزء الذي لا يتجزى في حاشية الخيالي قال الحكماء الفرض على نوعين احدهما ما يسمى فرضا انتزاعيا و هو اخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة الى الفعل و لا يكون الواقع مخالف المفروض كما في قولنا الكرة اذا تحركت على مركزها فلابد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا و ان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط و دوائر صغار متوازية لها اي لتلك الدائرة العظيمة و ثانيهما ما يسمى فرضا اختراعيا و هو التعمل واختراع ما ليس بموجود في الشيء بالقوة اصلا و يكون الواقع مخالف المفروض كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة في اقسام الحكمة فالفرض ههنا بمعنى تصور العقل الا ان التصور في الانتزاعي مطابق للواقع وفي الاختراعي مخالف له فالاشتراك بين النوعين معنوي و بهذا المعنى وقع الفرض في قول المحاسبين المفروض الاول و المفروض الثاني المذكورين في عمل الخطائين و اما الفقهاء فالشافعي يقول هو و الواجب مترادفان شاملان للقطعي و الظني و معناهما ما يذم تاركه و يلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني و المراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله • و الحنفية يفرقون بينهما بالقطع في الفرض و عدمه في الواجب نعم قد يستعمل الفرض عندهم بمعنى الواجب كما ان الواجب قد يستعمل بمعنى الفرض كقولهم الوتر فرض و الحج واجب • و في كشف البزدوي اختلفت العبارات في حده فقيل الفرض ما يعاقب المكلف على تركه و يثاب على فعله و يرد عليه الصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا و لا يعاقب على تركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا يعاقب عليه و صوم رمضان في السفر فانه يقع فرضا و لا يعاقب على تركه و ايضا تارك الفرض قد يعفى عنه و لا يعاقب • وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه • وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه ويرد عليهما ترك الصلوة في اول الوقت و ترك صوم السفر ويرد على الاول منهما ما يشك في فرضيته و لا يكون فرضا في نفسه فانه لا يخاف العقاب على تركه و يرد على التعريفات الثلثة انها تشتمل القطعي و الظني فلابد من زيادة قيد يخرج الظني او من ارتكاب اطلاق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني و الصحيح ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر فقوله ما ثبت بدليل قطعي يشتمل المندوب و المباح الثابتين بدليل قطعي و احترز عنهما بقوله و استحق الذم على تركه و احترز بقوله مطلقا عن ترك الصلوة في اول الوقت و ترك الصوم حالة العذر لان ذلك ليس بترك مطلقا و بقوله من غير عذر من المسافر و المريض اذا تركا الصوم و ماتا قبل الاقامة و الصحة لان تركهما بعذر و اذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب انتهى • اعلم انهم قالوا جاحد الفرض كافر دون جاحد الواجب و تارك العمل بالفرض مأولا فاسق دون الواجب و به يقول الشافعي رحمه الله تعالى ايضا فلا نزاع له مع الحنفية في تفاوت مفهوميهما بحسب اللغة ولا في تفاوت ماثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب و ما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول

كافر دون الثاني و تارك العمل بالاول مأولا فاسق دون الثاني كما عرفت و انما يزعم انهما لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد و هو ما يمدح فاعله و يذم تاركه شرعا ثبت بدليل قطعي او ظني و لا مشاحة فى الاصطلاح فالنزاع لفظي عائد الى التسمية فالشافعي رحمه الله تعالى يجعل اللفظين اسما لمعنى واحد يتفاوت افراده و الحنفية يخصون كلا منهما بقسم ذلك المعنى و يجعلونه اسما له وما توهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا غلط ظاهر هكذا ذكر المحقق التفتازاني فى التلويح و حاشية العضدي • و هذا هو الفرض القطعي و الاعتقادي قال فى الدرر في اول كتاب الطهارة الفرض حكم لزم بدليل قطعي و قد يقال لما يفوت الجواز بفوته كالوتر يفوت بفوته جواز صلوة الفجر المتذكر له و الاول يسمى فرضا اعتقاديا و الثاني يسمى فرضا عمليا انتهى و فى البرجندي الفرض شرعا هو الذي يلزم اعتقاد حقيته و العمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي • و قد يطلق الفرض على ما يفوت الجواز بفواته و هو شامل ايضا لما لم يثبت بدليل قطعي و يفوت الجواز بفواته كغسل الفم و الانف في الغسل و يسمى ذلك فرضا ظنيا فالاول اخص منه انتهى و في جامع الرموز الفرض شرعا ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركه مطلقا بلا عذر الا ان القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال اصلا كحكم ثبت بمحكم الكتاب و متواتر السنة و يسمى بالفرض القطعي و يقال له الواجب و على ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت بالظاهر و النص و الخبر المشهور و يسمى بالظني و هو ضربان ما هو لازم في زعم المجتهد كمقدار المسح و يسمى بالفرض الظني و ما هو دون الفرض و فوق السنة كالفاتحة فى القرأة و يسمى بالواجب • و قيل الفرض حكم ثبت بدليل لا شبهة فيه و فيه انه لا يشتمل بعضا من الظني و يدخل فيه بعض من المندوب و المباح على راى الا ترى الى قوله تعالى و افعلو الخير و كلوا و اشربوا انتهى كلامه فقد اطلق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني كما هو راى الشافعي فان الحنفية و ان خصوا الواجب بالظني لكنهم قد يطلقونه على الواجب بالمعنى الاعم ايضا قال فى التلويح و قد يطلق الواجب عند الحنفية على المعنى الاعم ايضا و هو يقع على ما هو فرض علما و عملا كصلوة الفجر و على ظني هو في قوة الفرض فى العمل كالوتر عند ابي حنفية رحمه الله تعالى حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء و على ظني هو دون الفرض فى العمل و فوق السنة كتعين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن تجب سجدة السهو انتهى و قال الچلبي في حاشيته الواجب بمعنى اللازم بدليل ظني يسمى فرضا مجتهدا فيه و فرضا عمليا ايضا و وجه التسمية بهما ظاهر اعلم انه يقال هذا فرض عين و ذلك فرض كفاية و يجيئ بيانه في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو •

الفرائض هي جمع فريضة و يطلق ايضا على علم من العلوم المدونة الشرعية و قد سبق فى المقدمة •

اصحاب الفرائض و اصحاب الفروض عند اهل الفرائض هم الورثة الذين لهم سهام مقدرة فى

الكتاب او السنة او الاجماع كذا في الشريفي و غيره ٭

الافتراض هو عند المنطقيين طريق من طرق بيان عكوس القضايا و هو فرض ذات الموضوع شيئا معينا و حمل وصفي الموضوع و المحمول عليه ليحصل مفهوم العكس و انما اعتبروا الفرض ليشتمل القضية الخارجية و الحقيقية فالفرض ههنا بالمعنى الاعم الجامع للتحقق و حمل وصف الموضوع يكون بالايجاب و حمل وصف المحمول كما هو في الاصل ايجابا او سلبا ليحصل العكس اي بان يترتب من تينك المقدمتين قياس ينتج عكس المطلوب او يحتاج الى ضم مقدمة اخرى صادقة معها كما في بيان عكس الدوام في الخاصتين و الافتراض لا يجري الا في الموجبات و السوالب المركبة لوجود الموضوع فيهما كذا في شرح الشمسية و حاشيته لمولانا عبد الحكيم ٭

الفيض بالفتح في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله يقال فاض الماء فيضا و فيضوضة اذا كثر حتى سال عن جانب الوادي فالفياض ماء زاد على موضعه فسال عن جوانبه ثم نقل الفياض الى الوهاب بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه هبة الوهاب بكثرة الماء في كونهما سببا للتجاوز الى الغير او نقل اولا الى المواهب بتلك الطريقة ايضا اي بتشبيه كثرة المواهب بكثرة الماء بجامع الكثرة النافعة في الطرفين ثم نقل منه الى الوهاب بطريق المجاز المرسل بان ينقل الفيض المستعمل في كثرة المواهب منها الى الهبة بعلاقة المتعلقية ثم يشتق منه الفياض فالنقل على الاول بغير واسطة و على الثاني بواسطة و الفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض و لا لغرض وذلك الفاعل لا يكون الا دائم الوجود لان دوام صدور الفعل تابع لدوام الوجود فلو وهب انسان شيئا لا لغرض و عوض لا تسمى تلك الهبة فيضا اصطلاحا و لا يسمى ذلك الانسان فياضا و يطلق ايضا على دوام ذلك الفعل و اتصاله و الفياض في قولهم المبدأ الفياض على المعنى الاول بمعنى النسبة اي ذو الفيض و على المعنى الثاني على قياس ما مر من جعله بمعنى الوهاب مجازا و هٰهنا بحث طويل الذيل يطلب من حواشي شرح المطالع في الخطبة و قال الصوفية الفيض عبارة عما يفيده التجلي الالهي فان ذلك التجلي هيولاني الوصف وانما يتعين و يتقيد بحسب المتجلي فان كان المتجلى له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة اليه تجليا وجوديا فيفيد الوجود و ان كان المتجلى له موجودا خارجيا كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة اليه بالصفات و يفيد صفة غير الوجود كصفة الحيٰوة و نحوها و الفيض الاقدس عندهم عبارة عن التجلي الحبي الذاتي الموجب لوجود الاشياء و استعداداتها في الحضرة العلمية و الفيض المقدس عندهم عبارة عن التجلي الوجودي الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج كذا في شرح الفصوص للمولوي الجامي في الفص الاول و در كشف اللغات گويد فيض اقدس آنرا گويند كه منزه باشد از شوائب كثرت اسمائى و نقائص حقائق امكانى پس بدانكه فيض اقدس عبارت از تجلي حب ذاتي كه موجب است مر وجود اشيا را و استعدادات آنرا در حضرت

علمي پس در حضرت علمي وقيل فيض اقدس فيض حق تعالى كه واسطهٔ روح اعظم بود و بدين فيض شئونات ذاتيه و اعيان ثابته گشتند و فيض مقدس عبارتست از تجليات اسمائي كه موجب است مر ظهور چيزيرا كه تقاضا كرده است استعدادات آنرا در خارج وجود وقيل فيض مقدس فيض حق تعالى كه واسطهٔ روح اعظم بود و بدين فيض وجود جميع ارواح و نفوس پيدا شد انتهى كلامه •

المستفيض هو عند بعض الفقهاء مرادف للمشهور و البعض فرق بينهما و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة •

المفاوضة هي مصدر من المفاعلة بمعنى المساواة شريعة ويقال لها شركة مفاوضة بالتوصيف و شركة المفاوضة بالاضافة هي شركة متساويين مالا و حرية و دينا اي عقد شريكين متساويين او اكثر لانها من اقسام شركة العقد و المتبادر ان يكونا بالغين فلا تنعقد بين صبيين ماذونين او صبي ماذون و بالغ و المال يعم النقدين و غيـــرهما مما يصلح راس مال الشركة فلا باس بالتفاضل في العروض و العقار و الديون و المراد التساوي قدرا اذا كان من جنس واحد و اما اذا كان من جنسين او من جنس و نوع كالكسور مع الصحاح فيشترط التساوي في القيمة و المراد بالحرية الكاملة فلا تصح بين حر و عبد و بيـــن حر و مكاتب و بين مكاتبين و قولنا دينا اي بان يكونا مسلمين او ذميين فتصح بين المسلمين و الذميين و الكتابي و المجوسي لا بين مسلم و كتابي هكذا ذكر في جامع الرموز و البرجندي و شرح ابى المكارم و يقابل المفاوضة العنان •

المفوضة هي مشتقة من التفويض و هو التسليم استعمل في عرف الشرع في المـــرأة التي نكحت نفسها بلا مهر او على ان لا مهر لها او اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجهـــا فهو بالكسر وقد يروى بفتح الواو على ان الولي فوضها اي زوجها بلا مهر او على ان لا مهر لها و كذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر او على ان لا مهر لها هكذا يستفاد من التلويح في بيان حكم الخاص و قد يطلق المفوضة بالكسر على فرقة من غلاة الشيعة قالوا خلق الله محمدا و فوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها و قيل فوض ذلك الى علي كذا في شرح المواقف •

فصل العين • الفرع بالفتح و سكون الراء لغة الغصن و شرعا هو المقيس و المقيس عليه هو الاصل و يجيئ في فصل السين المهملة من باب القاف •

التفريع هو عند البلغاء ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته لمتعلق له آخر على وجه يشعر بالتفريع و التعقيب كقوله • شعر • احلامكم لسقام الجهل شافية • كما دمائكم تشفي من الكلب • فرع على وصفهم بشفاء احلامهم بسقام الجهل لشفاء دمائهم من داء الكلب كذا في المطول و له معنى آخر ايضا يجيئ في لفظ القاعدة في فصل الدال من باب القاف •

فصل الغين • الاستفراغ بالراء المهملة عند الاطباء هو انتقاص المواد من البدن و الاستفراغ

المستحيلات و الممتنعات اي يلاحظهـا و يتصورها هكذا يستفـاد مما ذكره المولوي عبد الحكيم في تعريف الجزء الذي لا يتجزى في حاشية الخيـالي قال الحكمـاء الفرض على نوعين احدهمـا ما يسمى فرضا انتزاعيا و هو اخراج ما هو موجود في الشيئ بالقوة الى الفعل و لا يكون الواقع مخالف المفروض كما في قولنا الكرة اذا تحركت على مركزها فلابد ان يفـرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا و ان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط و دوائر صغار متوازية لها اي الفلك الدائرة العظيمة و ثانيهمـا ما يسمى فرضا اختراعيا وهو التعمل واختراع ما ليس بموجود في الشيئ بالقوة اصلا و يكون الواقع مخالف المفروض كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة في اقسام الحكمة فالفرض ههنا بمعنى تصور العقل الا ان التصور في الانتزاعي مطابق للواقع و في الاختراعي مخالف له فالاشتراك بين النوعين معنوي و بهذا المعنى وقع الفرض في قول المحاسبين المفروض الاول و المفروض الثاني المذكورين في عمل الخطائين و اما الفقهاء فالشافعي يقول هو و الواجب مترادفان شاملان للقطعي و الظني و معناهما ما يذم تاركه و يلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني و المراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله * و الحنفية يفرقون بينهما بالقطع في الفرض و عدمه في الواجب نعم قد يستعمل الفرض عندهم بمعنى الواجب كما ان الواجب قد يستعمل بمعنى الفرض كقولهم الوتر فرض و الحج واجب * و في كشف البزدوي اختلفت العبارات في حده فقيل الفرض ما يعاقب المكلف على تركه و يثاب على فعله و يرد عليه الصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا و لا يعاقب على تركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا يعاقب عليه و صوم رمضان في السفر فانه يقع فرضا و لا يعاقب على تركه و ايضا تارك الفرض قد يعفى عنه و لا يعاقب * وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه * وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه ويرد عليهما ترك الصلوة في اول الوقت و ترك صوم السفر و يرد على الاول منهما ما يشك في فرضيته و لا يكون فرضا في نفسه فانه لا يخاف العقاب على تركه و يرد على التعريفات الثلثة انها تشتمل القطعي و الظني فلابد من زيادة قيد يخرج الظني او من ارتكاب اطلاق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني و الصحيح ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر فقوله ما ثبت بدليل قطعي يشتمل المندوب و المباح الثابتين بدليل قطعي و احترز عنهما بقوله و استحق الذم على تركه و احترز بقوله مطلقا عن ترك الصلوة في اول الوقت و ترك الصوم حالة العذر لان ذلك ليس بترك مطلقا و بقوله من غير عذر عن المسافر و المريض اذا تركا الصوم و ماتا قبل الاقامة و الصحة لان تركهما بعذر و اذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب انتهى * اعلم انهم قالوا جاحد الفرض كافر دون جاحد الواجب و تارك العمل بالفرض مأولا فاسق دون الواجب و به يقول الشافعي رحمه الله تعالى ايضا فلا نزاع له مع الحنفية في تفاوت مفهوميهما بحسب اللغة ولا في تفاوت ماثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب و ما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول

كافر دون الثاني و تارك العمل بالاول مأولا فاسق دون الثاني كما عرفت و انما يزعم انهما لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد و هو ما يمدح فاعله و يذم تاركه شرعا ثبت بدليل قطعي او ظني و لا مشاحة في الاصطلاح فالنزاع لفظي عائد الى التسمية فالشافعي رحمه الله تعالى يجعل اللفظين اسما لمعنى واحد يتفاوت افراده و الحنفية يخصون كلا منهما بقسم ذلك المعنى و يجعلونه اسما له وما توهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا غلط ظاهر هكذا ذكر المحقق التفتازاني في التلويح و حاشية العضدي • و هذا هو الفرض القطعي و الاعتقادي قال في الدرر في اول كتاب الطهارة الفرض حكم لزم بدليل قطعي و قد يقال لما يفوت الجواز بفوته كالوتر يفوت بفوته جواز صلوة الفجر للمتذكر له و الاول يسمى فرضا اعتقاديا و الثاني يسمى فرضا عمليا انتهى و في البرجندي الفرض شرعا هو الذي يلزم اعتقاد حقيتـــه و العمل بموجبـــه لثبوته بدليل قطعي • و قد يطلق الفرض على ما يفوت الجواز بفواته و هو شامل ايضا لما لم يثبت بدليل قطعي و يفوت الجواز بفواته كغسل الفم و الانف في الغسل و يسمى ذلك فرضا ظنيا فالاول اخص منه انتهى و في جامع الرموز الفرض شرعا ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركه مطلقا بلا عذر الا ان القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال اصلا كحكم ثبت بمحكم الكتاب و متواتر السنة و يسمى بالفرض القطعي و يقال له الواجب و على ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت بالظاهر و النص و الخبر المشهور و يسمى بالظني و هو ضربان ما هو لازم في زعم المجتهد كمقدار المسح و يسمى بالفرض الظني و ما هو دون الفرض و فوق السنة كالفاتحة في القرأة و يسمى بالواجب • وقيل الفرض حكم ثبت بدليل لا شبهة فيه و فيه انه لا يشتمل بعضا من الظني و يدخل فيه بعض من المندوب و المباح على راى الا ترى الى قوله تعالى و افعلوا الخير و كلوا و اشربوا انتهى كلامه فقد اطلق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني كما هو راى الشافعي فان الحنفية و ان خصوا الواجب بالظني لكنهم قد يطلقونه على الواجب بالمعنى الاعم ايضا قال في التلويح و قد يطلق الواجب عند الحنفية على المعنى الاعم ايضا و هو يقع على ما هو فرض علما و عملا كصلوة الفجر و على ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء و على ظني هو دون الفرض في العمل و فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن تجب سجدة السهو انتهى و قال الچلپي في حاشيته الواجب بمعنى اللازم بدليل ظني يسمى فرضا مجتهدا فيه و فرضا عمليا ايضا و وجه التسمية بهما ظاهر اعلم انه يقال هذا فرض عين و ذلك فرض كفاية و يجيئ بيانه في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو •

الفرائض هي جمع فريضة و يطلق ايضا على علم من العلوم المدونة الشرعية و قد سبق في المقدمة •

اصحاب الفرائض و اصحاب الفروض عند اهل الفرائض هم الورثة الذين لهم سهام مقدرة في

الكتاب او السنة او الجماع كذا في الشريفي و غيره *

الافتراض هو عند المنطقيين طريق من طرق بيان عكوس القضايا و هو فرض ذات الموضوع شيئا معينا و حمل وصفي الموضوع و المحمول عليه ليحصل مفهوم العكس و انما اعتبروا الفرض ليشتمل القضية الخارجية و الحقيقية فالفرض ههنا بالمعنى الاعم الجامع للتحقق و حمل وصف الموضوع يكون بالايجاب و حمل وصف المحمول كما هو في الاصل ايجابا او سلبا ليحصل العكس اي بان يترتب من تينك المقدمتين قياس ينتج عكس المطلوب او يحتاج الى ضم مقدمة اخرى صادقة معها كما في بيان عكس الدوام في الخاصتين و الافتراض لا يجري الا في الموجبات و السوالب المركبة لوجود الموضوع فيهما كذا في شرح الشمسية و حاشيته لموٰنا عبد الحكيم *

الفيض بالفتح في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله يقال فاض الماء فيضا و فيضوضة اذا كثر حتى سال عن جانب الوادي فالفياض ماء زاد على موضعه فسال عن جوانبه ثم نقل الفياض الى الوهاب بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه هبة الوهاب بكثرة الماء في كونهما سببا للتجاوز الى الغير او نقل اولا الى المواهب بتلك الطريقة ايضا اي بتشبيه كثرة المواهب بكثرة الماء بجامع الكثرة النافعة في الطرفين ثم نقل منه الى الوهاب بطريق المجاز المرسل بان ينقل الفيض المستعمل في كثرة المواهب منها الى الهبة بعلاقة المتعلقية ثم يشتق منه الفياض فالنقل على الاول بغير واسطة و على الثاني بواسطة و الفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض و لا لغرض وذلك الفاعل لا يكون الا دائم الوجود لان دوام صدور الفعل تابع لدوام الوجود فلو وهب انسان شيئا لا لغرض و عوض لا تسمى تلك الهبة فيضا اصطلاحا و لا يسمى ذلك الانسان فياضا و يطلق ايضا على دوام ذلك الفعل و اتصاله و الفياض في قولهم المبدأ الفياض على المعنى الاول بمعنى النسبة اي ذو الفيض و على المعنى الثاني على قياس ما مر من جعله بمعنى الوهاب مجازا و ههنا بحث طويل الذيل يطلب من حواشي شرح المطالع في الخطبة و عند الصوفية الفيض عبارة عما يفيده التجلي الالهي فان ذلك التجلي هيولاني الوصف و انما يتعين و يتقيد بحسب المتجلي فان كان المتجلى له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة اليه تجليا وجوديا فيفيد الوجود و ان كان المتجلى له موجودا خارجيا كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة اليه بالصفات و يفيد صفة غير الوجود كصفة الحيوة و نحوها و الفيض الاقدس عندهم عبارة عن التجلي الحبي الذاتي الموجب لوجود الاشياء و استعداداتها في الحضرة العلمية و الفيض المقدس عندهم عبارة عن التجلي الوجودي الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج كذا في شرح الفصوص للمولوي الجامي في الفص الاول و در كشف اللغات گويد فيض اقدس آنرا گويند كه منزه باشد از شوائب كثرت اسمائى و نقائص حقائق امكانى پس بدانكه فيض اقدس عبارت از تجلي حب ذاتي كه موجب است مر وجود اشيا را و استعدادات آنرا در حضرت

علمي پس در حضرت عيني وقيل فيض اقدس فيض حق تعالى كه واسطهٔ روح اعظم بود و بدين فيض شئونات ذاتيه و اعيان ثابته گشتند و فيض مقدس عبارتست از تجليات اسمائى كه موجب است مر ظهور چيزيرا كه تقاضا كرده است استعدادات آنرا در خارج وجود وقيل فيض مقدس فيض حق تعالى كه واسطهٔ روح اعظم بود و بدين فيض وجود جميع ارواح و نفوس پيدا شد انتهى كلامه •

المستفيض هو عند بعض الفقهاء مرادف للمشهور و البعض فرق بينهما و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة •

المفاوضة هى مصدر من المفاعلة بمعنى المساواة شريعة ويقال لها شركة مفاوضة بالتوصيف و شركة المفاوضة بالاضافة هى شركة متساويين مالا و حرية و دينا اي عقد شريكين متساويين او اكثر لانها من اقسام شركة العقد و المتبادر ان يكونا بالغين فلا تنعقد بين صبيين ما ذونين او صبي ماذون و بالغ و المال يعم النقدين و غيـــرهما مما يصلح راس مال الشركة فلا باس بالتفاضل في العروض و العقار و الديون و المراد التساوي قدرا اذا كان من جنس واحد و اما اذا كان من جنسين او من جنس و نوع كالمكسور مع الصحاح فيشترط التساوي في القيمة و المراد بالحرية الكاملة فلا تصح بين حر و عبد و بيـن حر و مكاتب و بين مكاتبين و قولنا دينا اي بان يكونا مسلمين او ذميين فتصح بين المسلمين و الذميين و الكتابي و المجوسي لا بين مسلم و كتابي هكذا ذكر في جامع الرموز و البرجندي و شرح ابى المكارم و يقابل المفاوضة العنان •

المفوضة هي مشتقة من التفويض و هو التسليم استعمل في عرف الشرع في المـــرأة التي نكحت نفسها بلا مهر او على ان لا مهر لها او اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجهـــا فهو بالكسر وقد يروى بفتح الواو على ان الولي فوضها اي زوجها بلا مهر او على ان لا مهر لها و كذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر او على ان لا مهر لها هكذا يستفاد من التلويح في بيان حكم الخاص وقد يطلق المفوضة بالكسر على فرقة من غلاة الشيعة قالوا خلق الله محمدا و فوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها و قيل فوض ذلك الى علي كذا في شرح المواقف •

فصل العين • الفرع بالفتح و سكون الراء لغة الغصن وشرعا هو المقيس و المقيس عليه هو الاصل و يجيئ في فصل السين المهملة من باب القاف •

التفريع هو عند البلغاء ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته لمتعلق له آخر على وجه يشعر بالتفريع و التعقيب كقوله • شعر • احلامكم لسقام الجهل شافية • كما دمائكم تشفي من الكلب • فرع على وصفهم بشفاء احلامهم بسقام الجهل لشفاء دمائهم من داء الكلب كذا في المطول و له معنى آخر ايضا يجيئ في لفظ القاعدة في فصل الدال من باب القاف •

فصل الغين • الاستفراغ بالراء المهملة عند الاطباء هو انتقاص المواد من البدن و الاستفراغ

* **التفويق** هو ماخوذ من قولهم برد مفوق للذي على لون وفيه خطوط بيض على الطول وهو عند اهل البديع ان يؤتى في الكلام بمعان متلائمة وجمل مستوية المقادير او متقاربة المقادير فمن المستوية المقادير قول من يصف سحابا • شعر •

تسربل وشيا من خزوز تطرزت • مطارفها طرزا من البرق كالتبر

فوشي بلا رقم و نقش بــلا يد • و دمع بلا عين وضحك بلا ثغر

تسربل اى لبس السربال و الوشي ثوب منقوش و الخزوز جمع خز وتطرزت اي اتخذت الطراز و المطارف جمع مطرف وهو رداء من خز مربع له اعلام و الطرز جمع طراز وهو علم الثوب و من المتقاربة المقادير قول الشاعر

• شعر • احل و امرر و ضر و انفع و لن و اخشن ورش و ابر وانتدب للمعاني

اي كن حلوا للاولياء مرا على الاعداء ضارا للمخالف نافعــا للموافق لينا لمن يلاين خشنا لمن يخاشن ورش اي اصلــح حال من يختــل حاله و ابر اي افسد حال المفســدين و انتــدب اي اجب للمعاني و اجمعهـــا و هذا ليس صنعة على حدة فان البيت الاول داخل في مراعاة النظيــر لكونه جمعا بين الامور المتناسبة و الثاني داخل في الطباق لكونه جمعا بين الامور المتقابلة كذا في المطـــول لكن صاحب الاتقان اعتبره صنعـــة على حدة وقال التفـــويق هو اتيان المتكلم بمعـــان شتى من المـــدح و الوصف و غير ذلك من الفنون كل فن في جملة منفصلة عن اختها مع تساوى الجمل في الزنة و تكون في الجمل الطويلة و المتوسطة و القصيـــرة فمن الطويلة قوله تعالى الذي خلقني فهـــو يهدين و الذي هو يطعمني و يسقين و اذا مرضت فهو يشفين و من المتوسطة قوله تعالى يولج الليل في النهار و يولج النهار في الليل و يخرج الحي من الميت و يخرج الميت من الحي قال ابن ابى الاصبع و لم يات المركب من القصيرة في القرآن •

فصل الكاف * **الفذلكة** هي في كلام العلماء يراد بها اجمـــال ما فصل اولا كذ ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي و يقال ايضا ان الفذلكة بمعنى مجمل الكلام و خلاصته كما يفهم من كلام المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي وقد يراد بها النتيجة لما سبق من الكلام و التفريع عليه كقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال مولانا جدي رحمه الله تعالى في حاشية البيضاوي على قوله و هو فذلكة التقرير الخ يعني ان فذلكة الحساب كما تتفرع على التفصيل السابق كذلك حكم الاعتداء متفرع على قوله تعالى و الحرمات قصاص نتيجة له و ليس معناه انه اجمال لما تقدم اذ لا تفصيـــل فيما تقدم انتهى و فذلكة الحساب هي مجمل تفاصيله بان يقال بعدها فذلك كذا و من فذلكة الحساب قوله تعالى تلك عشرة كاملة بعد قوله فصيام ثلثة ايام في الحج و سبعة اذا رجعتم نص عليه في البيضاوي و حاشيته لمولانا عصام الدين فالفذلكة ماخوذة من قولهم فذلك كذا كالبسملة و الحمدلة و الله اعلم •

الفلک بفتح الفاء و اللام واحد و جمعه الافلاك المسماة بالآباء ايضا عند الحكماء كما تسمى العناصر بالامهات عندهم كما وقع في العلمي في فصل المعادن و هو عند اهل الهيئة عبارة عن كرة متحركة بالذات على الاستدارة دائما ٭ و قد يطلق الفلک على منطقة تلک الكرة مجازا و قد يطلق على ما هو في حكم المنطقة كالفلک الحامل لمركز الحامل فبقولهم بالذات خرجت حركة كرة النار الحاصلة بتبعية فلک القمر فانها حركة عرضية لا ذاتية و انت تعلم ان حركة كرة النار ليست مما اجمع عليه و اذا احترز عنها ينبغي ان يحترز بقيد آخر عن كرة الارض المتحركة على الاستدراج على ما ذهب اليه بعضهم من ان الحركة اليومية انما هي مستندة الى الارض و ايضا ينبغي ان يخرج الكواكب المتحركة في مكانها حركة وضعية على ما ذهب اليه بعض الحكماء من انه لا ساكن في الفلكيات ويرد على هذا التعريف الممثلات عند من يقول انها متحركة بتبعية الفلک الثامن و ممثل الشمس عند بطليموس فانها ليست متحركة الا بتبعية الفلک الاعظم و يشكل ايضا بالمتممات فانها لا تسمى افلاكا عند الاكثرين و اعتذر البعض بانها ليست بكرات حقيقة لان الكرات الحقيقية ما تكون متشابهة الثخن و بعضهم بانها ليست متحركة بالذات بل المتحرك بالذات مجموع الممثل ويرد على الاول التداوير فانها ليست متشابهة الثخن مع انها تسمى افلاكا و على الثاني انه لم ينقل عن احد ان حركة جزء الجسم حركة عرضيـــة مع ان حركة الكل ذاتية و الحق ان يقال ان الفلک كرة مستقلة لا تقـــبل الخرق و الانارة فيخرج المتممـــات لانها ليست كرات مستقلة بخلاف التداوير و قولهم دائما احتراز عن الكرة الصناعية المتحركة على الاستدارة بالقسر فانها لا يمكن ان تكون دائمة الا ان قيد الاستدارة مغن عن هذا القيد لان الحركات المستقيمة تستحيل ان تكون دائمة كما تقرر في موضعه و ما ذكره بعضهم من ان الفلک جسم كري لا يقبل الخرق و الانارة شامل للمتممات ايضا و كذا ما وقع في التذكرة من ان الفلک جسم كري يحيطه سطحان متوازيان و ربما لا يعتبر السطح المقعر كما في التداوير شامل لها اذ يمكن ان لا تعتبر مقعرات المتممات ايضا و بالجملة لا فرق بين المتمم و التدوير فاطلاق الفلک على احدهما دون الآخر تحكم و يمكن ان يقال ان كلواحد من الافلاك تعلقت به نفس على المذهب الصحيح و لا شک انه تعلقت بالتدوير نفس غير ما تعلقت بالخارج و غير ما تعلقت بالممثل و لم يتعـــلق بالمتمم نفس على حدة بل ما تعلقت به هو مجموع الممثل و المتمم جزء له فلذلک لم يطلق اسم الفلک عليه و من لم يشترط في الفلک تعلق النفس به كصاحب المجسطي امكن له ان يطلق اسم الفلک على المتمم و اما ما قال شارح التذكرة من ان الاكثرين لا يسمون المتممات كرات فوجهه غير ظاهر هكذا ذكر العلي البرجندي في حاشية الجغميني و في بعض حواشي شرح هداية الحكمة الميبذية الفلک جرم كري الشكل غير قابل الكون والفساد و يحيط بما فيه من عالم الكون و الفساد و على راى الاسلاميين عبارة عن جرم كري الشكل محيط بالعناصر انتهى

اعلم ان الافلاك على نوعين كلية و جزئية فالكلية هي التي ليست اجزاء لافلاك أخر و الجزئية ما كانت اجزاء

افلاك آخر كالحوامل و الفلك الكلي مفرد ان لم يكن له جزء هو فلك آخر كالفلك الاعظم و مركب ان كان له جزء هو فلك آخر كافلاك السيارات * فائدة * اطلاق الفلك على المنطقة من قبيل تسمية الحال باسم المحل و خصوا تلك التسمية بالمناطق دون باقي الدوائر العظام الحالة في الفلك لانها وجدت باعتبار التحرك المعتبر في مفهوم الفلك تشبيها بفلكة المغزل كذا قالوا قال عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و الاظهر ان يقال ان المهندسين لما اكتفوا في بيان هيئة الافلاك بمناطق تلك الافلاك اذ هي كافية لايراد البراهين سموها افلاكا لقيامها مقامها يؤيده انهم يسمون الدائرة الحادثة من حركة مركز حامل عطارد حول مركز المدير فلكا مع انها ليست بحالة في فلك لانهم يقيمونها مقام المدير في ايراد البراهين * فائدة * قال الحكماء الفلك جسم كري بسيط لا يقبل الخرق و الالتيام و لا الكون و الفساد متحرك بالاستدارة دائما اذ ليس فيه مبدأ ميل مستقيم و ليس برطب و لا يابس و الا لقبل الاشكال بسهولة او بقسر فيكون قابلا للخرق و الالتيام هذا خلف و لا حار و لا بارد و الا لكان خفيفا او ثقيلا فيكون فيه ميل صاعد او هابط هذا خلف و حركته ارادية و له نفس مجردة عن المادة تحركه و المحرك القريب له قوة جسمانية مسماة بالنفس المنطبعة و الفلك الاعظم هو المحدد للجهات و توضيح هذه الامور يطلب من شرح المواقف مع الرد عليها اعلم ان الافلاك الكلية تسعة الفلك الاعظم و فلك البروج و الافلاك السبعة للسيارات و الافلاك الجزئية ستة عشر ستة منها تداوير و ثمانية خارجة المراكز لان للعطارد فلكين خارجي المركز و اثنان آخران يسميان بالجوزهر و المائل * فالفلك الاعظم جسم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم اذ لا عالم عندهم الا ما يحيط به سطح ذلك الفلك فاحد سطحيه محدب و هو السطح المحيط به من خارج و هو لا يماس شيئا لانه محيط لسائر الاجسام و به يتناهى العالم الجسماني فلا يكون وراءه خلاء و لا ملاء و آخر سطحيه مقعر و هو السطح المحيط به من داخل و هو يماس محدب فلك البروج و يقال له ايضا الفلك الاطلس لانه غير مكوكب عندهم و لذا يسمى ايضا بالفلك الغير المكوكب و يقال له ايضا فلك الافلاك و فلك الكل و كرة الكل و الفلك الاعلى و الفلك الاقصى و الفلك التاسع و فلك معدل النهار و محدد الجهات و منتهى الاشارات و سماء السموات و وجه التسمية بهذه الاسماء ظاهر و قد يسمى بفلك البروج ايضا كما صرح به عبد العلي البرجندي في فصل اختلاف المناظر في شرح التذكرة و يقال لمركزه مركز الكل الى غير ذلك و لعقله عقل الكل و لنفسه نفس الكل و لحركته حركة الكل و الحركة الاولى و لمنطقته معدل النهار و الفلك المستقيم و لقطبيه قطبا العالم و هذا الفلك هو المسمى في لسان الشرع بالعرش المجيد و حركته شرقية سريعة بها تتم دورته في اقل من يوم و ليلة بمقدار مطالع ما قطعته الشمس بحركتها الخاصة و يلزم من حركته حركة سائر الافلاك و ما فيها فان نفسه المحركة وصلت في القوة الى ان تقوى في تحريك ما في ضمنه فهي المحركة لها بالذات و لما فيها بالعرض * وفلك البروج جسم كري مركزه مركز العالم يحيط به سطحان متوازيان مقعرهما يماس محدب

فلک زحل و محدبهما یماس مقعر الفلک الاعظم و یسمی بفلک الثوابت ایضاً لان جمیع الثوابت مرکوزة فیه و بسماء الرویة و اقلیم الرویة لکثرة الکواکب المرئیة فیه کما في شرح بیست باب فی الباب الرابع عشر و الفلک المکوکب و الفلک المصور کما في شرح التذکرة و یسمی في لسان الشرع بالکرسي و هو کرة واحدة علی الاصح اذ لا حاجة فی الثوابت الی اکثر من کرة واحدة و ان جاز کونها علی کرات متعددة و لذا ذهب البعض الی ان لکل من الثوابت فلکا خاصا و ذلک بان تکون تلک الافلاک فوق فلک زحل محیط بعضها ببعض متوافقة المراکز متسامتة الاقطاب متطابقة المناطق متوافقة الحرکات قدرا وجهة او یکون بعضها فوقه و بعضها بدون الافلاک العلویة او تحت فلک القمر و قیل ان لکل منها تداویر و حرکات الجمیع متوافقة القدر والجهة مناطقها في سطوح مدارات عرضیة و یکون لفلک الثوابت حرکة خاصة زائدة علی حرکات التداویر و لذلک لا یقع الرجوع و یقع البطوء فی النصف الذي یکون جهة حرکته مخالفة لجهة حرکة فلک الثوابت و علی هذا یحتمل ان یکون اختلاف مقادیر حرکات الثوابت علی ما وجد بالارصاد المختلفة من هذه الجهة حتی لم یدرکها اکثر المتقدمین و اعتقدوا الافلاک ثمانیة و اسندوا الحرکة الیومیة لکرة الثوابت و ابرخس بالغ فی الرصد فاطلع علی ان لها حرکة ما لکنه لم یدرک مقدارها و بیّن صاحب المجسطي انها تتحرک في کل مائة سنة شمسیة درجة واحدة فتتم دورته في ست و ثلثین الف سنة و المتاخرون اختلفوا في ذلک فاکثرهم علی انها تقطع في ست و ستین سنة شمسیة و قیل قمریة و قیل في سبعین سنة وحرکة فلک الثوابت غربیة علی منطقته یسمی فلک البروج ایضا تسمیة للحال باسم المحل وتسمی منطقة البروج و منطقة اوساط البروج لمرورها هناک و علی قطبین غیر قطبي العالم یسمیان بقطبي البروج و یلزم من اختلاف الاقطاب مع اتحاد المرکزین ان تقاطع منطقة البروج معدل النهار علی نقطتین متقابلتین اذا توهم منطقة البروج في سطح الفلک الاعلی و اما افلاک السبع السیارة و یسمی کل منها کرة الکوکب و الفلک الکلي له ففلک زحل جرم کري یحیط به سطحان متوازیان مقعرهما یماس محدب فلک المشتري و محدبهما یماس مقعر فلک البروج و هکذا الی فلک القمر بل الی الارض یعني ان مقعر فلک المشتري یماس محدب فلک المریخ و مقعر فلک المریخ یماس محدب فلک الشمس و مقعر فلک الشمس یماس محدب فلک الزهرة و مقعر فلک الزهرة یماس محدب فلک عطارد و مقعر فلک عطارد یماس محدب فلک الجوزهر و مقعر فلک الجوزهر یماس محدب المائل و مقعر المائل یماس محدب کرة النار ومقعر کرة النار یماس محدب کرة الهواء و مقعر کرة الهواء یماس مجموع کرة الماء و الارض و مقعر بعض کرة الماء یماس بعض سطح الارض و اما الافلاک الجزئیة فنقول فلک الشمس جرم کري یحیط به سطحان متوازیان مرکزهما مرکز العالم و منطقته و قطباها في سطح منطقة البروج و قطبیه ولذا سمي بالفلک الممثل ایضا و في داخل هذا الفلک بین سطحیه المتوازیین لا في جوفه فلک اخر جزئي یسمی بالخارج المرکز و بفلک الاوج ایضا و هو جرم کري شامل للارض محیط

به سطحان متوازيان مركزهما خارج عن مركز العالم محدب سطحيه يماس لمحدب سطحي الفلك الاول المسمى بالممثل على نقطة مشتركة بين منطقتيهما و تسمى هذه النقطة بالاوج و مقعر سطحيه يماس مقعر سطحي الاول على نقطة مشتركة بينهما مقابلة للاوج و تسمى بالحضيض فبالضرورة يصير الفلك الاول كرتين غير متوازيتين سطوحا بل مختلفتي الثخن احديهما حاوية للخارج المركز و الاخرى محوية له والحاصل ان بعد افراز الفلك الخارج المركز من الاول يبقى من جرم الاول جسمان يحيط بكل منهما سطحان مستديران مختلفا الثخن غاظا و رقة فرقة الحاوية منهما مما يلي الاوج و غلظها مما يلي الحضيض و رقة المحوية مما يلي الحضيض و غلظها مما يلي الاوج و تسمى كلواحدة من هاتين الكرتين متمما اذ بانضمامهما الى خارج المركز يحصل ممثل الشمس و الشمس جرم كري مصمت مركوز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يساوي قطره ثخن الخارج المركز و يماس سطحها سطحيه واما افلاك الكواكب العلوية و الزهرية فهي بعينها كفلك الشمس تشتمل على كل منها على خارج مركز مسمى بالحامل و على متممين الا ان لكل منها فلكا صغيرا غير شامل للارض مسمى بالتدوير و هو مصمت ان لا حاجة الى مقعره و مركوز و مغرق في جرم الحامل بحيث يماس سطحه سطحي الحامل على رسم الشمس في خارج مركزها و كل من هذه الكواكب جرم كري مصمت في جرم فلك التدوير مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطح التدوير على نقطة مشتركة بينهما واما فلكا عطارد و القمر فيشتركان في ان كلواحد منهما مشتمل على ثلثة افلاك شاملة للارض و على فلك تدوير الا ان بينهما فرقا وهو ان فلك عطارد مشتمل على فلك هو الممثل وعلى فلكين خارجي المركز احدهما وهو الحاوي للخارج الآخر لكون الآخر في ثخنه و يسمى المدير لادارته مركز الحامل الذي هو الخارج الآخر و هو فيما بين سطحي الممثل لا في جوفه بحيث يماس محدبه محدب الممثل على نقطة مشتركة بينهما وهي الاوج و مقعره يماس مقعر الممثل على نقطة مشتركة بينهما مقابلة له وهي الحضيض و الثاني وهو المحوي و الحامل للتدوير وهو في داخل ثخن المدير على الرسم المذكور اي كدخول الخارج الاول في الممثل وفلك التدوير في ثخن الحامل والكوكب في التدوير على الرسم المذكور و يلزم مما ذكر من ان فلك عطارد مشتمل على ممثل و خارجين ان يكون لعطارد اوجان احدهما وهو النقطة المشتركة بين محدبي الممثل والمدير و يسمى الاوج الممثلي و اوج المدير و الثاني وهو النقطة المشتركة بين محدبي المدير و الحامل و يسمى الاوج المديري و اوج الحامل وكذا يلزم ان يكون له حضيضان احدهما الحضيض الممثلي وحضيض المدير و ثانيهما الحضيض المديري وحضيض الحامل و اربع متممات اثنان للمدير من الممثل و آخران للحامل من المدير واما فلك القمر فيشتمل على فلكين كلواحد منهما جرم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم و على فلك خارج المركز المسمى بالحامل فهذه الثلثة شاملة للارض و احد الفلكين الاولين الموافقي المركز و هو الذي يحيط بالثاني يسمى

بالجوزهران على محيطه نقطة مسماة بالجوزهر و الثاني و هو المحاط بالاول يسمى بالمائل لكون منطقته مائلة عن سطح منطقة البروج و هو في جوف الجوزهر لا في ثخنه و الحامل في ثخن المائل على الرسم المذكور و التدوير في الحامل و القمر في التدوير على الرسم *

فصل اللام * **الفصل** بالفتح وسكون الصاد المهملة هو يطلق على معان منها طائفة من المسائل فصلت اي فرقت و قطعت عما تقدم لغرض و بهذا المعنى ما وقع في بعض شروح هداية النحو من ان الفصل في الاصطلاح قول شارح يختم الكلام الاول و يثبت الثاني و هو يقع في الكلام اما مرفوعا على الخبرية او الابتداء وقد يضاف فيقال فصل هذا و يجعل ما بعده خبر مبتدأ و قد يبنى على السكون لعدم التركيب و الضابطة انه اذا كانت بعده في يقرأ منونا و لا يصح الوقف عليه حينئذ و اذا لم يكن بعده في فالسكون و منها الوقف كما يدل عليه كلام القراء في تعريفهم الوقف الجائز على ما يجيئ في فصل الفاء من باب الواو و منها الزحاف الواقع في العروض وقد سبق في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة * و در منتخب گوید فصل اسم تغییریست كه در قافيهٔ بيت واقع شود و آن اسقاط يک حرف متحرک يا زيادة است و مانند آن ميان بيت جائز نيست و منها ضمير مرفوع منفصل يتوسط بين المبتدأ و الخبر قبل دخول العوامل و بعدها و يسميه الكوفيون من النحاة عمادا نحو زيد هو القائم و كان زيد هو القائم وقد سبق في لفظ الضمير في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة و منها مقابل الوصل قال اهل المعاني الوصل عطف بعض الجمل على بعض و الفصل تركه اي ترك عطف بعض الجمل على بعض و من شانه العطف اذ لا يقال الفصل في ترك عطف الجملة الحالية على جملة قبلها اذ ليس من شان الحال العطف على ما هي قيد له و انما اختاروا الجملة على الكلام ليشتمل ما له محل من الاعراب و لم يقولوا الوصل عطف جملة على جملة ليشتمل عطف جملتين على جملتين فانه ربما لا تتناسب جمل اربع مترتبة بحيث يعطف كل على ما قبلها بل يتناسب الاثنتان الاوليان و الاثنتان الاخريان فيعطف في كل اثنتين اولا و يعطف الاخريان على الاوليين لان مجموع الاخريين يناسب مجموع الاوليين و نظيره في المفردات هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن فانه عطف اولا الآخر على الاول و الباطن على الظاهر بجامع التضاد ثم عطف مجموع الظاهر و الباطن على مجموع الاول و الآخر لتناسب بين المجموعين باعتبار اجزائهما وعلى هذا القياس في الفصل فالفصل و الوصل لا يختصان بالجمل بل يجريان في المفردات ايضا كما يدل عليه عبارة المفتاح و ان كان هذان التعريفان يفيدان الاختصاص و المراد بالجمل ما فوق الواحد ليشتمل عطف احدى الجملتين على الاخرى و ترك عطفها عليها هذا كله خلاصة ما في الاطول * و من الفصل القطع و الاستيناف و منها زمان من ازمنة السنة فان الاطباء و المنجمين اجمعوا على ان عدد الفصول اربعة ربيع وخريف و صيف و شتاء الا ان الفصول عند الاطباء غيرها عند المنجمين لان نظر

الاطباء في الفصول من حيث التاثير في الابدان بالتسخين و التبريد و التجفيف و الترطيب و الاعتدال فالربيع عند الاطباء هو الزمان الذي لا يحتاج في البلاد المعتدلة الى زيادة الدثار لدفع البرد و لا الى ما يروح به لدفع الحر و يكون فيه ابتداء نشو النبات و الخريف زمان تغير الاوراق و درك الثمار و الصيف جميع الازمنة الحارة و الشتاء جميع الازمنة الباردة و الفصول عند المنجمين عبارة عن ازمنة كون الشمس في البلاد المائلة في ربع معين من الفلك مثلا من الحمل الى السرطان هو الربيع و من السرطان الى الميزان هو الصيف و من الميزان الى الجدي هو الخريف و من الجدي الى الحمل هو الشتاء هكذا يستفاد من شرح القانونچة في فصـــل الاسباب الضرورية و انما قيد البلاد بالمائلـــة لان في البلاد الواقعة تحت خط الاستواء ثمانية فصول ربيعان و خريفان و صيفان و شتاءان فمن الحمل الى وسط الثور صيف و منه الى اول السرطان خريف و منه الى وسط الاسد شتاء و منه الى اول الميزان ربيع و منه الى وسط العقرب صيف و منه الى اول الجدي خريف و منه الى وسط الدلو شتاء و منه الى اول الحمل ربيع فمقدار كل فصل شهر و نصف هكذا في كتب علم الهيئة و منها ما هو مصطلح المنطقيين فان له عندهم معنيين فانهم كانوا يستعملونه اولا فيما يتميز به شيئ عن شيئ ذاتيا كان او عرضيا لازما او مفارقا شخصيا او كليا و قد يميز الشيئ عن غيره في وقت و يميز الغير عنه في وقت آخر كما اذا اختلف حال زيد و عمرو بالقيام و القعود في وقتين و قد يميز الشيئ في وقت عن نفسه في وقت آخر بحسب اختلاف حاله فيهمـــا ثم نقلوه الى معنى ثان و هو الكلي الذي يتميز به الشيئ في ذاته بيان ذلك ان الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة في العقل اي تصلح ان تكون اشياء كثيرة هي عين كلواحد منها في الوجود و غير محصلة اي لاتطابق تمام ماهية بشيئ من تلك الاشياء واذا اقترن بها الفصل افرزها اي ميزها و عينها و قومها نوعا اي حصلها و كملها و جعلها مطابقة لماهية نوعية و بعد ذلك يلزم تلك الطبيعة المتقومة نوعا ما يلزمها من اللوازم الخارجية و يعرض لها ما يعرض لها من العوارض المفارقة و كذا مبدأ الجنس اعني المادة صالح لان يكون انواعا مختلفة فاذا انضم اليه مبدأ الفصل يحصل نوعا معينا و استعد الزم مايلزمه و لحوق ما يلحقه فان النفس الناطقة مثلا لما اقترنت بالمادة الحيوانية فصار الحيوان ناطقا استعد لقبول آثار الانسانيـــة و خواصها و لولا اقترن هذه القوة بها لما كان لها هذه الاستعدادات الجزئية المتفرعة عليها و عرف الفصل الشيخ بانه الكلي الذي يحمل على الشيئ في جواب اي شيئ هو في جوهره كما اذا سئل ان الانسان اي شيئ هو في ذاته او اي حيوان هو في جوهره فالناطق يصلح للجواب عنهما و ذو النفس و الحساس عن الاول فان اي شيئ انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية او اخص منها والقيد الاخير و هو قولنا في جوهره يخرج الخاصة لانها لا تميز الشيئ في جوهره بل في عرضه فالطالب باي شيئ ان طلب الذاتي المميز عن مشاركاته فالمقول في جوابه الفصل و ان طلب العرضي المميز فالخاصة و بالقيد الاول يعني قولنا

في جواب اي شيئ يخرج الجنس و النوع و العرض العام فان الجنس و النوع يقالان في جواب ما هو و العرض العام لا يقال في الجواب اصلا وفيه بحث لانه ان اعتبر التمييز عن جميع الاغيار يخرج عن التعريف الفصل البعيد وان اكتفي بالتمييز عن البعض فالجنس ايضا مميز للشيئ عن البعض فيدخل فيه والجواب ان المراد من المقول في جواب اي المميز الذي لا يصلح لجواب ما هو و حينئذ يخرج الجنس الا انه يلزم اعتبار العرض العام في جواب ايّ وهم مصرحون بخلافه و لا مخلص عنه الا بان يقال العرض العام لا يميز شيئا عن شيئ اصلا من حيث انه عرض عام بل من حيث انه خاصة اضافية * التقسيم * الفصل اما قريب او بعيد فقيل القريب ما كان مميزا عن المشاركات في الجنس القريب كالناطق للانسان فانه يميزه عن مشاركته في الحيوان و البعيد ما كان مميزا عن المشاركات في الجنس البعيد فقط كالحساس للانسان فانه يميزه عن مشاركاته في الجسم النامي وقيل القريب ما يميز الماهية عن كل ما يشاركها في الجنس او الوجود و البعيد ما يميزها عن بعض ما يشاركها في الجنس او الوجود يعني ان الفصل ان ميز الماهية عن المشاركات في الجنس القريب كان قريبا و مميزا عن جميع المشاركات الجنسية مطلقا و ان ميزها عن مشاركتها في الجنس البعيد كان بعيدا في مرتبته واما المميز عن المشاركات في الوجود فان ميزها عن جميعها فهو قريب و الا فهو بعيد يتفاوت حاله بحسب كثرة ما يميزها عنه من تلك المشاركات وقلته وقد يقال المميز في الوجود انما هو في الماهية المركبة من امرين متساويين فيميزها عن الكل فلا يتصور فيه بعد وقيل بل لا يعتبر فيه قرب ايضا لعدم وجود ماهية مركبة من امرين متساويين فانه ربما يستدل على بطلانه و تفصيل ذلك يطلب من شرح المطالع وحواشيه و شرح الشمسية و حواشيه •

فصل الخطاب عند بعض علماء البيان عبارة عن قولهم اما بعد بعد قولهم الحمد لله و يجيئ في لفظ الاقتضاب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • و در منتخب ميگويد فصل الخطاب كلامى كه فصيح و روشن باشد و فرق كننده بود ميان حق و باطل وكلمه اما بعد و كلام معجز نظام البينة على المدعي و اليمين على من انكر•

الفصل المشترك هو عند الرياضيين الحد المشترك وقد سبق في فصل الدال من باب الحاء المهملتين •

الفاصلة هي عند اهل العربية تطلق بالاشتراك على معان منها ما يسمى فاصلة صغرى و هي كلمة رباعية اي مشتملة على اربعة احرف يكون جميع حروفها متحركا الا الاخير نحو جبل بالتنوين و منها ما يسمى فاصلة كبرى و هي كلمة خماسية اي مشتملة على خمسة احرف يكون جميع حروفها متحركا الا الاخير نحو سمكة بالتنوين وهذان المعنيان من مصطلحات اهل العروض و التنوين عندهم حرف معتبر جزء من الكلمة السابقة در عروض سيفي مى آرد كه اكثر برانند كه فاصله از اصول است و بعضي گويند نه بلكه

فارسی مرکب است از سبب ثقیل و خفیف و کبری از سبب ثقیل و وتد مجموع و ابراهیم بن عبد الرحیم عروضی کلمهٔ چهار حرفی را فاصله میگوید بصاد بی نقطه و کلمهٔ پنج حرفی را فاضله میگوید بضاد با نقطه بجهت آنکه بیک حرف زیاده است از فاصله و فضل در لغت افزون آمدن بود و ابن خباز میگوید که بعضی هردو را فاضله گویند بضاد با نقطه و اول را بصغری و دوم را بکبری قید کنند چنانکه فاصله را بصاد بی نقطه قید کنند بصغری و کبری و منها ما عرفت في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم من ان الاجزاء تسمى فواصل و اركانا ومنها كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقرينة السجع وقال الداني كلمة آخر الجملة قال الجعبري و هو خلاف المصطلح و لا دليل له في تمثيل سيبويه بيوم يات و ما كنا نبغ وليسا راس آية لان مراده الفواصل اللغوية لا الصناعية و قال القاضي ابوبكر الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع يقع بها افهام المعاني وفرق الداني بين الفواصل ورؤس الآي فقال الفاصلة هي الكلام المنفصل عما بعده و الكلام المنفصل قد يكون راس آية و قد يكون غيره وكذلك الفواصل تكون رؤس آي وغيرها وكل راس آية فاصلة ولا عكس اى ليس كل فاصلة راس آية قال ولاجل كون معنى الفاصلة هذا ذكر سيبويه في تمثيل القوافي يوم يات وما كنا نبغ و ليسا راس آية باجماع مع اذا يسر و هو راس آية باتفاق وقال الجعبري لمعرفة الفواصل طريقان توقيفي و قياسي اما التوقيفي فما ثبت انه صلى الله عليه و سلم وقف عليه دائما تحققنا انه فاصلة و ما وصله دائما تحققنا انه ليس بفاصلة و ما وقف عليه مرة و وصله اخرى احتمل الوقف ان يكون لتعريف الفاصلة او لتعريف الوقف التام او للاستراحة و الوصل ان يكون غير فاصلة او فاصلة وصلها لتقدم تعريفها و اما القياسي فهو ما الحق من المحتمل غير المنصوص بالمنصوص لمناسب ولا محذور في ذلك لانه لازيادة فيه ولا نقصان وانما غايته انه محل فصل او وصل و الوقف على كل كلمة جائز و وصل القرآن كله جائز فاحتاج القياسي الى طريق تعرفه فنقول فاصلة الآية كقرينة السجع في النثر وقافية البيت في الشعر و ما يذكر من عيوب القافية من اختلاف الحد و الاشباع و التوجيه فليس بعيب في الفاصلة وجاز الانتقال في الفاصلة و القرينة و قافية الارجوزة من نوع الى نوع آخر بخلاف قافية القصيدة و من ثم ترى يرجعون مع عليم و الميعاد مع الثواب و الطارق مع الثاقب وقال غيره تقع الفاصلة عند الاستراحة في الخطاب لتحسين الكلام بها و هي الطريقة التي يباين القرآن بها سائر الكلام و تسمى فواصل لانه ينفصل عنده الكلامان ولا يجوز تسميتها قوافي اجماعا وفي تسميتها بالسجع اختلاف سبق في لفظ السجع قال ابن ابي الاصبع لا يخرج فواصل القرآن عن احد اربعة اشيـــاء التمكيـــن و التصدير و التوشيح و الايغال و تفصيل كل في موضعه هكذا في الاتقان •

التفصيل هو مقابل الاجمال كما مر و تفصيل المفصل و تفصيل المركب قد سبقا في لفظ المغالطة و المفصل يطلق ايضا على نوع من السور القرآنية و قد سبق ايضا في فصل الراء من باب السين المهملة •

الانفصال هو ضد الاتصال كما يذكر في فصل لام من باب الواو و الحكماء يطلقونه ايضا على كون

الشيئ بحيث لا يمكن ان يفرض فيه اجزاء مشتركة في الحدود والمنفصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم يخصصه عن المتصل و يطلق المنفصلة على قسم من القضية الشرطية مقابل للمتصلة و يطلق المنفصل ايضا على قسم من الضمير عند النحاة مقابل للمتصل • وعند المهندسين يطلق على ما بقي بعد استثناء الخط الاقصر من خطي ذي الاسمين من اطوله فان ذوات الاسمين كل واحد منها خطان متصلان مختلفان بالطول و القصر فاذا استثنى الاقصر من الاطول فما بقي يسمى منفصلا لكنه باسم متصله اعني ان كان متصله ذا الاسمين الاول فهو المنفصل الاول وان كان متصله ذا الاسمين الثاني فهو المنفصل الثاني هكذا الى المنفصل السادس مثلا ثلثة و جذر ثمانية ذو الاسمين الاول و ثلثة الا جذر ثمانية منفصل اول و جذر ثمانية واربعين ذو الاسمين الثاني فجذر ثمانية و اربعين الا ستة منفصل ثان هكذا في حواشي تحرير اقليدس في تفسير صدر المقالة العاشرة •

مفصول النتايج عند المنطقيين قسم من القياس المركب كما يجيئ •

الفضلة بالضم و سكون الضاد المعجمة عند اهل العربية ما يقابل العمدة كالحال و المفعول و نحوهما مما ليس بجملة مستقلة و لا ركن كلام و هذا هو المتعارف فيما بينهم و قد يطلق على ما يزيد على اصل المراد ولا يفوت المراد بحذفه هكذا في الچلپى و الاطول في بحث الاطناب في تعريف التتميم و المراد بالفضلة في تعريف الجملة المفسرة هو الثاني و بعض النحاة يطلقها على النصب و قد سبق في لفظ الاعراب •

الفضولي لغة المنسوب الى فضول بالضم و هو في الاصل جمع فضل بمعنى الزيادة غلب على ما لا خير فيه و يستعمل بما لا يعنيه و لذا لم يرد الى الواحد عند النسبة و شرعا من ليس بوكيل كما قال المطرزي وفيه ان هذا التعريف يصدق على الولي و الاصيل كذا في جامع الرموز في بيان حكم نكاح الفضولي •

الفضول نزد صوفيه در لفظ حاجت مذكور شد در فصل جيم از باب حاى مهمله •

فضل الدور عند المنجمين قد مر في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين المهملة •

الافضل نزد اهل عروض اسم بحريست و وزن سالم تام آن بحر متفاعلن هشت بار و وزن مجزو آن متفاعلن شش بار كذا في جامع الصنائع •

الفاضلة هى الفاصلة عند البعض و قد عرفت •

تفضيل النسبة عند المحاسبين يذكر في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الفعل بكسر الفاء و سكون العين هو عند النحاة قسم من الكلمة و هو ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة وقد سبق توضيحه في لفظ الاسم في فصل الواو من باب السين اعلم ان الفعل مشتمل على ثلثة معان يدل عليها مفصّلة احدها الحدث الذي هو المعنى المصدري و ثانيها الزمان و ثالثها النسبة الى فاعل ما فالمادة موضوعة بالوضع الشخصي للحدث و الهيئة اي الحركات مع الترتيب و الحروف الزائدة

موضوعة بالوضع النوعي لنسبة ذلك الحدث و زمانه فهو كرامي الحجارة الا ان اجزاؤه لما لم تكن مترتبة في السمع لم يكن مركبا فظهر فساد ما قيل ان ههنا معنى رابعا غفل عنه الجمهور و هو تقييد الحدث بالزمان كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور على الفوائد الضيائية قيل انما سمي فعلا لتضمنه الفعل اللغوي و هو المصدر وفيه نظر لان ماتضمنه الفعل الاصطلاحي من المصدر فهو الفعل بفتح الفاء لا بكسرها و انما هو اسم بمعنى الشان فاعتبار التضمن يقتضي ان يسمى فعلا بفتح الفاء لا بكسرها و قد يقال الفعل بكسر الفاء يطلق على المصدر و على الحاصل به ايضا كما في التوضيح في بحث الحسن و القبح كذا ذكر الهداد في حاشية الكافية و ينقسم الفعل الى متصرف و هو الذي يجيئ منه ماض و مضارع و امر و نهي الى غير ذلك كاسم الفاعل و اسم المفعول و غير متصرف و يسمى جامدا ايضا و هو الذي لا يجيئ منه ذلك كليس و عسى و نعم كذا في غاية التحقيق و غيره في بحث افعال المقاربة و الى متعد و غير متعد و قد سبق في فصل الواو من باب العين المهملة و يطلق الفعل عندهم ايضا على المفعول المطلق و عند المتكلمين صرف الممكن من الامكان الى الوجود صرح بذلك في جامع الرموز في كتاب الايمان و هكذا عند الحكماء و يقابله القوة كما يجيئ و بعبارة اخرى هو كون الشيئ من شانه ان يكون و هو كائن في وقت من الاوقات سواء كان في الماضي او المستقبل او الحال وقد سبق في لفظ المطلقة و يؤيده ما في العلمي في بيان تفسير الهداية هذا مشهور في كتب المنطق حيث ذكر ان صدق الموضوع على ذاته بالفعل عند الشيخ سواء كان ذلك الصدق في الماضي او الحاضر او المستقبل و يطلق الفعل عند الحكماء ايضا على قسم من العرض هو التاثير كالمسخن مادام يسخن فان له مادام يسخن حالة غير قارة هي التاثير التسخيني الذي هو من مقولة الفعل فهو غير ما هو مبدأ السخونة لانه يبقى بعد التسخين و يقابله الانفعال و هو التاثر كالمتسخن مادام يتسخن فان له حينئذ حالة غير قارة من التاثر التسخني الذي هو من مقولة الانفعال فهو غير السخونة لبقائها بعده و غير استعداده لها اي غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبل التسخن فان ذلك الاستعداد من مقولة الكيف و اعلم انه لما كانت هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارين اختار البعض لهما اسم ان يفعل و ان ينفعل دون الفعل و الانفعال فانهما قد يستعملان بمعنى الاثر الحاصل بالتاثير و التاثر بخلاف ان يفعل و ان ينفعل فانهما لا يستعملان الا في التاثير و التاثر هكذا في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم ٭

شبه الفعل و يسمى مشابه الفعل ايضا عند النحاة هو ما يعمل عمل الفعل و يكون فيه حروفه اي حروف الفعل كاسم الفاعل و اسم المفعول و اسم التفضيل و الصفة المشبهة و المصدر و يقابله معنى الفعل و هو ما يستنبط منه معنى الفعل و لا يكون فيه حروفه كالمستقر من الظروف و ان كان جارا و مجرورا و كحروف التنبيه و الاشارة و كحروف النداء على تقدير كونها عاملة في المنادى بدون تقدير ادعو و كحروف التمني و الترجي و كحروف التشبيه و كمعنى التشبيه من غير لفظ دال عليه نحو زيد عمرو مقبلا اي زيد شابه

عمروا مقبلا و كالمنصوب و كاسم الفعل وقيل لحروف الاستفهام و النفي و ان من الحروف المشبهة بالفعل لعدم ورود الاستعمال على عملها هكذا يستفاد من العباب و الموشح شرح الكافية و حواشيها في بحث الحال وفى الفوائد الضيائية ادخل الظرف المستقر فى الفعل او شبهه حيث قال ما حاصله ان شبه الفعل هو ما يعمل عمله وهو من تركيبه كاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و الظرف اى كان مقدرا باسم الفاعل و معنى الفعل هو المستنبط من فحوى الكلام من غير التصريح به او تقديره كالاشارة و التنبيه و كالنداء و الترجي و التمني والتشبيه ولا يخفى انه على هذا يخرج اسم الفعل من شبه الفعل و لا يدخل في معنى الفعل ايضا فالاولى في تعريفهما ما قيل اولا كذا قيل وقد يراد بمعنى الفعل ما يشتمل شبه الفعل ايضا وقد مر في لفظ المجاز في تعريف الحقيقة الفعلية في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم •

الانفعال عند الحكماء هو التاثر وقد عرفت قبيل هذا و الانفعاليات عندهم هى الكيفيات المحسوسة الراسخة كصفرة الذهب و الانفعالات هى الكيفيات المحسوسة الغير الراسخة كصفرة الوجل سميت تلك الكيفيات بها لوجهين الاول انها محسوسة و الاحساس انفعال للحاسة فهي سبب الانفعال و متبوعه و الثاني انها تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته او بنوعها كحرارة النار فانها و ان كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل ثم انهم لما سموا تلك الكيفيات بذلك الاسم سموا مقابلها بالانفعاليات تمييزا لها عن اختها و تنبيها على قصور فيه و الكيفية الفعلية عندهم كيفية محسوسة تجعل محلها فاعلا مثلها فيما يجاوره كالنار فانها تسخن ما جاورها و الكيفية الانفعالية كيفية محسوسة يصير بها محلها منفعلا و الحرارة و البرودة كيفيتان فعليتان و الرطوبة و اليبوسة كيفيتان انفعاليتان قيل و لما كان الفعل فى الاوليين اظهر من الانفعال و الانفعال فى الاخريين اظهر من الفعل سميت الاوليان فعليتين و الاخريان انفعاليتين مع ثبوت الفعل و الانفعال فى الكل كما يكون عند حدوث المزاج •

الافاعيل وتسمى بالتفاعيل ايضا هى عند اهل العروض الاجزاء و اصول الاجزاء تسمى اصول الافاعيل و قد سبق في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم •

فعل ما لم يسم فاعله هو عند النحاة فعل حذف فاعله واقيم المفعول مقامه كضرب و دحرج و يسمى فعلا مجهولا ايضا و مبنيا للمفعول ايضا و لما كان حذف الفاعل جائزا عند البعض كابى الحسن لم يكتف بقوله حذف فاعله و زيد عليه قوله و اقيم المفعول مقامه ليطرد احد عند الكل كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية و يقابله الفعل المعروف وهو ما لم يحذف فاعله او حذف لكن لم يقم المفعول مقامه ثم القول كما يجيء الفعل المجهول من المتعدي كذلك يجيء من اللازم لعدم المنافاة بين مفهوميهما

على الفعل اللازم ما لا يتجاوز الى المفعول به و الفعل المجهول ما حذف فاعله و اقيم مقامه المفعول ايّ مفعول كان مما يصح اسناده اليه الا ترى انهم يقولون جلس الدار و سير سير شديد و سير الليل و يجعلونها من المجاز العقلي و سيجيئ ان سيبويه يجوّز قيم و قعد بالاسناد الى المصدر المدلول عليه بالفعل و معنى قيم و قعد على ما في الصراح وقع القيام ووقع القعود و يعبر عنه بالفارسية بايستاده شد و نشسته شد و يويده اي هذا التعبير بالفارسية ما في بعض كتب اللغة السقوط افتادن و قوله تعالى و لما سقط في ايديهم اى ندموا يعني افتاده شد در دستهاى ايشان يعني پشيمان شدند و اصل وي آنست كه هركرا پشيماني سخت روي دهد دست خود بگزد ودهان وي در دست وي افتد دست سقوط فيها شود و معناه سقط الندم في ايديهم و لم يذكر الندم و قيل سقط على صيغة ما لم يسم فاعله كما يقال رغب في فلان انتهى كلامه و يفهم من قوله دست سقوط فيها شود ان اسم المفعول يجيئ من اللازم ايضا بتوسط حرف الجر و لا شك في صحته و كثرة استعماله و لا ينافي ذلك تعريف اسم المفعول بما اشتق لما وقع عليه الفعل اذ المراد بالوقوع في عرفهم هو التعلق المعنوي و ان كان بتوسط حرف الجر كما سيجيء في بيان المفعول به *

افعال القلوب و تسمى افعال الشك و اليقين ايضا و هي عند النحاة ظننت و حسبت و خلت و زعمت و علمت و رأيت و وجدت و تسميتها بافعال القلوب ظاهر و اما تسميتها بافعال الشك و اليقين فكانهم ارادوا بالشك الظن و الا فلا شيئ من هذه الافعال بمعنى الشك اي تساوي الطرفين فهذه سبعة افعال تشترك في انها موضوعة للحكم بتعلق شيئ بشيئ على صفة فلذا اقتضت مفعولين و فائدتها الاعلام بان النسبة حاصلة عما دل عليه الفعل من علم او ظن و الحصر في السبعة باعتبار مداوله النوعي فان بعضها للظن و بعضها للعلم و بعضها مشترك فيهما فذكر من كل نوع ما هو المشهور منه هكذا في الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و الفرق بين مفعولي هذه الافعال و بين مفعولي باب اعطيت ان المفعول الثاني فيها عين الاول و ان المفعول الثاني في باب اعطيت غير الاول كما هو المشهور و مما يشبه افعال القلوب في مجرد نصب جزئي الاسمية لا في خواصها من الالغاء و التعليق اتخذ و صيّر و جعل و ترك و شعر و درى و الفى و توهم و هب بمعنى احسب كما في الوافي و اللب *

الافعال الناقصة عند النحاة هي ما وضع لتقرير الفاعل على صفة و يسميها المنطقيون كلمات وجودية و يقابلها الافعال التامة كضرب و قعد كما في الموشح شرح الكافية في بحث الفاعل و قد تستعمل الناقصة بمعنى ما لا يتم بالمرفوع و يقابلها التامة و بهذا المعنى يقال عسى قد يجيئ ناقصة و قد يجيئ تامة ثم التقرير هو الجعل و التثبيت و اللام صلة الوضع و الصفة هي الحدث و معنى التثبيت و الاثبات ادراك ثبوت الشيئ ايجابا او سلبا ليشتمل ليس اى الثبوت الحاصل في الذهن على وجه الاذعان على ما تقرر في محله و هذا بناء على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية و ان كان

المشهور ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية ميصح كون التقرير موضوعا له و اندفع ما قيل ان معانيها ثبوت الفاعل على صفة او انتفـاءها لا التقرير ثم التقرير المذكور ليس تمام ما وضع له هذه الافعال لاشتمالها على معان زائدة على ذلك التقرير كالزمان في الكل و الانتقال و الدوام و الاستمرار في بعضها لكنه اكتفى بالتقرير لكونه عمدة فيما وضع له هذه الافعال لعدم خلو جميعها او بعضها عنه وهو ظاهر و عدم وجوده في غيرها من الافعال لان التقرير نسبة بين الفاعل و الصفة فكل من الفاعل و الصفة خارج عنه اذ طرفا النسبة خارجان عنها فلم تكن الصفة مدلولة لهذه الافعال كالفاعل بخلاف سائر الافعال فانها موضوعة للتقرير و الصفة معا فكانت الصفة مدلولة لها فاندفع بهذا ما قيل لو كان مجرد الدخول في الموضوع له مستلزما لكونه عمدة فيما وضع له لكان الزمان ايضا عمدة في هذه الافعال و اندفع ايضا ما قال الرضي انه كان ينبغي ان يقيد الصفة و يقال على صفة غير مصدر ذلك الفعل لئلا يرد الافعال التامة و ان جعل اللام في قولهم لتقرير الفاعل للغرض لا صلة الوضع يتم الحد ايضا اذ لا شك ان الغرض من وضع هذه الافعال هو التقرير المذكور لا الصفات بخلاف الافعال التامة فان الغرض من وضعهـا مجموعهما لا التقرير فحسب و قيل الحق انه لا حاجة الى ما ذكر و اعتبار قيد زائد فان هذا التعريف للافعال الناقصة باعتبار امر مشترك فيه و مميز عن سائر الافعال فان الدلالة على الزمان خاصة شاملة للفعل مطلقا و الانتقال و الدوام و الاستمرار مثلا معان يميزها بعضها عن بعض والمتبادر من كونها موضوعة لتقرير الفاعل على صفة ان الصفة خارجة عن مدلولها كما ان الفاعل كذلك و من ثم احتيج فيها الى الجملة الاسمية فالتعريف تام • وجه آخر و هو ان الافعال التامة موضوعة لتقرير الفاعل اي المعتبر فيها نسبة الحدث الى الذات لا تقرير الفاعل على صفة اي نسبة الذات الى الحدث اعلم ان هذا التعريف مبني على راى من ذهب الى انها مسلوبة الدلالة على الحدث و هو مذهب المنطقيين كما في شرح المطالع و اليه ذهب ايضا اهل البيان ولذا سميت ناقصة فمعنى قولك كان زيد قائما زيد متصف بالقيام في الزمن الماضي فهي قيود لاخبـارها و الاسناد بين اسمها و خبرها كما كان قبـل دخولها و ليست مسندة الى اسمائها و فيه ان الدلالة على الحدث لما عدا كان واضحة غاية الوضوح و الجمهـور على ان لها حدثا و زمانا فانّ كان مثلا يدل على الحصول المطلق و الفائدة فيه التاكيد و المبالغة باعتبار انه يدل وضعا في نحو كان زيد قائما على حدث مطلق يعينه خبره كما ان خبره يدل عقلا على زمان مطلق يعينه كان و سميت ناقصة لانها لاتتم بمرفوعها اي لاتصير مركبا تاما يصح السكوت عليه حتى يكون الخبر قيدا فيه لتربية الفائدة اي لزيادة الفائدة بل المرفوع مسند اليه و المنصوب مسند يتم الحكم بهما و يفيد كان تقييده بمضمونه فان معنى كان زيد قائما زيد متصف بالقيام المتصف بالحصول في الزمان الماضي وقس على ذلك البواقي وهذا مشكل ايضا اذ لم يعهد فعل يقع في التركيب غير زائد ولا مؤكد وليس

مسندا الى شيء و لو قيل بانها مسندة الى اسمها و ليست مقيدة للخبر لاتجه و لا يضر اسناد خبرها الى الاسم لانه قد عهد ان الاسم يسند اليه شيئان كما في قولك ظن زيد قائما و جاء عمرو ضاحكا و في الرضي تسمية مرفوعها اسما اولى من تسميته فاعلا لان الفاعل في الحقيقة مصدر الخبر مضافا الى الاسم لكنه سموه فاعلا على القلة و لم يسمو المنصوب بالمفعول بناء على ان كل فعل لابد له من فاعل و قد يستغني عن المفعول و قال المولوي عصام الدين كما يسمى الاسم فاعلا و اسما كذلك يسمى الخبر مفعولا و خبرا انتهى وقال السيد السند في حاشية المطول خبر كان شبيه بالمفعول و مندرج في نحوه الا انه ليس قيدا للفعل و شبهه بل الامر بالعكس لان الفعل الذي هو مسند صورة قيد للخبر الذي هو مسند حقيقة انتهى *

افعال المقاربة قال بعض النحاة هي افعال ناقصة لعدم تمامها بالمرفوع لكنها لما خصت باحكام افردوها بالذكر و لا يخفى ما فيه اذ كل فرقة من الافعال الناقصة مختصة باحكام لا توجد في اخرى وقال المولوي عبد الحكيم وعندي انها ليست ناقصة لان المقصود نسبة الحدث اعني القرب الذي هو مدلول مصادرها التي هي فاعلها و ان معناها لما كان قرب الفاعل عن الخبر لابد من ذكرهما لان افعال المقاربة موضوعة لدنو الفاعل الخبر رجاء او حصولا او اخذا فيه الا ترى ان معنى عسى زيد ان يخرج قارب زيد الخروج او قرب عن الخروج و معنى كاد قرب و معنى طفق اخذ و مجرد عدم التمام بالمرفوع لا يقتضي كونها ناقصة و الا لكان جميع الافعال النسبية بل المتعدية ناقصة نعم لها اتصال و شبه بالناقصة ولذا قال في اللباب و يتصل بالافعال الناقصة افعال المقاربة انتهى و عرفت بما وضع لدنو الخبر رجاء او حصولا او اخذا فيه و المراد بما الفعل و اللام في لدنو للغرض لان الدنو ليس تمام ما وضعت له لدخول النسبة و الزمان في مدلولها ايضا و الظاهر ان اللام صلة الوضع و المراد بيان المعنى المشترك الذي به تمتاز من باقي الافعال كما مر في تعريف الافعال الناقصة و الدنو الذي اعتقده المتكلم قد يكون سببه و منشأه رجاء المتكلم و طمعه بحصول الخبر للفاعل و قد يكون جزمه باشراف الخبر على الحصول من غير ان يشرع فيه و قد يكون جزمه بشروع الفاعل في الخبر فالدنو يتنوع انواعا ثلثة باعتبار منشأه و سبب حصوله في ذهن المتكلم و الاول مدلول عسى في قولك عسى زيد ان يخرج فانه يدل على قرب حصول الخروج لزيد بسبب انك ترجو ذلك و تطمعه لا انك جازم به و الثاني مدلول كاد يكاد في قولك كاد زيد ان يخرج يدل على قرب حصول الخروج لزيد لجزمك بقرب حصوله و الثالث مدلول طفق يطفق في قولك طفق زيد ان يخرج يدل على قرب حصول الخروج لزيد بسبب جزم المتكلم بشروعه في الخبر اي فيما يفضي اليه بقوله رجاء او حصولا او اخذا فيه منصوبات على المصدرية بحذف المضاف للنوع اي دنو رجاء ودنو اخذ فيه ويجوز ان يكون تمييزا عن الدنو لكونها انواعا له قال ابن مالك في التسهيل ان افعال المقاربة منها للشروع نحو طفق و جعل و اخذ و علق و منها للمقاربة نحو كاد وكرب و اوشك ومنها للرجاء نحو عسى و حرى

و قال شارحه سميت افعال المقاربة لان فيها ما هو للمقاربة من باب تسمية المجموع ببعض افراده لان بعضها للشروع و بعضهـــا للترجي و اختاره الرضي هذا كله خلاصة ما في الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عبد الحكيم ٭

فعل التعجب هو عند النحاة ما وضع لانشاء التعجب و قيل افعال التعجب كذا و قيـــل فعلا التعجب كذا فافراد الفعل بالنظر الى ان التعريف للجنس و جمعه بالنظر الى كثرة افراده و تثنيته بالنظر الى نوعي صيغته و على كل تقدير فالتعريف للجنس المفهوم في ضمن التثنية و الجمع ايضا فالمراد بما الفعل فلا ينتقض الحد بمثل لله دره لكن ينتقض بنحو قاتله الله من شاعر فانه تقول ذلك اذا تعجبت من شعر شخص فانه وضع لانشاء التعجب و ليس بمحض الدعاء الا ان يقال ان مثل هذه الافعال ليست موضوعة للتعجب بل استعملت لذلك بعد الوضع بخلاف افعال التعجب فانها و ان كانت في الاصل للاخبار الا انها وضعت لانشاء التعجب بالوضع الثـــاني او يقال المراد ما وضع لانشاء التعجب فحسب بحيث لا يستعمل في غيره و ما ذكر فكثيرا ما يستعمل في الدعاء او المراد ما وضع لانشاء التعجب في نفس مصدر هذا الفعل و قاتله الله من شاعر و غيره ليس كذلك و له صيغتان ما افعله و افعل به و هما غير متصـــرفين نحو ما احسن زيدا و احسن بزيد ٭

افعال المدح والذم عند النحاة هي ما وضع لانشاء مدح اوذم فلم يكن مثل مدحته او ذممته منها لانه لم يوضع للانشاء و ذلك لانك اذا قلت نعم الرجل زيد فانما تنشئ المدح و تحدثه بهذا اللفظ و ليس المدح موجودا في الخارج في احد الازمنة الثلثة مقصودا مطابقة بهذا الكلام اياه حتى يكون خبرا بل تقصد مدحه على شيئ حاصل له خارجا بخلاف مدحته و ذممته فان القصد فيه الاخبار بالمدح و الذم و الاعلام به موجودا في الزمان الماضي لقصد مطابقة هذا الكلام اياه و كذا مثل ما احسن زيدا ليس منها لانه و ان كانت تفيد انشاء المدح لكنها ليست موضوعة له بل لانشاء التعجب و ذلك يستلزم انشاء المدح و الذم و كذا مثل الامر من مدحت و ذممت لانها لانشاء طلب المدح و الذم لا لانشاء المدح و الذم و التزم ان يكون فاعل افعال المدح و الذم مضمرا مفسرا بنكرة منصوبة موضحا باسم معرفة مجانس له يسمى مخصوصا بالمدح او الذم نحو نعم رجلا زيد و بئس رجلا عمرو او يكون مظهرا مفسرا بلام الجنس او مضافا اليه موضحا بالمخصوص نحو نعم الصاحب او صاحب القوم زيد كما في اللباب ٭

الفاعل هو عند النحاة ما اسند اليه الفعل او شبهه و قدم عليه على وجه قيامه به كما ذكر ابن الحاجب و المراد بما الاسم حقيقة او حكما ليدخل فيه مثل قولهم اعجبني ان ضربت زيدا و المـــراد بالاسناد مجرد ثبوت شيئ لشيئ سواء كان اصليا اولا فيشتمل اسناد الصفات الى الضمائر المستترة المرفوعة فيها و سواء تضمن نسبة ادراک وقوعه او ادراک عدم وقوعه او طلب او انشاء نفي ما قام سلب الوقوع

لا طلب الاسناد و في ان قام فرض الوقوع لا فرض الاسناد فلاحاجة في شمول التعريف لفاعل النفي و الشرط الى ما اشتهر من تكلف ان المراد بالاسناد اعم من الاسناد ايجابا او نفيا محققا او مفروضا * ثم اعلم انه ان اريد بالاسناد اعم من ان يكون بالاصالة او التبعية يشتمل الحد المعطوف و البدل فانه و ان لم يكن اسناد الفعل اليهما بالاصالة لكنه اسناد اليهما بالتبع اذ ما هو بالاصالة العطف على المسند اليه و الابدال منه و يتبعه الاسناد اليه بخلاف النعت و التاكيد و البيان فانها خارجة عن الحد اذ لا اسناد الى تلك التوابع اصلا و ان اريد به ما هو بالاصالة فيخرج عن الحد جميع التوابع و الفعل يشتمل التام و الناقص فان زيد في كان زيد قائما فاعل كان كما ذهب اليه البعض و ان قيل انه اسم كان كما ذهب اليه الاكثرون فلابد من تخصيص الفعل بالتام و المراد بشبه الفعل مايشبهه في العمل فيتناول الحد فاعل اسم الفاعل و الصفة المشبهة و افعل التفضيل و اسم الفعل و المصدر و الظرف و المنسوب كما ذهب اليه البعض حيث قال العامل في الاسم المرفوع بعد الظرف هو الظرف لقيامه مقام الفعل الا ان في اطلاق الشبه على الظرف خفاء فان المشهور فيه اطلاق معنى الفعل ففي تناول الحد فاعل الظرف خفاء و اما على مذهب الجمهور القائلين بان العامل فيه هو الفعل فلا اشكال اصلا لعدم تناول الشبه له و في قوله و قدم عليه اى قدم الفعل او شبهه على ما اسند اليه احتراز عن زيد في زيد ضرب فانه فاعل مقدم على الفعل عند الكوفيين و المراد بالتقديم هو ما كان وجوبا ليخرج عنه المبتدأ المتقدم عليه خبره نحو كريم من يكرمك فان قلت يجب تقديم الخبر في نحو في الدار رجل قلت المراد وجوب تقديم نوعه و ليس نوع الخبر مما يجب تقديمه بخلاف نوع ما اسند الى الفاعل و قوله على جهة قيامه به اى اسنادا واقعا على طريقة قيام الفعل او شبهه به و طريقة قيامه به ان يكون على صيغة المعلوم او على ما في حكمه كالفاعل و الصفة المشبهة و احترز بهذا القيد عن مفعول ما لم يسم فاعله كزيد في ضرب زيد على صيغة المجهول على مذهب من لم يجعله داخلا في الفاعل و اما على مذهب من جعله داخلا فيه كصاحب المفصل فلا حاجة الى هذا القيد عنده بل يجب ان لا يقيد به و انما لم يقل على قيامه به او قائما به لئلا يخرج نحو مات زيد و طال عمره لان الموت ليس قائما بزيد وكذا الطول ليس قائما بعمره * **فائدة** * العامل في الفاعل الفعل او شبهه وقيل الاسناد و الاول اقوى لكونه امرا لفظيا و الاسناد ضعيف لكونه معنويا *

المفعول لغة الشيء المحدث مشتق من الاحداث و يعبر عنه بالفارسية بكرده شده * و في اصطلاح النحاة اسم قرن بفعل لفائدة و لم يسند اليه ذلك الفعل و تعلق به تعلقا مخصوصا و المراد من الفعل اعم من الحقيقي و الحكمي و قيد لم يسند لاخراج مفعول ما لم يسم فاعله لانه ليس مفعولا اصطلاحا و تسميته بالمفعول باعتبار ما كان اى باعتبار انه كان في الاصل مفعولا اصطلاحيا و المراد بالتعلق المخصوص هو كونه جزء مدلوله او محله او ظرفه او علته او مصاحب معموله فخرج التمييز و الحال و المستثنى

هكذا يستفاد من عبد الغفور و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و هو عندهم خمسة انواع * الاول المفعول المطلق و يسمى حدثا و حدثانا و فعلا ايضا كما في الارشاد و مصدرا ايضا قال في المفصل المفعول المطلق هو المصدر سمي بذلك لان الفعل يصدر عنه و يسميه سيبويه الحدث و الحدثان و ربما سماه الفعل انتهى و هو اسم ما فعله فاعل فعل مذكور بمعناه و المراد بما الاثر الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري فان المفعول هو الاثر مثلا الضرب الذي هو عبارة عن الكيفية المخصوصة مفعول الفاعل بواسطة الضاربية الى احداث الضرب و المعنى المصدري المنسوب الى الفاعل الذي هو مدلول الفعل و شبهه اعم من ان يكون صادرا عنه او لا بل يكون معنى قائما به فيشتمل التاثير و التاثر فلا يرد طال طولا فان الطول الذي يعبر عنه بالفارسية بدرازي حاصل بمصدر الفعل الذي يعبر عنه بدراز شدن و ان لم يكن مفعولا بمعنى المحدث و الموجد و كذا لا يرد مات موتا و نحوه و لذا قيل المراد بفعل الفاعل اياه قيامه به بحيث يصح اسناده اليه و كذا لا يرد نحو زيد ضارب ضربا فان المراد بالفعل اعم من ان يكون فعلا او معناه و المراد بالفاعل اعم من الحقيقي و الحكمي فدخل في الحد ضرب زيد ضربا على صيغة المجهول و زيادة لفظ الاسم تنبيه على ان المفعول المطلق من اقسام اللفظ اما تخصيص تلك الزيادة و هذا التعريف دون تعاريف سائر المفاعيل فمن التفنن في البيان و التقليل في الكلام فلا تغفل و يدخل فيه المصادر كلها و مذكور صفة للفعل و هو اعم من ان يكون مذكورا حقيقة نحو ضربت ضربا و انا ضارب ضربا او حكما نحو فضرب الرقاب و خرج به المصادر التي لم يذكر فعلها لا حقيقة و لا حكما نحو الضرب واقع على زيد و قولهم بمعناه صفة ثانية للفعل و ليس المراد به ان الفعل كائن بمعنى ذلك الاسم بل المراد انه مشتمل عليه اشتمال الكل على الجزء فخرج به تاديبا في قولك ضربته تاديبا فانه و ان كان مما فعله فاعل فعل مذكور لكنه ليس بمعناه و كذا خرج مثل كرهت كراهتي فان الكراهة لها اعتباران احدهما كونها بحيث قامت بفاعل الفعل المذكور و اشتق منها فعل اسند اليها و حينئذ مفعول مطلق و ثانيهما كونها بحيث وقع عليها فعل الكراهة و حينئذ مفعول به هذا و وجه تسميته بالمفعول المطلق صحة اطلاق صيغة المفعول عليه من غير تقييده بالباء او في او مع او اللام بخلاف سائر المفاعيل و تسميته بالفعل اما من باب اطلاق الكل و ارادة الجزء لان المصدر جزء الفعل و اما بارادة المعنى اللغوي و تسميته بالحدث و الحدثان ظاهر * التقسيم * المفعول المطلق قسمان مبهم و موقت فالمبهم هو ما لا تزيد دلالته على دلالة الفعل اى يكون مدلوله هو مدلول الفعل اى الحدث بلا زيادة شيئ عليه من وصف او عدد سواء كان منصوبا بمثله اى بالمصدر او بفرعه كالفعل و اسم الفاعل و اسم المفعول سمي مبهما لعدم تبيين نوع او عدد و هو لا محالة يكون التوكيد عامله نحو ضربت ضربا و لا يثنى و لا يجمع لدلالته على الماهية من حيث هي هي و الموقت و يسمى محدودا ايضا هو ما يزيد معناه على معنى عامله سواء كان للنوع و هو المصدر الموصوف سواء كان الوصف معلوما من الوضع نحو رجع القهقرى

او من الصفة مع ثبوت الموصوف نحو جلست جلوسا حسنا او مع حذفه نحو عمل صالحا اى عملا صالحا او من كونه اسما صريحا مثبتا كونه بمعنى المصدر لفظه نحو ضربته انواعا من الضرب او الاضافة نحو ضربته اشد ضرب او من كونه مثنى او مجموعا لبيان اختلاف الانواع نحو ضربته ضربتين اي مختلفتين او من كونه معرفا بلام العهد نحو ضربت الضرب عند الاشارة الى ضرب معهود او كان للعدد اي المرة و هو الذي يدل على عدد المرات معينا كان العدد اولا سواء كان العدد معلوما من الوضع نحو ضربت ضربة او من الصفة نحو ضرب ضربا كثيرا او من العدد الصريح المميز بالمصدر نحو ضربته ثلث ضربات او غير المميز به نحو ضربته الفا او من آلآلة الموضوعة موضع المصدر نحو ضربته سوطا و سوطين و اسواطا فان تثنية آلآلة و جمعها لاجل تثنية المصدر و جمعه لقيامهما مقامه فيكون الاصل فيه ضربت ضربا بسوط و ضربتين بسوطين وضربات باسواط * و ايضا المصدر اما متصرف و هو ما لم يلزم فيه النصب على المصدرية كضرب و قعود و غير متصرف و هو مالزم فيه النصب على المصدرية ولا يقع فاعلا و لا مفعولا و لا مجرورا بالاضافة او حرف الجر نحو سبحان الله و معاذ الله و عمرك الله و يجب حذف فعل هذا المصدر الغير المتصرف كما يجب حذف فعله اذا وقع المصدر مضمون جملة لا محتمل لها غيره اى غير ذلك المصدر نحو له علىّ الف درهم اعترافا او وقع مضمون جملة لها محتمل غيره نحو زيد قائم حقا و الاول يسمى تاكيدا لنفسه لاتحاد مدلول المصدر و الجملة فيكون بمنزلة تكرير الجملة فكانه نفسها و كانها نفسه و الثاني يسمى توكيدا لغيره لانه ليس بمنزلة تكرير الجملة فهو غيرها و هذا عند المتاخرين فان سيبويه يسمى الاول اى التاكيد لنفسه بالتاكيد الخاص و يسمى الثاني اى التاكيد لغيره بالتاكيد العام كما ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية * و الثاني المفعول فيه وهو ما فعل فيه فعل مذكور من زمان او مكان كذا ذكر ابن الحاجب ويسمى ظرفا ايضا و قد سماه الكوفيون محلا و المراد بالفعل الحدث و بذكره اعم من ان يكون مذكورا تضمنا في ضمن الفعل الملفوظ او المقدر او شبهه كذلك او مطابقة اذا كان العامل مصدرا كذلك او اسم مصدر او التزاما نحو تقلته يوم الجمعة اى ضربته ضربا شديدا فيه او ماله لمح الى المعنى و ان لم يكن مدلولا التزاميا اى لازما ذهنيا نحو زيد اسد في بيته فقوله ما فعل فيه فعل شامل لاسماء الزمان و المكان كلها سواء ذكر الفعل الذي فعل فيهما اولا و قوله مذكور يخرج منهما ما لا يذكر فعل فعل فيه كيوم الجمعة يوم طيب فانه و ان كان فعل فيه فعل لا محالة لكنه ليس بمذكور و قيد الحيثية معتبر في الحد اى المفعول فيه اسم ما فعل فيه فعل مذكور من حيث انه فعل فيه فعل مذكور فخرج مثل شهدت يوم الجمعة فان ذكر يوم الجمعة فيه ليس من حيث انه فعل فيه فعل مذكور بل من حيث وقع فيه فعل مذكور لكنه لا يحتاج حينئذ الى قيد مذكور الا لزيادة تصوير المعرف و قوله من زمان او مكان بيان لما اشارة الى حصر المفعول فيه في القسمين وليس من الحد قال ابن الحاجب و شرط نصبه تقدير في فجعل المفعــول فيه ضربين ما يظهر فيه في

وما يقدر فيه في قال شارحه و هذا خلاف اصطلاح القوم فانهم لا يطلقونه الا على المنصوب بتقدير في و اما المجرور بها فهو مفعول به بواسطة حرف الجر لا مفعـــول فيه فيزاد على مذهبهم قيد تقدير في في الحد ووجه تسميته بالمفعول فيه ظاهر و انما يسمى بالظرف تشبيها له بالاواني التي تحل فيها الاشياء و انما سماه الكوفيون بالمحل لحلول الافعال فيه و مما يتعلق بهذا سبق في لفظ الظرف في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة و الثالث المفعول له و هو ما فعل لاجله فعل مذكور كذا ذكر ابن الحاجب فقوله لاجله اى لقصد تحصيله او بسبب وجوده احتراز عن سائر المفاعيل و المراد بالفعل الحدث و بكونه مذكورا اعم من الحقيقي والحكمي فلا يخرج عنه تاديبا في جواب من قال لم ضربت زيدا فقوله مذكور احتراز عن مثل اعجبني التاديب و المعنى ان المفعول له اسم ما فعل لاجله فعل مذكور سواء كان لقصد تحصيله بان يكون سببا غائيا كما في ضربته تاديبا او بسبب وجوده بان يكون سببا باعثا كما في قعدت عن الحرب جبنا ثم اعلم ان هذا التعريف شامل لما كان مجرورا باللام ايضا و هذا خلاف اصطلاح القوم ايضا ثم الزجاج ينكره و يقول انه مصدر من غير لفظ فعله فالمعنى حينئذ في المثالين المذكورين ادّبته بالضرب تاديبا و جبنت في القعود عن الحرب جبنا وردّ بان صحة تاويله بنوع لا تدخله في حقيقته الا ترى الى صحة تاويل الحال بالظرف من حيث ان معنى جاء زيد راكبا جاء زيد في وقت الركوب لا تخرجه عن كونه حالا والرابع المفعول معه و هو المذكور بعد الواو لمصاحبته معمول فعل لفظا او معنى كذا ذكر ابن الحاجب اى المذكور بعد الواو التي بمعنى مع فخرج به سائر المفاعيل و الذي ذكر بعد غير الواو كالفـــاء و مع و المراد بمصاحبته لمعمول فعل مشاركته له في ذلك الفعل في زمان واحد نحو سرت و زيدا او مكان واحد نحو لو تركت الناقة و فصيلها لرضعتها و اللام الجارة متعلقة بمذكور اى يكون ذكره بعد الواو لاجل مصاحبته معمول فعل و المعمول اعم من ان يكون فاعلا او مفعولا كما سبق في المثالين و لذا لم يقل لمصاحبته لفاعل فعل كما قاله البعض و المراد بالفعل اعم من ان يكون فعلا اصطلاحيا او شبهه فمثال الفعل الاصطلاحي اللفظي قد سبق و مثال الشبه نحو زيد ضاربك وعمروا و مثال الفعل المعنوي مالك وزيدا اى ما تصنع اعلم ان مذهب الجمهور ان العامل في المفعول معه الفعل بتوسط الواو و قيل العامل فيه الواو و قيل نحو لابس مضمر بعد الواو و الخامس المفعول به و هوما وقع عليه فعل الفاعل كذا ذكر في اكثر الكتب و المراد من الفعل اعم من ان يكون فعلا او شبهه و من الوقوع في عرفهم هو التعلق المعنوي و هو تعلق فعل الفاعل بشيء لا يتعقل الفعل بدون تعقل ذلك الشيء و ليس المراد بالوقوع الامر الحسي اذ ليس كل الافعال بواقعة على مفعولها نحو علمت زيدا وعلى هذا يدخل في التعريف الجار و المجرور ولذا قسموه الى ما هو بواسطة الحرف و الى ما هو بغير واسطته و ان كان مطلق المفعول به لا يقع عليه في اصطلاحهم كما في العباب وفي الفوائد الضيائية المراد بوقوع فعل الفاعل عليه تعلقه به بلا واسطة حرف فانهم يقولون في ضربت

زيدا ان الضرب واقع على زيد ولا يقولون في مررت بزيد ان المرور واقع عليه بل متلبس به انتهى ولعل هذا مذهب ابن الحاجب مخالفا لمذهب الجمهور كما اشار اليه هذا الشارح في تعريف المفعول فيه و المفعول له فخرج سائر المفاعيل فانها وان تعلق بها الفعل لكن لا يتوقف تعقله على تعقلها كما مر تحقيقه في تعريف المتعدي قيل يرد عليه ظرف الزمان لان الزمان مما يتعلق به الفعل بحيث لا يعقل الا به و اجيب بان الزمان لازم لوجود الفعل دون تصور ماهيته ويتوقف عليه وجود الفعل لازما كان او متعديا لا تعقل ماهيته بخلاف المفعول به فانه مما يتوقف عليه تصور ماهية الفعل كضربت زيدا فان الضرب استعمال آلة التاديب في محل قابل للايلام و هو كما لا يتصور بدون من يستعمل تلك الآلة كذلك لا يتصور بدون ذلك المحل قيل اذا اريد بالوقوع التعلق يخرج من الحد زيد في ضربت زيدا حيث لا يتوقف عليه تصور الضرب بل هو متوقف على شخص ما يصلح المضروبية واجيب بانه يتوقف عليه تصور الضرب على البداية وان لم يتوقف عليه بالتعين وكذا يخرج الحال و التمييز المستدعي لذلك قال ابن الحاجب في امالي الكافية او اقتصر على قولهم ما يقع عليه الفعل لكان اولى و ما يتوهم من ان ذكر الفاعل ههنا يفيد اخراج مفعول ما لم يسم فاعله فاسد من وجهين احدهما ان مفعول ما لم يسم فاعله ما وقع عليه فعل الفاعل لان قولك ضرب زيد معلوم فيه انك اردت فعل فاعل وانما حذفته بوجه من الوجوه فقد اشتركا جميعا في انهما وقع عليهما فعل الفاعل واذا اشتركا لم يخرج ذكر الفاعل احدهما دون الآخر و الثاني ان المراد تحديدهما و لذلك يسمى كل واحد منهما مفعولا به على الحقيقة فلا يستقيم ان يزاد لفظ يقصد به اخراج احدهما مع كونه مرادا و لذلك يقال اذا حذف الفاعل و اقيم المفعول به مقامه يجب ان يعدل من النصب الى الرفع و هذا تصريح بانه مفعول به و ان النصب و الرفع جائزان يعتوران عليه و هو على حاله من كونه مفعولا به انتهى و القول باطلاق المفعول عليه مجازا باعتبار ما كان مما يابى عنه تعريفه ثم المفعول به بغير واسطة حرف الجر كضربت زيدا هو الفارق بين المتعدي من الافعال و غيره و يكون واحدا فصاعدا الى الثلثة و المفعول به بواسطة حرف الجر يسمى بالظرف ايضا لمشابهته الظرف في احتياجه الى تضمن الفعل احتياج الظرف اليه * **فائدة** * يحذف عامله وجوبا قياسا في مواضع منها الاغراء و منها التحذير و منها المنادى و منها المنصوب على انشاء المدح او الذم او الترحم و منها باب الاختصاص

مفعول مالم يسم فاعله اى مفعول فعل او شبه فعل لم يذكر فاعله هو عند النحاة مفعول حذف فاعله و اقيم هو مقامه اى اقيم ذلك المفعول مقام الفاعل في كونه مسندا اليه الفعل او شبهه مقدما عليه جاريا مجراه في كل ماله اى للفاعل من الرفع لفظا او معنى و التنزل منزلة الجزء منه و عدم الاستغناء و تجب الاقامة على وجه لا يخرج عن المفعولية فقولهم حذف فاعله شامل لمفعول المصدر المحذوف فاعله و لمفعول الفعل المحذوف فاعله و قولهم اقيم الى آخره يخرج ذلك وكذا يخرج نحو انبت

الربيع البقل لانه لا يستفاد منه مفعولية الربيع بخلاف ضرب يوم الجمعة فانه يستفاد منه مفعولية يوم الجمعة وشرطه في الحذف و الاقامة اذا كان عاملة فعلا ان تغيّر صيغة الفعل الى المجهول و لا يسند الى المفعول له و لوضع اللام ولا معه ولا غير المتصرف من الظروف و المصادر و لا مبهم الظروف الا موصوفا و لا المصادر المؤكدة وعن سيبويه جوازه كقيم و قعد بالاسناد الى المصدر المدلول عليه بالفعل و قيل ان المصدر و ظرفي الزمان و المكان انما يسند الفعل اليها لما استمرفيها من الاتساع و الاجراء مجرى المفعول به في قولهم ضرب ضربة و اليوم قمته و اسناد الفعل اليهما مجاز لا حقيقة و لا الى ثاني باب علمت و ثالث باب اعلمت و في رأى يجوز عند الامن من اللبس هذا البحث كله يستفاد من شروح الكافية و اللب و اللباب و المفصل و غيرها *

فصل الميم * التفخيم بالخاء كالتصريف هو الفتح كما مر في فصل الحاء المهملة قالوا يستحب قرأة القرآن بالتفخيم لحديث الحاكم نزل القرآن بالتفخيم قال الحليمي معناه انه يقرأ على قرأة الرجال و لا تخضع الصوت فيه ككلام النساء قال و لا يدخل في هذا كراهة الامالة التى هي اختيار بعض القراء * و قد قال يجوز ان يكون القرآن نزل بالتفخيم فرخص مع ذلك في امالة ما تحسن امالته و يقابل التفخيم الترقيق كذا في الاتقان *

المفهوم هو عند المنطقيين ما حصل في العقل اي من شانه ان يحصل في العقل سواء حصل بالفعل او بالقوة بالذات كالكلي او بالواسطة كالجزئي و هذا عند من يقول ان صور الجزئيات الجسمانية مرتسمة في النفس الناطقة الا ان ارتسامها فيها بواسطة الآلات اي الحواس واما من يقول بانها مرتسمة في الآلات لا في النفس فيفسر المفهوم بما حصل عند العقل لا في العقل صرح به السيد السند ثم المفهوم و المعنى متحدان بالذات فان كلا منهما هو الصورة الحاصلة في العقل او عنده مختلفان باعتبار القصد و الحصول فمن حيث انها تقصد باللفظ سميت معنى و من حيث انها تحصل في العقل سميت بالمفهوم هكذا يستفاد من بديع الميزان و الصادق الحلواني و غيرهما و عند الاصوليين خلاف المنطوق و هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بان يكون حكما بغير المذكور و حالا من احواله كما يجيئ في فصل القاف من باب النون و هو ينقسم الى مفهوم موافقة و مفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا او اثباتا اولا و الاول مفهوم الموافقة و هو ان يكون المسكوت عنه و هو المسمى بغير محل النطق موافقا في حكم المذكور المسمى بمحل النطق و يسمى فحوى الخطاب و لحن الخطاب هذا عند الشافعي رحمه الله تعالى و اما الحنفية فيسمونه دلالة النص مثاله قوله تعالى و لا تقل لهما اف فعلم من حال التافيف و هو محل النطق حال الضرب و هو غير محل النطق مع الاتفاق و هو اثبات الحكم فيهما و قوله تعالى ان من اهل الكتاب مَن ان تامنه بقنطار يؤدّه اليك فعلم منه عدم تادية مافوق الدينار فمفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى كالتنبيه

بالتأفيف على ما فوقه وهو الضرب او بالاعلى على الادنى كالتنبيه بالقنطار على ما دونه فلا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساواة هكذا في العضدي وحاشيته للسيد السند لكن في الاتقان مفهوم الموافقة هو ما يوافق حكمه المنطوق فان كان اولى يسمى فحوى الخطاب كدلالة فلاتقل لهما اف على تحريم الضرب لانه اشد وان كان مساويا يسمى لحن الخطاب اي معناه كدلالة ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما على تحريم الاحراق لانه مساو للاكل في الاتلاف انتهى و الثاني مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا و نفيا و يسمى دليل الخطاب و سماه الحنفية تخصيص الشيء بالذكر كما في كشف البزدوي و هو اقسام الاول مفهوم الصفة مثل في الغنم السائمة زكوة يفهم منه انه ليس في المعلوفة زكوة و الثاني مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة يفهم ان الزائد على الثمانين غير واجب و منه مفهوم الاستثناء مثل لا اله الا الله و مفهوم انما مثل انما الاعمال بالنيات و مفهوم الحصر مثل العالم زيد و صاحب الاتقان ادخل مفهوم العدد في مفهوم الصفة حيث قال مفهوم الموافقة انواع مفهوم صفة نعتا كان او حالا او ظرفا او عددا و مثل للعدد بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة اى لا اقل و لا اكثر و الثالث مفهوم الشرط مثل و ان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن يفهم انهن ان لم تكن اولات حمل فانفقوا عليهن بخلافه و الرابع مفهوم الغاية مثل لا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اى فاذا نكحته تحل للاول الخامس مفهوم الاسم و هو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل في الغنم زكوة فتنتفي من غير الغنم و سماه الحنفية بتخصيص الشيء باسمه العلم كما سموا مفهوم الصفة بتخصيص الشيء بالصفة و كما سموا مفهوم الشرط بتخصيص الشيء بالشرط و تعليقه به و على هذا القياس * فائدة * مفهوم المخالفة لم يعتبره الحنفية و الشافعي اعتبره و في جامع الرموز في بيان الوضوء مفهوم المخالفة كمفهوم الموافقة معتبر في الرواية بلاخلاف لكن في اجارة الزاهدي انه غير معتبر و الحق انه معتبر الا انه اكثري لا كلي كما في حدود النهاية و غيرها *

الاستفهام هو عند اهل العربية من انواع الطلب الذي هو من اقسام الانشاء و هو كلام يدل على طلب فهم ما اتصل به اداة الطلب فلا يصدق على افهم فان المطلوب ليس فهم ما اتصلت به لان اداة الطلب صيغة الامر و قد اتصلت بالفهم و ليس المطلوب به طلب فهم الفهم بخلاف ا زيد قائم فان المطلوب به طلب فهم مضمون زيد قائم و سمي استفهاما لذلك و هذا الطلب على خلاف طلب سائر الآثار من الفواعل فان العلم في علمني مطلوب المتكلم و هو اثر المعلم لكن يطلب فعله الذي هو التعليم ليترتب عليه الاثر و كذا في اضرب زيدا المطلوب مضروبية زيد و يطلب من الفاعل التاثير ليترتب عليه الاثر و في ا زيد قائم يطلب نفس حصول قيام زيد في العقل لان الاداة انما اتصلت بقيام زيد بخلاف علمني فان الاداة فيه متصلة بالتعليم كذا في الاطول و في الاتقان و لكون الاستفهام طلب ارتسام صورة ما في الخارج في الذهن لزم ان لا يكون حقيقة الا اذا صدر عن شاك يصدق بامكان الاعلام فان غير الشاك

اذا استفهم يلزم منه تحصيل الحاصل و اذا لم يصدق بامكان الاعلام انتفت فائدة الاستفهام قال بعض الائمة و ما جاء في القرآن على لفظ الاستفهام فانما يقع في خطاب على معنى ان المخاطب عنده علم ذلك الاثبات او النفي حاصل انتهى ٭

فصل النون ٭ **الفتنة** بالكسر و سكون المثناة الفوقانية هي ما يتبين به حال الانسان من الخير و الشر و هي في الاصل اذابة الذهب في البوتقة بالنار ليظهر عيارة كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى انما نحن فتنة في سورة البقرة ٭

الفطنة بالكسر و سكون الطاء المهملة هي الفهم ٭ و في الصحاح هي كالفهم و قد تفسر ايضا بجودة تهيئ النفس لتصور ما يرد عليها من الغير و هذه قد تكون جبلية و قد تكون مكتسبة كما ان عدم الفطنة قد يكون جبليا و قد يكون عارضا و لو اريد بالفهم ما هو مبدأه صار مآل المعنيين واحد هكذا يستفاد من بعض حواشي شرح المطالع في الخطبة و يقابلها الغباوة و هي عدم الفطنة كما في القاموس كذا في الاطول و سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الذكاء في باب الذال المعجمة ٭

الافتنان بالنون من باب الافتعال هو عند البلغاء الاتيان بكلام بفنين مختلفين كالجمع بين الفخر و التعزية نحو كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام فانه تعالى عزى جميع المخلوقات من الانس و الجن و الملائكة و سائر اصناف ما هو قابل الحيوة و تمدح بالبقاء بعد فناء الموجودات في عشر الفاظ مع وصفه ذاته بعد انفراده بالبقاء بالجلال و الاكرام سبحانه و تعالى و منه ثم ننجي الذين اتقوا الآية جمع فيها بين هناء و عزاء كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن ٭

فصل الواو ٭ **الفتوة** بضم الفاء و المثناة الفوقانية و تشديد الواو جوانمردي كما في المنتخب و هي عند السالكين كف الاذى و بذل الندى و ترك الشكوى و قال علي بن ابي بكر الهوازي ان اصل الفتوة ان لا ترى من الدنيا لنفسك فضلا واحدا و قال اهل التفسير هي كسر الصنم في قصة الخليل عن بعض قومه قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم فصنم كل انسان نفسه فمن خالف هواه فهو فتى على الحقيقة كذا في خلاصة السلوك ٭

الاستفتاء هو عند الاصوليين و الفقهاء مقابل الاجتهاد و المستفتي خلاف المفتي و المفتي هو الفقيه فان لم نقل بتجزي الاجتهاد و هو كونه مجتهدا في بعض المسائل دون بعض فكل من ليس مجتهدا في الكل فهو مستفت في الكل و ان قلنا بتجزي الاجتهاد فالامر واضح ايضا فانه مستفت فيما ليس مجتهدا فيه مفت فيما هو مجتهد و بالجملة فالمفتي و المستفتي انما يكونان متقابلين ممتنعي الاجتماع عند اتحاد متعلقهما و اما اذا اعتبر كونه مفتيا في حكم مستفتيا في حكم آخر فلا و الاستفتاء في المسائل العقلية على القول الصحيح كوجوب العلم بها بالنظر و الاستدلال هكذا في العضدي و بعض حواشيه و المفتي الماجن

هو الذي لا يبالي ان يحرّم حلالا او بالعكس فيعلم الناس حيلا باطلة كتعليم الرجل و المرأة ان يرتد فيسقط عنه الزكوٰة او تبين من زوجها كما في الذخيرة فكل حيلة تودي الى الضرر لم تجز في الديانة و ان جاز في الفتوى كذا في جامع الرموز في كتاب الحجر *

فصل الهاء * الفقه هو اسم علم من العلوم المدونة و هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية و الفقيه من اتصف بهذا العلم و هو المجتهد قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد و لا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقه التهيؤ لجميع الاحكام و جوز في مسئلة دون مسئلة تحقق مجتهد ليس بفقيه و قد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الفن و ان لم يكن مجتهدا انتهى و قد يطلق الفقه على علم النفس بمالها و ما عليها فيشتمل جميع العلوم الدينية و لذا سمى ابو حنيفة رحمه الله الكلام بالفقه الاكبر و قد مر ذالك مستوفى في المقدمة *

فصل الياء * الفدية بالكسر و سكون الدال اسم من الفداء بمعنى البدل الذي يتخلص به عن مكروه يتوجه اليه كما في الكشف كذا في جامع الرموز * و فدائي در اصطلاح عاشقان عاشق جان باز را گويند كه خود را فداي سر معشوق پروانه وار دارد كذا في كشف اللغات *

التفشي بالشين المعجمة لغة الاتساع و في اصطلاح القراء انتشار الريح في الفم حتى يتصل بمخرج الظاء المعجمة و بذلك عرف وجه تسمية حرف الشين المعجمة متفشيا كذا في الدقائق المحكمة *

الفِناء بالكسر و بالنون و مد الالف كردا كرد خانه و منه فناء البيت كذا في الصراح و في جامع الرموز و البرجندي ما حاصله ان الفناء بالكسر سعة امام البيت و قيل ما امتد من جوانبه كما في المغرب و اما فناء المصر فالمختار في تعريفه شرعا عند صاحب المحيط و الخلاصة و غيرهما هو موضع اتصل بالمصر معدّا و مهيئا لمصالحه من ركض الخيل و جمع العساكر و الخروج للرمي و صلوٰة الجنازة و لم يشترط بعضهم الاتصال بالمصر فقدره بغلوة يعني يک تير پرتاب و بعضهم بثلثة اميال و بعضهم بمنتهى صوت المؤذن و بعضهم بفرسخين و في المضمرات المختار للفتوى قول محمد انه بقدر فرسخ *

الفَناء بالفتح و المد عند الصوفية عدم شعور الشخص بنفسه و لا بشيئ من لوازم نفسه ففناء الشخص عن نفسه عدم شعوره و فناؤه عن محبوبه باستهلاكه فيه كذا في الانسان الكامل في باب الارادة و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور معنى الفناء في اصطلاح الصوفية تبديل الصفات البشرية بالصفات الالٰهية دون الذات فكلما ارتفع صفة قامت صفة الٰهية مقامها فيكون الحق سمعه و بصره كما نطق به الحديث و كذلك حال الفناء في النبي و الشيخ انتهى و قال عبد اللطيف في شرح المثنوي الفناء عند الصوفية سقوط الاوصاف المذمومة و البقاء ثبوت النعوت المحمودة و قيل الفناء صفة الكون و ما كان لاجل الكون و البقاء صفة الكون و ما كان لاجل المكون انتهى و در توضيح المذاهب

گویند فناء نزد ارباب سلوك عبارتست از نهایت سیر فی الله چه سیر الی الله وقتي منتهي شود که بنده بادیهٔ وجود را بقدم صدق یکبارگي قطع کند و سیر فی الله وقتي متحقق شود که بنده را بعد از فناء مطلق ذاتي مطهر از آلایش حدثان ارزاني دارد تا بدان در عالم اتصاف باوصاف الٰهي و تخلق باخلاق رباني ترقی کند انتهی ودر مجمع السلوك آرد الفناء هو الغيبة عن الاشياء راما كما كان فناء موسى حين تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا ابو سعيد خرازي ميگويد علامة الفاني ذهاب حظه من الدنيا و الآخرة الا من الله تعالى و البقاء الذي يعقبه هو ان يفني عماله و يبقى بما لله تعالى وقال بعضهم البقاء مقام النبيين صلوات الله عليهم اجمعين فجملة الفناء و البقاء ان يفني عن حظوظه ويبقى بحظوظ غيره و فنــاء متنوع است فناء از خلق و فناء از خود و از هواها و فناء از ارادت و هر يكي را علامتها است شيخ عبد القادر گيلاني رحمه الله در فتوح الغيب فرموده اند و علامة فنائك عن الخلق انقطاعك عنهم و عن التردد اليهم و الياس مما لديهم و علامة فنائك عنك و عن هواك ترك التكسب و التعلق بالسبب في جلب النفع ودفع الضر كما كنت مغيبا في الرحم و كونك طفلا رضيعا في المهد و علامة فناء ارادتك بفعل الله تعالى انك لا تريده اذا قط و لا يكون لك غرض و لا يقف لك حاجة و مرام بل لا تريد مع ارادة الله تعالى سواها بل يجري فعل الله فيك فتكون انت ارادة الله و فعله ساكن الجوارح مطمئن الجنان مشروح الصدر منور الوجه غنيا عن الاشياء بخالقها بقلبك كيف يشاء و في مجمع السلوك ايضا في موضع آخر الفناء عندهم هو ان لا ترى شيئا الا الله و لا تعلم الا الله و تكون ناسيا لنفسك و لكل الاشياء سوى الله فعند ذلك يتراءى لك انه الرب اذ لا ترى و لا تعلم شيا الا هو فتعتقد انه لا شيئ الا هو فتظن انك هو فتقول انا الحق و تقول ليس في الدار الا الله و ليس في الوجود الا الله ودر كشف اللغات ميگويد راه فنا در اصطلاح عاشقان راه عشق را گويند و ذاكر آن راه ذكر را گويند ۰

باب القاف فصل الالف ۰ القرأة بالكسر و تخفيف الراء المهملة هي عند القراء ان يقرء القرآن سواء كانت القرأة تلاوة بان يقرأ متتابعا او اداء بان ياخذ من المشايخ و يقرأ كما في الدقائق المحكمة قال في الاتقان في نوع معرفة العالي و النازل قسم القراء احوال الاسناد الى قرأة و رواية و طريق و وجه فالخلاف ان كان لاحد الائمة السبعة او العشرة او نحوهم و اتفقت عليه الروايات و الطرق عنه فهو قرأة و ان كان للراوي عنه فهو رواية و ان كان لمن بعده فنازلا فطريق اولا على هذه الصفة مما هو راجع الى تخيير القارى فوجه انتهى ۰

القرآن بالضم اختلف فيه فقيل هو اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله فهو غير مهموز و به قرأ ابن كثير و هو مروي عن الشافعي و قيل هو مشتق من قرنت الشيئ بالشيئ سمي به لقران السور و الآيات و الحروف فيه و قال الفراء هو مشتق من القرائن و على كل تقدير فهو بلا همزة و نونه اصلية و قال الزجاج

هذا سهو والصحيح ان ترك الهمزة فيه من باب التخفيف ونقل حركة الهمزة الى الساكن قبلها واختلف القائلون بانه مهموز فقيل هو مصدر لقرأت سمي به الكتاب المقرو من باب تسميته بالمصدر وقيل هو وصف على فعلان مشتق من القرء بمعنى الجمع كذا في الاتقان قال اهل السنة والجماعة القرآن ويسمى بالكتاب ايضا كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقرو بالسنتنا مسموع بآذاننا غير حال فيها اي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والآذان لان كلام الله ليس من جنس الحروف والاصوات لانها حادثة وكلام الله صفة ازلية قديمة منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاذهان ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كقولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كقولك قرأت نصف القرآن او المخيلة كقولك حفظت القرآن او الاشكال كقولك يحرم للمحدث مس القرآن ثم الكلام القديم الذي هو صفة لله تعالى يجوز ان يسمع وهو مذهب الاشعري ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله تعالى فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى صلوات الله عليه سمع صوتا دالا على كلام الله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم وقيل خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد واما من يجوز سماعه فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف وصوت كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف فان قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المولف يصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم كلام الله والاجماع على خلافه وايضا المعجز هو كلام الله حقيقة مع القطع بان الاعجاز انما يتصور في النظم قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث ومعنى الاضافة حينئذ انه مخلوق له تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية باعتبار معنى مجازي يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقي ويويد هذا ما وقع في شرح التجريد من انه لانزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك على المعنى القائم بالنفس القديم وعلى المولف الحادث وهو المتعارف

عند العامة و القراء و الاصوليين و الفقهاء و اليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحادث و اطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا به تعالى و هو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ و الاصوات في لســان الملك لقوله و انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل القرآن و كلام الله اسمان لهذا المولف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواء بلسان يكون مثله لاعينه و الاصح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع و يكون ما يقرأه القاري اي قار كان نفسه لا مثله و هكذا الحكم في كل متغير و كتاب ينسب الى مولفه و على التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض و قد يجعل اسما بمعنى كل صا د ق على المجموع و على كل بعض من ابعاضه و بالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف و المقرو بكل لسان كلام الله فباعتبار الوحدة النوعية و ما يقال انه حكاية عن كلام الله و مماثل له و انما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية و ما يقال ان كلام الله ليس قائما بلســان او قلب و لا حالا في مصحف فيراد به الكلام الحقيقي النفسي و منعوا من القول بحلول اللفظي ايضا رعاية للتادب و احترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي النفسي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال و كذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان انتهى كلامه و قال صاحب المواقف ان المعنى من قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس المراد به مدلول اللفظ بل الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسي عندهم امرا شاملا للفظ و المعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرو بالالسنة محفوظ في الصدور و هو غير القراءة و الكتابة و الحفظ الحادثة و ما يقال من ان الحروف و الالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث و الادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة انتهى قيل عليه القول بان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ امر خارج عن العقل و ما ذلك الا مثــل ان يتصور حركة تكون اجزاءها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض و يندفع بما قيل ان المراد بالملفوظ هو اللفظ القائم به تعالى و بالتلفظ اللفظ القائم بناعبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما و اشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار و لولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ دون التلفظ تناقضا و به يندفع من ان حمل المعنى على الامر القائم بالغير بعيد جدا لان الادلة انمــا تدل على حدوث ماهية القرآن لاحدوث التلفظ لانه ليس بقرآن و ذلك لان اللفظ يعد واحدا في الحال كلها و تباينه انما هو بتباين الهيئآت فاللفظ القائم بنا و به تعالى واحد حقيقة و الاول حادث و الثاني قديم فان قيل يفهم من هذا التوجيه انه لا ترتب في اللفظ القائم بذاته تعــالى فيلزم عدم الفرق بين لمع و علم قيل ترتب الكلمات و تقدم

بعضها على بعض لا يقتضى الحدوث لان التقدم ربما لا يكون زمانيا كالحروف المنطبعة في شمعة دفعة من الطابع عليه وقد يمثل ايضا بوجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميعها مع الترتيب المخصوص مجتمعة الوجود فيها وليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض و انعدامه عن نفسه والفرق بان وجود احرف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالظلي لايضر اذ الغرض منه مجرد التصوير و التفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فحينئذ يكون الحاصل ان الترتيب المقتضي للحدوث انما هو في التلفظ اي اللفظ القائم بنا هذا غاية توجيه المقام فافهم * فائدة * في بيان كيفية الانزال قال في الاتقان وفيه مسائل الاولى قال الله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن وقال انا انزلناه في ليلة القدر اختلف في كيفية انزاله من اللوح المحفوظ على ثلثة اقوال الاول وهو الاصح الاشهر انه نزل الى سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة ثم نزل بعد ذلك منجما في عشرين سنة او ثلث وعشرين او خمس وعشرين على حسب الخلاف في مدة اقامته صلى الله عليه وآله وسلم بمكة بعد البعثة الثاني انه نزل الى سماء الدنيا في عشرين ليلة القدر او ثلث وعشرين او خمس وعشرين في كل ليلة مايقدر الله انزاله في كل سنة ثم نزل بعد ذلك منجما في جميع السنة وهذا القول ذكره الرازي بطريق الاحتمال ثم توقف هل هذا اولى او الاول قال ابن كثير وهذا الذي جعله احتمالا نقله القرطبي عن مقاتل بن حيان وحكى الاجماع على انه نزل جملة واحدة من اللوح المحفوظ الى بيت العزة في سماء الدنيا الثالث انه ابتدأ انزاله في ليلة القدر ثم نزل بعد ذلك منجما في اوقات مختلفة من سائر الاوقات وبه قال الشعبي قال ابن حجر والاول هو الصحيح المعتمد قال وحكى الماوردي قولا رابعا انه نزل من اللوح المحفوظ جملة واحدة وان الحفظة نجمته على جبرئيل في عشرين ليلة وان جبرئيل نجمه على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في عشرين سنة والمعتمد ان جبرئيل كان يعارضه في رمضان بما ينزل به عليه في طول السنة قال ابو شامة نزوله جملة الى سماء الدنيا قبل ظهور نبوته ويحتمل ان يكون بعدها قيل الظاهر هو الثاني قيل السر في انزاله جملة الى سماء الدنيا تفخيم امره وامر من نزل عليه وذلك باعلام سكان السموات السبع ان هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل اشرف الامم قد قربناه اليهم لننزله عليهم ولولا ان الحكمة الالهية اقتضت وصوله اليهم منجما بحسب الوقائع لهبط به الى الارض جملة كسائر الكتب المنزلة قبله ولكن الله باين بينه وبينها فجعل له الامرين انزاله جملة ثم انزاله مفرقا تشريفا للمنزل عليه وقيل انزاله منجما لان الوحي اذا كان يتجدد في كل حادثة كان اقوى للقلب واشد عناية بالمرسل اليه ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك اليه فيحدث له من السرور ما يقصر عنه العبارة والثانية في كيفية الانزال والوحي قال الاصفهاني اتفق اهل السنة والجماعة على ان كلام الله منزل واختلفوا في معنى الانزال فمنهم من قال اظهار القراءة ومنهم من قال ان الله تعالى الهم كلامه جبرئيل وهو في السماء وهو عال من المكان وعلمه قرأته ثم جبرئيل اداه الى الارض وهو يهبط في المكان وفي التنزيل طريقان احدهما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم انخلع من الصورة البشرية الى الصورة الملكية واخذه من

جبرئيل و ثانيهما ان الملك انخلع الى البشرية حتى ياخذه الرسول منه و الاول اصعب الحالين وقال القطب الرازي انزال الكلام ليس مستعملا فى المعنى اللغوي الحقيقي وهو تحريك الشيئ من العلو الى السفل بل هو مجاز فمن قال بقدمه فانزاله ان يوجد الكلمات و الحروف الدالة على ذلك المعنى و يثبتها فى اللوح المحفوظ و من قال بحدوثه و انه هو الالفاظ فانزاله مجرد اثباته فى اللوح المحفوظ ويمكن ان يكون المراد بانزاله اثباته في سماء الدنيا بعد الاثبات فى اللوح المحفوظ والمراد بانزال الكتب على الرسل ان يتلقفها الملك من الله تلقفا روحانيا او يحفظها من اللوح المحفوظ و ينزل بها فيلقيها عليهم وقال غيره فيه ثلثة اقوال الاول ان المنزل هو اللفظ و المعنى و ان جبرئيل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ و نزل به و ذكر بعضهم ان احرف القرآن في اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف و ان تحت كل حرف منها معان لا يحيط بها الا الله الثاني ان جبرئيل عليه السلام انما نزل بالمعاني خاصة و انه صلى الله عليه وآله وسلم علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الثالث ان جبرئيل القى عليه المعنى وانه عبر بهذه الالفاظ بلغة العرب و ان اهل السماء يقرؤونه بالعربية ثم انه نزل به كذلك بعد ذلك وقال الجويني كلام الله المنزل قسمان قسم قال الله تعالى لجبرئيل قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وكذا و امر بكذا وكذا ففهم جبرئيل ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي صلى الله عليه و آله وسلم و قال له ما قاله ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به قل لفلان يقول لك الملك اجتهد فى الخدمة واجمع الجند للقتال فان قال الرسول يقول لك الملك لا تتهاون في خدمتي و اجمع الجند وحثهم على المقاتلة لاينسب الى كذب ولا تقصير في اداء الرسالة وقسم آخر قال الله تعالى لجبرئيل اقرأه على النبي هذا الكتاب فنزل جبرئيل بكلمة الله من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويسلمه الى امين ويقول اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا قيل القرآن هو القسم الثاني و القسم الاول هو السنة كما ورد ان جبرئيل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن و من ههنا جاز رواية السنة بالمعنى لان جبرئيل اداه بالمعنى ولم تجز القرأة بالمعنى لان جبرئيل اداه باللفظ و السر في ذلك ان المقصود منه التعبد بلفظه والاعجاز به و ان تحت كل حرف منه معان لا يحاط بها كثرة فلا يقدر احد ان ياتي بلفظ يقوم مقامه و التخفيف على الامة حيث جعل المنزل اليهم على قسمين قسم يروونه بلفظ الموحى به و قسم يروونه بالمعنى ولو جعل كله مما يروى باللفظ لشق اوبالمعنى لم يؤمن من التبديل والتحريف الثالثة للوحي كيفيات الاولى ان ياتيه الملك في مثل صلصلة الجرس كما فى الصحيح وفي مسند احمد عن عبد الله بن عمر سألت النبي صلى الله عليه وآله وسلم هل تحس بالوحي فقال اسمع صلاصل ثم اسكت عند ذلك فما من مرة يوحى الي الا ظننت ان نفسي تقبض قال الخطابي المراد انه صوت متدارك يسمعه و لا يتبينه اول ما يسمعه حتى يفهمه بعد * وقيل هو صوت خفق اجنحة الملك والحكمة في تقدمه ان

يقرع سمعه الوحي فلا يبقي فيه مكانا لغيره وفي الصحيح ان هذه الحالة اشد حالات الوحي عليه و قيل انه انما كان ينزل هكذا اذا نزلت آية وعيد او تهديد الثانية ان ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال صلى الله عليه و آله وسلم ان روح القدس نفث في روعي اخرجه الحاكم و هذا قد يرجع الى الحالة الاولى او التي بعدها بان ياتيه في احدى الكيفيتين وينفث في روعه الثالثة ان ياتيه في صورة رجل فيكلمه كما في الصحيح و احيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعي ما يقول زاد ابوعوانة في صحيحه و هواهونه عليّ الرابعة ان ياتيه في النوم و عدّ من هذا قوم سورة الكوثر الخامسة ان يكلمه الله تعالى اما في اليقظة كما في ليلة الاسراء او في النوم كما في حديث معاذ اتاني ربي فقال فيم يختصم الملأ الاعلى الحديث انتهى ما في الاتقان و قال الصوفية القرآن عبارة عن الذات التي يضمحل فيها جميع الصفات فهي المجلى المسمى بالاحدية انزلها الحق تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه و آله و سلم ليكون مشهد الاحدية من الاكوان و معنى هذا الانزال ان الحقيقة الاحدية المتعالية في ذراها ظهرت بكمالها في جسده فنزلت عن اوجها مع استحالة العروج و النزول عليها لكنه صلى الله عليه و آله وسلم لما تحقق بجسده جميع الحقائق الالٰهية و كان مجلى الاسم الواحد بجسده كما انه بهويته مجلى الاحدية و بذاته عين الذات فلذلك قال صلى الله عليه و آله و سلم انزل عليّ القرآن جملة واحدة يعبر عن تحققه بجميع ذلك تحققا ذاتيا كليا جسميا و هذا هو المشار اليه بالقرآن الكريم لانه اعطاه الجملة و هذا هو الكرم التام لانه ما ادخر عنه شيئا بل افاض عليه الكل كرما الٰهيا ذاتيا و اما القرآن الحكيم فهو تنزل الحقائق الالٰهية بعروج العبد الى التحقق بها في الذات شيئا فشيئا على مقتضى الحكمة الالٰهية التي يترتب الذات عليها فلا سبيل الى غير ذلك لانه لا يجوز من حيث الامكان ان يتحقق احد بجميع الحقائق الالٰهية بجهده من اول ايجاده لكن من كانت فطرته مجبولة على الالوهة فانه يترقى فيها و يتحقق منها بما ينكشف له من ذلك شيئا بعد شيء مرتبا ترتيبا الٰهيا و قد اشار الحق الى ذلك بقوله و رتلناه ترتيلا و هذا الحكم لا ينقطع و لا ينقضي بل لا يزال العبد في ترق و هكذا لايزال الحق في تجل اذ لا سبيل الى استيفاء ما لا يتناهى لان الحق في نفسه لايتناهى فان قلت ما فائدة قوله انزل عليّ القرآن جملة واحدة قلنا ذلك من وجهين الوجه الواحد من حيث الحكم لان العبد الكامل اذا تجلى الحق له بذاته حكم بما شهده انه جملة الذات التي لا تتناهى و قد تنزلت فيه من غير مفارقة لمحلها الذي هو المكانة و الوجه الثاني من حيث استيفاء بقيات البشرية و اضمحلال الرسوم الخلقية بكمالها لظهور الحقائق الالٰهية بآثارها في كل عضو من اعضاء الجسد فالجملة متعلقة بقوله على هذا الوجه الثاني و معناها ذهاب جملة النقائص الخلقية بالتحقق بالحقائق الالٰهية و قد ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله و سلم انه قال انزل القرآن دفعة واحدة الى سماء الدنيا ثم انزله الحق عليه ايات مقطعة بعد ذلك هذا معنى الحديث فانزال القرآن دفعة واحدة الى سماء الدنيا اشارة الى التحقق الذاتي و نزول الآيات مقطعة اشارة الى ظهور آثار الاسماء و الصفات مع ترقي

العبد في التحقق بالذات شيئا فشيئا وقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني و القرآن العظيم فالقرآن العظيم ههنا عبارة عن الجملة الذاتية لا باعتبار النزول و لا باعتبار المكانة بل مطلق الاحدية الذاتية التي هي مطلق الهوية الجامعة لجميع المراتب و الصفات و الشئون و الاعتبارات المعبر عنها بساذج الذات مع جملة الكمالات و لذا قورن بلفظ العظيم لهذه العظمة و السبع المثاني عبارة عما ظهر عليه في وجوده الجسدي من التحقق بالسبع الصفات و قوله تعالى الرحمن علم القرآن اشارة الى ان العبد اذا تجلى عليه الرحمن يجد في نفسه لذة رحمانية تكسبه تلك اللذة معرفة الذات فتتحقق بحقائق الصفات فما علمه القرآن الا الرحمن و الا فلا سبيل الى الوصول الى الذات بدون تجلي الرحمن الذي هو عبارة عن جملة الاسماء و الصفات اذ الحق تعالى لا يعلم الا من طريق اسمائه و صفاته فافهم و لا يعقلها الا العالمون كذا في الانسان الكامل *

فصل الباء الموحدة * القبة بالضم و تشديد الموحدة في اللغة الخرقاهة معرب خركاه و كذا كل بناء مرتفع مدور و اما اهل الهيئة فقد اختلفوا في تفسيرها فقيل اذا توهمنا دائرة في سطح نصف النهار في منتصف العمارة بخط الاستواء فهي تقطع الربع المعمور من الارض بنصفين شرقي و غربي و نقطة التقاطع بين تلك الدائرة و خط الاستواء هي قبة الارض و هي منتصف طول المعمور بين المشرق و المغرب و بين المواضع التي هي على خط الاستواء بالنسبة اليها تصير البلاد شرقية و غربية و سمي هذا الموضع بها لانه ارفع المواضع بالنسبة الى سطح افقها و هذا مختار اهل الهند و مختار اهل الفرس انها وسط المعمورة و قيل القبة منتصف الاقليم الرابع من حيث الطول تسعون درجة و العرض ست و ثلثون درجة و معنى كون البلد على القبة ان يكون سكانه ساكني القبة اعني ما بين نهايتي العمارة على خط الاستواء و قيل معناه ان يكون نصف نهاره نصف نهار القبة و الصحيح الاول لان الغرض من تعيين القبة ان يستخرج الطالع في اول السنة بافق القبة و يسمى طالع العالم و يبنى عليه احكام العالم و على الاول لا يختلف طالع العالم و على الثاني يختلف فتامل كذا قال عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني *

القرب بالضم و سكون الراء ضد البعد * و عند الصوفية عبارة عن قرب العبد من الحق سبحانه بالمكاشفة و المشاهدة و البعد عبارة عن بعد العبد من المكاشفة و المشاهدة كذا في مجمع السلوك و في خلاصة السلوك القرب هو الانقطاع عما دون الله و قيل القرب الطاعة و قيل القرب الدنو من المحبوب بالقلوب و في التحفة المرسلة القرب على نوعين قرب النوافل و هو زوال الصفات البشرية وظهور صفاته تعالى عليه اي على البشر بان يحيي و يميت باذنه تعالى و يسمع المسموعات من بعيد و يبصر المبصرات من بعيد و على هذا القياس و هذا معنى فناء الصفات في صفات الله تعالى و هو ثمرة النوافل و قرب الفرائض و هو فناء العبد بالكلية عن الشعور بجميع الموجودات حتى نفسه ايضا بحيث لم يبق في نظره الا وجود الحق سبحانه و هذا معنى فناء العبد في الله تعالى و هو ثمرة الفرائض انتهى پس برين تقدير قرب فرائض اتم و اكمل باشد و در ترجمه صحيح بخاري مى آرد

كه از كلام ديگر اصفيا معلوم ميشود كه قرب نوافل اكمل است چراكه قرب فرائض نزدشان عبارتست آزانكه بنده آله ميباشد و حق فاعل چنانكه حديث ان الله ينطق على لسان عمر مشير است باين و قرب نوافل عبارتست ازآنكه حق سبحانه آله ميباشد و بنده فاعل چنانكه حديث و لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فكنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها مشير است باين انتهى * شعر * قرب نه بالا و پستي رفتن است * قرب حق از قيد هستي رستن است * وعبد اللطيف در شرح مثنوي قرب فرائض را باين معني نيزهم برقرب نوافل تفضيل داده وگفته كه قرب فرائض كه عبارتست ازآنكه حق فاعل باشد و بنده آله رفيع است از قرب نوافل چه قرب نوافل آنست كه بنده فاعل باشد و حق آله و از فاعليت حق تا بنده تفاوت ظاهر است * مصراع * چه نسبت خاك را به عالم پاك * انتهى و لكل وجهة كما لايخفى * فائدة * قال صاحب العقد المنفرد ان صاحب قرب الفرائض ليس له اجر لانه فان عن نفسه فمن يقبل الاجر فمن هذا المقام نبينا صلى الله عليه وسلم امربان يقول اني لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى و سائر الانبياء على نبينا و عليهم السلام لما علموا فقالوا و اجرنا على الله و ذلك لانه صلى الله عليه و آله و سلم صاحب قرب الفرائض فهو عبد محض و جميع الانبياء صلوات الله عليهم ارباب قرب النوافل و قرب الفرائض من خصوصيات هذه الامة و اما في قرب النوافل فالعبد محجوب بنفسه فانه بقيت له بقية و بها صارله من الاجر و بالجملة فمقام قرب الفرائض مختص بمحمد صلى الله عليه وآله و سلم و لكل و ارثيه حظ و افرفيه *

القريب نزد اهل عروض نام بحريست از بحور مختصه بعجم و اصل اين بحر مفاعيلن مفاعيلن فاعلاتن است دو بار و مكفوف آن مفاعيل مفاعيل فاعلاتن دو بار كذا في عروض سيفي *

المتقارب عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب و العجم و هو فعولن ثمان مرات و اخرج بعضهم من المتقارب جنسا آخر و يسمى المخترع و الخبب و ركض الخيل و هو فاعلن ثمان مرات استعمل مخبونا في كلام العرب كذا في عنوان الشرف *

التقريب هو عند اهل النظر سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فان كان الدليل يقينيا يستلزم اليقين به و ان كان ظنيا يستلزم الظن به و هو مرادف التطبيق هكذا في حواشي شرح الشمسية *

الاقتضاب بالضاد المعجمة كالاجتناب هو عند البلغاء الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود من غير مناسبة و هذا مذهب عرب الجاهلية و من يليهم و هم الذين ادركوا الجاهلية و الاسلام و الشعراء الاسلاميون ايضا قد يتبعونهم في ذلك و يجرون على مذهبهم و ان كان الاكثر فيهم التخلص و من الاقتضاب ما يقرب من التخلص في انه يشوبه شيء من الملائمة كقولك بعد حمد الله اما بعد فاني قد فعلت كذا و كذا فهو اقتضاب من جهة انه قد انتقل من حمد الله و الثناء على رسوله الى كلام آخر من غير رعاية ملائمة بينهما

لكنه يشبه التخلص من جهة انه لم يؤت الكلام الآخر فجاءة من غير قصد الى ارتباطهما وتعليق بما قبله بل اتى بلفظ اما بعد قصدا الى ربط هذا الكلام بما سبق قيل قولهم بعد حمد الله اما بعد فصل الخطاب قال ابن الاثير والذي عليه المحققون من علماء البيان ان فصل الخطاب هو اما بعد لان المتكلم يفتتح كلامه في امر ذي شان بذكر الله وتحميده فاذا اراد ان يخرج منه الى الغرض المسوق لاجله فصل بينه و بين ذكر الله تعالى بقوله اما بعد ومن الاقتضاب الذي يقرب من التخلص ما يكون بلفظ هذا كقوله تعالى بعد ذكر الجنة هذا وان للطاغين لشر مآب ومنه قول الكاتب عند ارادة الانتقال من حديث الى حديث آخر هذا باب فان فيه نوع ارتباط حيث لم يبتدأ الحديث فجاءة ومن هذا القبيل لفظة ايضا في كلام المتاخرين من الكتاب و قد جعل البعض هذا النوع قريبا من حسن التخلص كذا في المطول و در جامع الصنائع گويد تعريف اقتضاب تعريف اشتقاق است مگر آنكه اين جا مقارنت معنى نباشد و اين در پارسي آيد مثاله ۰ شعر ۰ اى كه چون خنگ تو جولان بر گرفت ۰ گرد گردا گرد گردون گرد كرد ۰

المقتضب عند اهل البديع قسم من التجنيس و هو تجنيس الاشتقاق و عند اهل العروض اسم بحر وهو مفعولات مستفعلن مستفعلن مرتان كذا في رسالة قطب الدين السرخسي و در عروض سيفى مي آرد اصل اين بحر مقتضب مثمن مفعولات مستفعلن است چهار بار و مطوي او فاعلات مفتعلن چهار بار و مطوي مقطوع آن فاعلات مفعول چهار بار و بعضى گفته اند كه اين بحر در شعر عرب البته مجزو مي آيد و مجزو بيتى را گويند كه عروض و ضرب او را بيندازند و نيز مقتضب قصيدۀ را گويند كه درو تخلص نبود چنانكه در فصل دال مهمله مذكور خواهد شد ۰

القطب بحركات القاف و سكون الطاء المهملة ستونۀ آسيا و چرخ و كوكبي ساكن نزديك فرقدان و مهتركه مدار كار بران باشد و سپاه سالار كما في الصراح و الصوفيون يسمون الثالثي بالقطب الاعظم كما في شرح مراح الارواح و القطب عند المهندسين نقطة ثابتة على كرة متحركة على نفسها تحقيقه ان الكرة اذا تحركت حركة وضعية يتحرك كل نقطة عليها وترسم في دورة تامة من كل نقطة محيط دائرة سوى نقطتين متقابلتين فانهما لا يتحركان اصلا و كذلك كل نقطة تفرض في داخل المحيط فانها ايضا تتحرك و ترسم في الدورة محيط دائرة سوى النقطة المفروضة على الخط الواصل بين النقطتين الثابتتين على المحيط وهذه النقطة مركز لتلك الدوائر المرسومة على المحيط وفي داخله فالنقطتان الثابتتان على المحيط تسميان قطبي الكرة و قطبي حركتها و قطبي المنطقة وقطبي الدوائر المرسومة عليها فالقطب بالحقيقة انما يكون للدوائر الحاصلة بالحركة لا لكل دائرة تفرض على محيط الكرة و اما اطلاق القطب في غير الدوائر الحاصلة بالحركة فعلى سبيل التشبيه والتجوز وذلك الخط الواصل بينهما يسمى محور الكرة و الحركة والدائرة العظيمة المفروضة على منتصف ما بين النقطتين تسمى منطقة الكرة و الحركة وقطبا الفلك الاعظم يسميان بقطبي العالم والقطب

الظاهر منهما ما يكون على الافق شماليا كان او جنوبيا و القطب الخفي منهما ما يكون تحت الافق شماليا كان او جنوبيا و ارتفاع القطب و انحطاطه عن الافق يكون مساويا لعرض البلد هكذا يستفاد من شروح الملخص و القطب في الاصطرلاب هو الوتد الموضوع في وسط الاصطرلاب المار بالحجرة و الصفائح و العنكبوت • والقطب عند اهل السلوك عبارة عن رجل واحد هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان ويسمى بالغوث ايضا وهو خلق على قلب محمد صلى الله عليه وآله و سلم يعني قطب يك تن است كه او محل نظر خداي تعالى بود نظري خاص از جميع عالم در هر زمان وآن قطب مثل دل محمد مصطفى است عليه الصلوة و السلام قطب را عبد الله گويند و راستا و چپاى او دو امام اند آنكه در راستا بود نام او عبد الرب گويند و نظر او در ملكوت است وآنكه در چپا است نام او عبد الملك گويند و نظر او در ملك است و اين اعلى است از عبد الرب و همين خليفه قطب شود بعد موت او كذا في مجمع السلوك و در مرآة الاسرار گويد انكه بدست راست است نام او عبد الملك است وآنكه بدست چپ است نام او عبد الرب است و عبد الملك از روح قطب مدار فيض ميگيرد و بر اهل علوي افاضه ميكند و عبد الرب از دل قطب مدار فيض ميگيرد و بر اهل سفلي افاضه ميكند و چون قطب مدار بميرد عبد الملك قائم مقام او شود و بذكر ايضا في لفظ الولى في فصل الياء التحتانية من باب الواو مايتعلق بهذا بدانكه رجال الله اقطاب اند وغيره يعني مردان خدا اقطاب اند و غوث و امامان و اوتاد و ابدال و اخيار و ابرار و نقباء و نجباء و عمده و مكتومان و مفردان فالقطب هو الذي يكون على قلب محمد عليه الصلوة و السلام و يسمى ايضا بقطب العالم و قطب الاقطاب و القطب الاكبر وقطب الارشاد وقطب المدار و يسمى بالغوث ايضا و مراد بقول ايشان كه فلان بر قدم يا بر قلب فلان پيغمبر است اينست كه آن ولي وارث خصوصيت آن پيغمبر بود يعني آن علوم و تجليات و مقامات و حالات كه آن پيغمبر را بود آن ولي را بواسطهٔ مدد آن پيغمبر حاصل است اما از مشكوة محمد پس آن ولي مثلا محمدي ابراهيمي باشد و يا محمدي موسوي و يا محمدي عيسوي و اسم اين قطب عبد الله ميباشد يعني در آسمانها و زمينها او را عبد الله گويند اگرچه نام او ديگر باشد و على هذا القياس جميع رجال الله را بنام ديگر ميخوانند باسم رب مربي آن شخص مخاطب ميكنند و ابن قطب مدار را فيض از حق تعالى بي واسطه ميرسد و اين قطب در عالم يكى ميباشد و وجود جميع موجودات از اهل دنيا و آخرت يعني علوي و سفلي بوجود اين قطب قائم است و دوازده اقطاب ديگر اند بر قلوب انبيا عليهم السلام قطب اول برقلب نوح عليه السلام ورد او سورهٔ يسين است - دوم بر قلب ابراهيم عليه السلام ورد او سورهٔ اخلاص است - سوم بر قلب موسى عليه السلام ورد او سورهٔ اذا جاء نصر الله - چهارم بر قلب عيسى عليه السلام ورد او سورهٔ فتح - پنجم بر قلب داؤد عليه السلام ورد او سورهٔ اذا زلزلت - ششم بر قلب سليمان عليه السلام ورد او سورهٔ واقعه - هفتم بر قلب ايوب عليه السلام ورد او سورهٔ بقر - هشتم بر قلب الياس عليه السلام ورد او سورهٔ كهف - نهم بر قلب لوط عليه السلام ورد او

سورهٔ نمل - دهم بر قلب هود علیه السلام ورد او سورهٔ انعام - یازدهم بر قلب صالح علیه السلام ورد او سورهٔ طه - دوازدهم بر قلب شیث علیه السلام ورد او سورهٔ ملک فالاقطاب المذکورة اثنا عشر قطبا وعیسی و المهدي خارجان عنهم بل مکتومان من المفردین و الاقطاب المذکورة کلهم مامورون لقطب المدار و ازین دوازده قطب هفت قطب در هفت اقلیم میباشند در هر اقلیمي قطبي و آن را قطب اقلیم خوانند و پنج قطب دیگر در ولایت باشند ایشان را قطب ولایت خوانند و فیض اقطاب ولایت بر سائر اولیا است * فائده * چون ولي ترقي کند بقطب ولایت رسد و چون قطب ولایت ترقي کند بقطب اقلیم رسد و قطب اقلیم چون ترقي کند بعبد الرب رسد و این قطب اقلیم قطب ابدال باشد بقلب اسرافیل علیه السلام اورا قطب ابدال گویند و بقول صاحب فتوحات مکي اقطاب را نهایت نیست بر هر صفت قطبي میباشد چنانچه قطب زهاد و قطب عباد و قطب عرفاء و قطب متوکلان چنانکه در نفحات حضرت شیخ احمد حاجي را قطب اولیا نوشته است و در تمام ربع مسکون یک تن میباشد که اورا قطب ولایت گویند و قطب جهان و جهانگیر عالم نیز گویند که جمیع اقسام ولایت از وی قوام دارد وعلی هذا القیاس بر هر مقامی قطبی است برای محافظت آن مقام و نیز میفرماید که براي محافظت هر قریه از قریات عالم یک ولي الله میباشد که قطب آن قریه است خواه دران قریه مومنان باشند خواه کافران * فائده * هرگاه قطب عالم را حیات وافر بود و در سلوک بود و ترقي کند بمقام فردانیت رسد و فردانیت آنست که او را مراد نباشد مراد او همه مراد حق باشد و حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله و سلم پیش از نبوت در افراد بودند و خضر علیه السلام نیز در افراد است و این اقطاب را قوتست که ولي را معزول کنند و بجاي او دیگري را نصب کنند وقطب عالم اگر خواهد اقطاب را از مقام قطبیت عزل کند تواند بود و از دعای قطب الاقطاب و غوث دیگري نیز بمرتبهٔ قطبیت رسد اگرچه عاصي یا کافر باشد و بقول حضرت علاء الدین سمناني قطب ارشاد را ولایت شمسي است که بر تمام عالم تابد و قطب ابدال را ولایت قمري که بر هفت اقلیم تصرف میکند الغرض قطب ابدال رئس جمیع ابدال میباشد ازان جهت همه جا تصرف مینماید * فائده * بعضي مشایخ شخصي واحد را غوث وقطب نامند وصاحب فتوحات مکي میفرماید که غوث جداست و قطب الاقطاب جداست و در لطائف اشرفي مي آرد که اگر وجود غوث و قطب الاقطاب نباشد تمام عالم زیر و زبر گردد اما چون غوث ترقي کند افراد گردد و کذلک قطب الاقطاب بعد ترقي افراد شود وچون افراد ترقي کند قطب وحدت گردد یعني بمقام معشوقي رسد و دوازده مذکوره در قصبات اقالیم ساکن باشند و قطب الاقطاب سکونت او در شهر معظم باشد الغرض در حالت قطبیت در شهر و قصبه و دیه ساکن باشند و چون ترقي کنند و در مقام افراد رسند ترتیب ساقط گردد از تعین مقام در گذرند هر جا که خواهند باشند و معشوق را نیز ترتیب ساقط است * تنبیه * قطب وحدت و حقیقت

معشوق را گویند چون افراد کامل در سلوک ترقي کنند بقطب حقیقت و وحدت رسند یعني بمقام معشوقي رسند قالوا اما المفردون فمنهم من هو علی قلب علي کرم الله وجهه و منهم من هو علی قلب محمد علیه الصلوة والسلام اي محبوب افراد کامل و غیر کامل افضل اند بر قطب الاقطاب اما افراد کامل مظاهر وجه تفرد روح کلي علي کرم الله وجهه اند و غیر کامل مظاهر وجه تعلق روح علي کرم الله وجهه اند پس میان تعلق و تفرد فرق بسیار است و طائفهٔ افراد را تعداد نیست بسیار اند و از چشم مردم ظاهر مستور اند مگر انکه قطب الاقطاب و بعضی اقطاب ایشانرا دانند و بینند و افراد کامل بعد ترقي بقطب وحدت رسند و در نهایت این مقام از کل اولیا دو کس رسیده اند یکي حضرت عبد القادر جیلاني دوم حضرت شیخ نظام الدین بدواني ایشانرا در سلوک کمال عمر وفا کرد زود زود ترقي میسر شد در مقام معشوقي رسیدند وباقي همه در مقام فردانیت در سلوک بیشتر عمر وفا نکرد بمقام بقا رحلت کردند و نیز در بحر المعاني گوید که خواجه بایزاد بسطامي و خواجه شبلي نیز بمقام معشوقي رسیده اند و ممکن است هرکرا حق سبحانه تعالی خواهد باین مقام رساند * فائدة * قطب مدار متصرف است از عرش تا ثری و افراد متحقق اند از عرش تا ثری پس میان تصرف و تحقق فرق بسیار است و حاصل آنست که قطب مدار علی الدوام در تجلي صفات است و افراد کامل همیشه در تجلي ذات پس قطب مدار خاص و افراد اخص و بعضی اولیا را تجلي انعال است وبعضي را تجلي آثار اما اهل فردانیت بیرون ازین مقامات تجلي دارند و فردانیت بی مکانست و مقام ایشان لاهوت است یعني تجلي ذات ولاهوت را مقام نیست چه خارج از شش حدود است ولفظ مقام که اضافت کنند بآن وگویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد و اسفل این مقـــام جبروت است یعنی مقام جبر و کسر خلائق و این مقام قطب عالم که متصرف است از عرش تا ثری جبر و کسرهم در شش جهت گنجد و قطب عالم را فیض از عرش مجید است که تعلق بعزل و نصب دارد و این مقام را جبر و کسر ازان گویند که کرامات و معجزات هم ازین عالم است و چون از مقام جبر وکسر ترقي کند بمقام فردانیت که لاهوت است رسد و در عالم فردانیت عالم جبروت یعني عالم جبر و کسر کفر است اما افراد قادر اند بر عالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعني تجلي ذات بر افتند سبب آنست که افراد مستور باشند * فائدة * لاهوت در اصل لاهو الا هو است حرف تا زیادهٔ از قانون عرب است صوفیه چون کلامي مخالط گویند چیزی حذف کنند وچیزی زیادهٔ نهند تا نا محرمان ندانند پس لا نفي است یعني نیست تجلي صفات مر طائفهٔ افراد را و هو اسم ذات است یعني لا هو مگر تجلي ذات * فائدة * عمر قطب از سي و سه سال زیادهٔ نباشد و از نوذهٔ سال و پنج ماه و دو روز نقصان نبود اگر درین مدت تقدیر میرسد رحلت می کند و آنکه در سلوک بعمر مذکور ترقي کند در مقام افراد رسد و عمر افراد پنجاه و پنج سال است نه زیادهٔ نه نقصان اگر در عمر

مذكور تقدير ميرسد رحلت ميكند و آنكه بعمر مذكور در سلوك ترقي كند بقطب حقيقت رسد وعمر قطب حقيقت بست و سه سال و ده روز است اين مقام معشوقي است انتهى ما في مرآة الاسرار *

القطرب بطاء بعدها راء على وزن قنفذ هو اسم لحيوان يكون على وجه الماء يتحرك عليه حركات مختلفة سريعة بلا نظام و كل ساعة يغوص ثم يظهر سمي به الاطباء نوعا من الماليخوليا و هو ما يكون صاحبه فرارا من الناس محبا للخلوة و المقابر حاف البصر و على ساقيه قروح لا تندمل و انما سموا به تشبيها لهذا المريض بهذا الحيوان في اختلاف الحركات و سرعتها و في تواريه حينا و بروزه حينا كذا في بحر الجواهر و الموجز *

القلب بالفتح و سكون اللام هو يطلق على معان منها ما هو مصطلح الصوفية قالوا للقلب معنيان احدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر و هذا القلب يكون للبهائم ايضا بل للميت ايضا و ثانيهما لطيفة ربانية روحانية لها تعلق بالقلب الجسماني كتعلق الاعراض بالاجسام و الاوصاف بالموصوفات و هي حقيقة الانسان و هذا هو المراد من القلب حيث وقع في القرآن او السنة و قد يذكرون اسم القلب و يريدون به النفس و يذكرون و يريدون به الروح و يذكرون و يريدون به العقل لكن الاصل في القلب ما ذكر و ما عداه مجاز * و قد يطلق القلب و يراد به النفس باعتبار ان النفس داخل البدن فيقال انها قلب البدن كذا في مجمع السلوك و في شرح الفصوص للجامي القلب حقيقة جامعة بين الحقائق الجسمانية و القوى المزاجية و بين الحقائق الروحانية و الخصائص النفسانية انتهى و في كشف اللغات قلب در اصطلاح متصوفه جوهر نوراني مجرد است و متوسط ميان روح و نفس و باين جوهر تحقيق مى يابد انسانيت و حكماء اين جوهر را نفس ناطقه نامند و نفس حيوانيه را مركب او ميخوانند انتهى و في الانسان الكامل القلب محتد اسرافيل عليه السلام من محمد صلى الله عليه و آله و سلم وهو النور الازلي و السر العالي المنزل في عين الاكوان لينظر الله تعالى به الى الانسان و عبر عنه بروح الله المنفوخ في آدم حيث قال نفخت فيه من روحي و يسمى هذا النور بالقلب لامور منها انه سريع التقلب وذلك لانه نقطة يدور عليها محيطة الاسماء والصفات فاذا قابلت اسما او صفة بشرط المواجهة انطبعت بحكم ذلك الاسم و الصفة وقولي بشرط المواجهة تقييد لان القلب في نفسه ابدا مقابل لجميع الاسماء و الصفات لكن مقابلة التوجه شيئ ثان و هو ان يكون القلب متوجها لقبول اثر ذلك الشيئ في نفسه فينطبع فيه فيكون الحكم عليه لذلك الاسم و لو كانت الاسماء جميعها تحكم عليها فانها تكون في ذلك الوقت حكمها مستترا تحت سلطان الاسم او الاسماء الحاكمة فيكون الوقت وقت ذلك الاسم فيتصرف في القلب بما يقتضيه و منها انه كان خلقيا فانقلب حقيا يعني كان مشهده خلقيا فصار مشهده حقيا و الا فالخلق لا يصير حقا ابدا لان الحق حق و الخلق خلق لا يتبدل لكن من كان له اصل رجع اليه قال تعالى و اليه تقلبون و منها ما عندي و هو ان العالم انما هو مرآة القلب فالاصل و الصورة هو القلب و الفرع و المرآة هو العالم فصح فيه اسم القلب لان كلا من الصورة و المرآة قلب

الثاني لمي عكسه و مايدل على ان القلب هو الاصل و العالم هو الفرع قوله تعالى لا يسعني ارضي ولا سمائي و يسعني قلب عبدي المؤمن و لو كان العالم هو الاصل لكان اولى بالوسع من القلب ثم اعلم ان هذا الوسع على ثلثة انواع كلها شائعة في القلب الاول هو وسع العلم و ذلك هو المعرفة بالله فلا شيئ في الوجود يعرف آثار الحق و يعرف ما يستحقه كما ينبغي الا القلب لان كل شيئ سواه انما يعرف ربه من وجه دون وجه لامن كل الوجوه فهذا اوسع الثاني هو وسع المشاهدة و ذلك هو الكشف الذي يطلع القلب على محاسن جمال الله تعالى به فيذوق لذة اسماءه و صفاته بعد ان يشهدها و لا شيئ سواه كذلك فانه اذا تعقل مثلا علم الله تعالى بالموجودات و سار في فلك هذه الصفة ذاق لذتها وعلم بمكانة هذه الصفة من الله ثم في القدرة كذلك ثم في جميع اوصاف الله و اسمائه تعالى فانه يتسع كذلك و هذا الوسع للعارفين الثالث وسع الخلافة و هو التحقيق باسمائه و صفاته حتى ان يرى ان ذاته ذاته فتكون هوية العبد عين هوية الحق و انيته عين انيته و اسمه اسمه وصفته صفته و ذاته ذاته فيتصرف في الوجود تصرف الخليفة في ملك المستخلف و هذا وسع المحققين و هذا الوسع قد يسمى وسع الاستيفاء و اعلم ان الحق تعالى لا يمكن دركه على الحيطة و الاستيفاء ابدا ابدا لا القديم ولا الحديث اما القديم فلان ذاته لا تدخل تحت صفة من صفاته و هي العلم فلا تحيط بها و الالزم منه وجود الكل في الجزء تعالى الله من الكل و الجزء فلا يستوفيها العلم من كل الوجوه بل يقال انه سبحانه لا يجهل نفسه لكن يعلمها حق المعرفة و لا يقال ان ذاته تدخل تحت حيطة صفة العلمية ولا تحت صفة القدرة و كذلك المخلوق فانه بالاولى لكن هذا الوسع الكمالي الاستيفائي انما هو استيفاء كمال ماعلمه المخلوق من الحق لا كمال ما هو الحق عليه فان ذلك لانهاية له فهذا معنى قوله و يسعني قلب عبدي المؤمن ولما خلق الله العالم جميعه من نور محمد صلى الله عليه وآله وسلم كان المحل المخلوق من اسرافيل قلب محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولذا كان لاسرافيل عليه السلام هذا التوسع و القوة حتى انه يحيي جميع الخلائق بنفخة واحدة بعد ان يميتهم بنفخة واحدة للقوة الالهية التي خلقها الله تعالى في ذات اسرافيل لانه محتده القلب و القلب اوسع لما فيه من القوة الذاتية الالهية فكان اسرافيل عليه السلام اقوى الملائكة واقربهم من الحق اعني من العنصريين من الملائكة انتهى ما في الانسان الكامل و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ الهم في فصل الميم من باب الهاء و منها ما هو مصطلح الصرفيين و هو ابدال حروف العلة والهمزة بعضها مع بعض فهو اخص من الابدال كما في فصل اللام من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا عندهم على تقديم بعض حروف الكلمة على بعض ويسمى قلبا مكانيا نحو آرام فان اصله ارآم كما في الشافية وشرحه للرضي و علامة صحة القلب المكاني ان يكون تصاريف الاصل تامة بان يصاغ منه فعل و مصدر و صفة و يكون الآخر ليس كذلك فيعلم من عدم تكميل تصاريفه انه ليس بذاه اصليا كذا ذكر الخفاجي في تفسير قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق و منها ما هو مصطلح اهل المعاني و هو جعل احد اجزاء الكلام مكان الآخر و الآخر مكانه و لا ينتقض بقولنا في الدار زيد و ضرب عمروا زيد لان المراد بالجعل مكان الآخر ان يجعل متصفا

بصفة لا مجرد ان يوضع موضعه مدخل في جعل اجزاء احد الكلام مكان الآخر ضرب زيد حيث جعل المفعول مكان الفاعل وخرج بقولنا والآخر مكانه و لا بد في الحكم بالقلب من داع لفظي او معنوي فهو ضربان احدهما ان يكون الداعي الى اعتباره من جهة اللفظ بان يتوقف صحة اللفظ عليه و يكون المعنى تابعا للفظ بان يكون معنى التركيب القلبي معنى التركيب الغير القلبي كما اذا وقع ما هو في موقع المبتدأ نكرة وما هو موقع الخبر معرفة كقوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة وكقول الشاعر * شعر * قفي قبل التفرق يا ضباعا * و لا يك موقفا منك الوداعا * اى لا يكون موقف الوداع موقفا منك و ثانيهما ان يكون الداعي اليه من جهة المعنى لتوقف صحة المعنى عليه ويكون المعنى تابعا على اللفظ بان يكون معنى هذا اللفظ في التركيب القلبي معنى التركيب الغير القلبي نحو ادخلت القلنسوة في الراس و الخاتم في الاصبع و نحو عرضت الناقة على الحوض اذ المعنى عرضت الحوض على الناقة بان عرض الشيئ على الشيئ اراءته اياه على ما في القاموس و لا روية للحوض ولعل النكتة في القلب في هذه الامور ان العادة تحرك المظروف نحو الظرف والمعروض نحو المعروض اليه قال السكاكي القلب مقبول مطلقا و هو مما يورث الكلام حسنا وملاحة و يسجع عليه كمال البلاغة و امن الالباس و ياتي في المحاورات والاشعار و التنزيل و رده البعض مطلقا و الحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل و الا رد لان نفس القلب من اللطائف كما جعله السكاكي كقول الشاعر * شعر * ومهمة مغبرة ارجاؤه * كان لون ارضه سماؤه * اى لون سمائه على حذف المضاف فالمصراع الاخير من باب القلب و المعنى كان لون سمائه لغبرتها لون ارضه و الاعتبار اللطيف فيه ما شاع في كل تشبيه مقلوب من المبالغة في كمال المشبه الى انه استحق جعله مشبها به يعني ان لون السماء قد بلغ من الغبرة الى حيث يشبه به لون الارض في الغبرة هكذا يستفاد من المطول و الاطول و في الاتقان من انواع المجاز اللغوي القلب و هو اما قلب اسناد نحو لكل اجل كتاب اى لكل كتاب اجل و نحو حرمنا عليه المراضع اي حرمناه على المراضع واما قلب عطف نحو ثم تول عنهم فانظر اى فانظر ثم تول عنهم ونحو ثم دنى فتدلى اي تدلى فدنى لانه بالتدلي مال الى الدنو او قلب تشبيه وسياتي في نوع التشبيه انتهى و منها نوع من السرقة الغير الظاهرة وقد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة ومنها كون الكلام بحيث اذا قلبته و ابتدأت من حرفه الاخير الى الحرف الاول كان الحاصل بعينه هو هذا الكلام و يسمى ايضا بالعكس و المقلوب المستوي وما لا يستحيل بالانعكاس كما سبق و عليه اصطلاح اهل البديع و المعتبر الحروف المكتوبة فالمشدد في حكم المخفف وهو قد يكون في النظم و قد يكون في النثر اما في النظم فقد يكون بحيث يكون كل من المصراعين قلبا للآخر كقوله * مصراع * ارانا الاله هلالا انارا * وقد يكون كذلك بل يكون مجموع البيت قلبا لمجموعه كقول القاضي * شعر * مودته تدوم لكل هول * وهل كل مودته تدوم * و اما في النثر فكقوله تعالى كل في فلك و قوله ربك فكبر و لا ثالث لهما في القرآن كذا في المطول و در جامع الصنائع گويد مقلوب آنست كه حروف ملفوظه باز گردانيده شود و اقسام قلب كردن

یا لفظی دیگر و یا همان ترکیب و یا ترکیبی دیگر معلوم شود و متقدمان این را بر سه نوع نوشته اند مقلوب کل و مقلوب بعض و مقلوب مستوي و بعضی نوع چهارم نوشته اند وآنرا مقلوب مجنح خوانند و این از انواع رد العجز علی الصدر است ودرین صنعت تصرفهاي لطیف واستخراجهاي بدیع کرده اند و بیان این مشتمل انواع است قسم اول شائع واین بر دو نوع است نوعي آنکه دو لفظ بسیط آرد چنانکه اگر هریک را قلب کنند عین لفظ دیگر شود و این بر دوصفت است ساکت وناطق ساکت آنست که الفاظیکه آرد مقلوب یکدیگر باشد و قرینهٔ قلب موجود نباشد که بران سامع و ناظر اطلاع یابد مثاله * شعر * امروز لطف خواجه باري * من بنده همین مراد دارم * لفظ مراد دارم مقلوب است و قرینهٔ قلب معلوم نیست و ناطق آنست که قرینهٔ قلب را پیدا کند وآن دو گونه است صریح و کنایه مثال صریح * شعر * مغرور از براي چه اقبال داردت * اقبال بین بصنعت مقلوب لا بقا است * مثال کنایه * شعر * من بنده زتو مراد دارم * این طرفه که بازگونه گفتم * لفظ بازگونه قرینه است برآنکه لفظ مراد دارم مقلوب است و لیکن قرینه بکنایت ناطق زیراکه اگر بازگونه را مشیر بر مقلوب ندارند قدح گردد و مقصود مادح نگردد مگر آنجا که محتمل الضدین باشد ونوعي آنکه الفاظ را چنان ترکیب دهد که اگر قلب کنند همان ترکیب تمام خیزد وآن وضع متقدمین است وخسرو شاعر آن چنان اختراع کرده که از قلب بیت پارسي بیت عربي خیزد وآنرا قلب اللسانین نام نهاده مثاله * شعر *

بین یار که مهربان مرخ * در مهرمتاب هر زمان رخ

خرنام زره بات مرهم رد * خرنها برة مکرا ینیب

قسم دوم مستوی که مقلوب پارسی لفظ هندي خیزد و قرینه بر قلب حاکي مثاله * شعر * دوش گفتم هندوان شب را همین گویند تار * راست است این گرچه اینجا باز گونه دانیش * لفظ باز گونه قرینه است بر اینکه مقصود شاعر مقلوب تار است یعنی رات اما * مقلوب بعض که عبارتست از قلب بعض حروف کلمه چون عورت و روعت هیچ لطافتي ندارد انتهی ودر مجمع الصنائع می آرد که مقلوب مجنح آنست که دریک بیت و یا یک مصراع در اول وآخر در لفظ واقع شود که هر یک مقلوب دیگر باشد مثاله * مصراع * گنج دولت دهد گذارش جنگ * و مقلوب موصل قسمی است از مقلوب مستوي وآنچنان است که چون تمام بیت را بگردانند همان بیت حاصل گردد اما بعضی حروف یک مصراع بمصراع دیگر وصل شود مثاله * شعر * شکر دهنا غمي می آري * دیر آی می مغانه درکش * وما یتعلق بهذا مر في لفظ الجناس في فصل السین المهملة من باب الجیم ومنها ما هو مصطلح الاصولیین و اهل النظر و هو قسم من المعارضة التی فیها مناقضة کما یستفاد من التوضیح و المفهوم من کلام فخر الاسلام واتباعه انه مرادف لها وفي نور الانوار شرح المنار المعارضة التي فیها المناقضة هي القلب في اصطلاح

الاصول و المناظرة معا و هو نوعان قلب العلة حكما و الحكم علة و قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد انكان شاهدا للخصم و هذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب و جعل من القلب العكس و سماه قلب التسوية و قلب الاستواء و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو قلب اسناد حديث باسناد حديث آخر اما بكله او بعضه او قلب متن حديث بمتن حديث آخر و الاول هو الاكثر فمن الاول ما يكون اسم احد الراويين اسم ابي الآخر مع كونهما من طبقة واحدة فيجعل الراوي سهوا ما هو لاحدهما للآخر كمرة بن كعب وكعب بن مرة لان اسم احدهما اسم اب الآخر و للخطيب فيه كتاب مضخم سماه رافع الارتياب في المقلوب من الاسماء و الانساب و منه ان يكون الحديث مشهورا براو فيجعل مكانه راو آخر في طبقته ليصير بذلك غريبا ليرغب فيه كحديث مشهور لسالم فجعل مكانه نافع و منه قلب سند تام لمتن آخر يروى بسند آخر لقصد امتحان حفظ المحدث كقلب اهل بغداد على البخاري رحمه الله تعالى مائة حديث امتحانا فردها على وجوهها و اما الثاني و هو مقلوب المتن فقد جعله بعض المتاخرين نوعا مستقلا سماه المنقلب و عرفه بانه الذي ينقلب بعض لفظه على الراوي فيتغير معناه كحديث ابي هريرة عند مسلم في السبعة الذين يظلهم الله في ظل عرشه ففيه و رجل تصدق بصدقة اخفاها حتى لا يعلم يمينه ما ينفق شماله فهذا مما انقلب على احد الرواة و انما هو حتى لا يعلم شماله ما ينفق يمينه كما في الصحيحين اعلم ان قيد السهو معتبر في المقلوب فلو وقع الابدال عمدا لمصلحة فشرطه ان لايستمر عليه بل ينتهي بانتهاء الحاجة او لا لمصلحة بل للاغراب فهو كالموضوع و لو وقع بتوهم الراوي فهو من المعلل و لو وقع غلطا فهو من المقلوب و لذا جعل البعض القلب لقصد الامتحان من اقسام الابدال هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و الارشاد الساري *

قلب النسبة عند المحاسبين يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون *

القالب نزد شعراي فارس جزء و ركن را نامند و قد مر في فصل الالف من باب الجيم ويسمى بالقلب ايضا *

الانقلاب در لغت برگرديدن و در اصطلاح اهل رمل اسم عمليست و آن اينست شكل اول رائجهٔ رمل را در لحيان ضرب كنند و شكل دوم را در حمره و سيوم را در بياض و چهارم را در انكيس و اين چهار شكل را كه حاصل شوند امهات سازند و رمل تمام كنند و اين انقلاب را انقلاب اصلي گويند و علامت صحت اين انقلاب اينست كه ميزان هر دو رمل يك شكل باشد بعينه و نيز اگر ميزان رملي جماعت آيد انقلاب بطور ديگر كنند كه اوتاد آن رمل را در شواهد آن ضرب نمايند يعني شكل اول را در سيزدهم ضرب كنند و چهارم را در چهاردهم و هفتم را درپانزدهم ودهم را در شانزدهم و اين چهار اشكال حاصله را امهات ساخته عمل تمام كنند و اين انقلاب را انقلاب وتد الوتد نامند و ظاهر قول شان مقتضي آنست كه ازين انقلاب

دو رمل دوم میزان غیر شکل جماعت اید پس این بندهٔ ضعیف مولف این کتاب میگوید که در بعضی صور باین انقلاب میزان رمل دوم جماعت نیز می افتد چنانکه اگر در امهات شکل اول و دوم یک شکل باشد زوج باشد و مرتبهٔ سوم ازین شکل نیز زوج باشد و شکل سیوم و چهارم جماعت باشد مثلا امهات رمل این باشند ☷ ☷ ☷ ☷ پس در انقلاب وتد الوتد نیز میزان جماعت می آید و شاید که این قاعده اکثریه باشد نه کلیه و الله اعلم • و الانقلابان و نقطتا الانقلابين و نظيرتا الانقلابين قد سبقت في بيان دائرة البروج في فصل الراء من باب الدال المهملتين •

المنقلب قد سبق في لفظ البروج في فصل الجيم من باب الباء الموحدة و المنقلب عند اهل الرمل قد ذكر في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة و عند المحدثين قد سبق مبيل هذا •

القوباء بالضم و السكون الواو و الالف الممدودة هي خشونة تحدث في ظاهر الجلد مع حكة و يكون لونها مرة مائلا الى السواد و مرة الى الحمرة و يطلق على البرص الاسود ايضا كذا في بحر الجواهر •

فصل التاء المثناة الفوقانية • القنوت بالفتح و تخفيف النون لغة الطاعة و يجيئ بمعنى القيام و الدعاء ايضا و المشهور هو الدعاء و قولهم دعاء القنوت اضافة بيان كذا في البرجندي و في التفسير الكبير في تفسير قوله و قوموا لله قانتين القنوت عبارة عن الدوام على الشيئ و الصبر عليه و الملازمة له و هو في الشريعة صار مختصا بالمداومة على طاعة الله تعالى و المواظبة على خدمته هذا قول علي رضي الله تعالى عنه و قال مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع و خفض الجناح و سكون الاطراف و ترك الالتفات من رهب الله تعالى •

القوت بالضم و سكون الواو غذا را گويند • و نزد صوفيه غذاي عاشق بود از دريافت جمال قدم كه ادراك هيچكس بدان محيط نشود كذا في بعض الرسائل •

فصل الحاء المهملة • القبح بالضم و سكون الموحدة ضد الحُسن و القبيح ضد الحَسَن و قد سبق في فصل النون من باب الحاء المهملة •

القرحة بالفتح و الضم و سكون الراء هي الجراحة المتقادمة التي اجتمع فيها القيح و قد سبق في فصل الحاء المهملة من باب الجيم •

المقرح عند الاطباء دواء يفني الرطوبة الاصلية و يجذب مادة ردية وتقرح كالبلادر و هو على صيغة اسم الفاعل من التقريح •

فصل الدال المهملة • القصيدة بالصاد المهملة نزد بلغا عبارت است از غزلى كه زياده از دوازده بيت باشد • و در مجمع الصنائع مى آرد قصيده نزد عرب حدى معين ندارد چنانچه از پانصد بيت زياده ميگويند و فصحاى عجم نهايت مستحسنهٔ آنرا صد و بيست بيت مقرر نموده اند و هر قصيده كه مشتمل باشد بر ابيات تشبيب لازم است كه آن را تخلص بيارند و آن انتقال است از اسلوب تشبيب

بمدح ممدوح بوجهي مناسب و هرقصيده كه درو تخلص نبود آنرا مقتضب گويند وآنكه از تشبيب عاري باشد چنانچه از ابتدا در مدح شروع كند آنرا مجدد نامند و تفصيل آنها در لفظ تشبيب و لفظ مقتضب گذشت و نيز بدانكه در قصيده دو بيت و سه بيت مصرع اگر بيارند رواست و مراد از مصرع مطلع است و بعضي برانند كه مطلع همين بيت اول است و بس اما مستحسن آن است كه چون خواهند كه در قصيده مطلع ديگر اندازند اشارتي بدان نمايند انتهى * و قصيدة بمعنى شعر وافي غير مجزو نيز آيد *

القاعدة بالعين المهملة هي في اصطلاح العلماء يطلق على معان مرادف الاصل و القانون و المسئلة و الضابطة و المقصد و عرف بانها امر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف احكامها منه و هذا التفسير مجمل و بالتفصيل قضية كلية تصلح ان تكون كبرى الصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل قال السيد السند رحمه الله تعالى وجه كونه تفصيلا انه علم به ان الامر الكلي المذكور اولا اريد به القضية الكلية لا المفهوم الكلي كالانسان مثلا وان ذهب اليه بعض القاصرين و علم ايضا ان المراد بالجزئيات ليس جزئيات ذلك الامر الكلي كما يتبادر اليه الوهم اذ ليس للقضية جزئيات تحمل هي عليها فضلا عن ان يكون لها احكام يتعرف منها بل المراد جزئيات موضوع تلك القضية فان لها احكاما تتعرف منها فخرجت الشرطيات اذ ليس لها موضوع و علم ايضا ان تلك الاحكام ايضا منطوية في تلك القضية المشتملة عليها بالقوة فهذا الاشتمال هو المراد بانطباق الامر الكلي على جزئيات موضوعه باعتبار احكامها التي تتعرف منه فقد فصلت في هذه العبارة امور ثلثة اجملت في العبارة الاولى فصار الحاصل ان القاعدة امر كلي اي قضية كلية منطبق اي مشتمل بالقوة على جميع جزئياته اي جزئيات موضوعه عند تعرف احكامها اي يستعمل عند طلب معرفة احكامها بان تجعل كبرى الصغرى سهلة الحصول للكسب او للتنبيه فقولك كل سالبة كلية ضرورية فانها تنعكس سالبة كلية دائمة قضية كلية مشتملة بالقوة على احكام جزئيات موضوعها اعني السوالب الكلية الضرورية فاذا اردت ان تتعرف حكم قولنا لا شيئ من الانسان بحجر بالضرورة قلت هذه سالبة كلية ضرورية وكل سالبة كلية ضرورية تنعكس الى سالبة كلية دائمة فهذه تنعكس الى سالبة كلية دائمة اعني قولنا لا شيئ من الحجر بانسان دائما فالقضية الكلية اصل لهذه الاحكام و هي فروع لها و استخراجها عنها بتحصيل تلك الصغرى و ضمها اليها يسمى تفريعا و نسبة الفرع و الى اصولها تشبه نسبة الجزئيات الى كلياتها المحمولة عليها فان الانسان مثلا يتناول زيدا و عمروا و بكرا وغيرهم بالحمل عليها و قولنا كل انسان حيوان يشتمل بالقوة على احكامها فتقييد الامر بالكلي للاحتراز عن القضية الجزئية او الشخصية فانها لا تسمى قاعدة و وصف الامر الكلي بالانطباق المذكور و الاستعمال عند التعرف للاشعار الى حيثيتين معتبرتين في مفهوم القاعدة اي من حيث انه منطبق على احكام جزئيات موضوعه و صالح للاستعمال عند طلب معرفتها منه فالحيثية الاولى لاخراج الامر الكلي عن تعريف القاعدة اذا اخذ بالقياس

الى احكام جزئيات ما يساوي موضوعه او اعم منه كقولنا كل ناطق انسان و بالقياس الى هذا الضاحك انسان و بالقياس الى هذا الحيوان انسان فان امثال تلك القضـــايا لا تسمى في الاصطلاح اصولا و قواعد بالقياس الى تلك النتائج و ان كانت مبدأ لها و الحيثية الثانية لخراجه عنه اذا اخذ بالقياس الى احكام جزئيات موضوعه المستغنية عن التعريف لكونها مستغنية عن التنبيه ايضا فالقواعد المنطقية التي احكام جزئيات موضوعاتها بديهية كالشكل الاول منتج داخلة في القانون بالقياس الى بعض منها و محتاجة الى التنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة فلا يلزم خروجها عن المنطق المعرف بالقانون كما توهمه البعض وبالجملة فالقضية الكلية التي ليست لها جزئيات لا يحتاج الى استنباطها منها اصلا لا بطريق النظر و لا بطريق التنبيه لا تسمى قانونا و اصلا و ما يكون لها جزئيات بديهية صرفة و جزئيات أخر ليست كذلك لا تسمى قانونا بالقياس الى الجزئيات البديهية الصرفة و انما قيدنا الصغرى بكونها سهلة الحصول لكونها سهلة الحصول غالبا و قال بعض المحققين التقييد للتخصيص و اخراج كون القضية الكلية اصلا و قانونا بالقياس الى قضية جزئية مستنبطة منها ومن صغرى لا تكون سهلة الحصول فانها لا تسمى اصلا و قانونا بالنسبة اليها و انه يظهر لمن تتبع موارد الاستعمالات ان القاعدة هي الكلية التي يسهل تعرف احوال الجزئيات منها فلا يقال كون النفي و الاثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان قاعدة بالنسبة الى كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين انتهى و قيل معنى التعريف المجمل قضية كلية تشتمل على جزئيات تعتبر فيها باعتبار تحققها لا باعتبار تعلقها فخرجت الشرطيات اذ لا جزئيات لها و السوالب اذ لا تشتمل على الجزئيات المعتبرة في تحققها بناء على ان السالبة لا تستدعي وجود الموضوع فالقانون لا يكون الا قضية كلية حملية موجبة و اضافة الجزئيات الى الامر الكلي مع ان الواضح اضافتها الى موضوعها للدلالة على ان المراد الجزئيات بحسب نفس الامر لانها جزئيات القضية بمعنى الجزئيات المعتبرة فيها دون الاعم الشامل للجزئيات الفرضية و فيه تكلفات الاول ان يراد باشتمالها على الجزئيات ان يكون الحكم فيها على تلك الجزئيات و الثاني ان يراد بجزئياته الجزئيات المعتبرة في تحققها و لا دلالة للفظ عليه و الثالث انه يستلزم ان لا يكون قولهم نقيضا المتساويين متساويان و نحوه قانونا لاشتمالهما على نقائض الامور الشاملة نحو اللاشيء و اللاممكن و هي من الامور الفرضية و الرابع انه يلزم ان لا تكون المسائل التي موضوعها الكليات المنحصرة في فرد واحد كمبـــاحث الواجب و العقول و الافلاك قوانين لعدم الجزئيات لها في نفس الامر بل بالفـــرض هذا كله خلاصة ما في المحاكمات وشرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيهما و ههنا ابحاث تركناها مخافة الاطناب نمن اراد فليرجع الى المحاكمات و حواشي شرح المطالع • اعلم ان الاطباء يقسمون القاعدة بالنسبة الى قاعدة اخرى فوقها او تحتها الى كلية و جزئية و يعنون بالجزئي الاضافي لان الكلية ماخوذة في تعريف القاعدة فلا يتصور كونها جزئية حقيقية و يريدون بالقاعدة الكلية قاعدة تحتها قاعدة و بالقاعدة الجزئية قاعدة فوقها قاعدة • مثلا قولهم علاج كل مرض

بالضد قاعدة كلية يندرج تحتها قواعد جزئية كقولهم علاج الغضب الخاص بالتبريد و على هذا نقس كذا في القصرائي شرح المؤجز و منها ضلع من اضلاع المثلث و منها الوتر بالنسبة الى كل قطعتي دائرة و منها الدائرة بالنسبة الى كل قطعتي كرة وبالنسبة الى المخروط والاسطوانة المستديرين و منها غير ذلك كقاعدة المخروط و الاسطوانة المضلعين وقد مر في لفظ المخروط و الاسطوانة و هذه المعاني الاخيرة من مصطلحات المهندسين *

المقعد لغة هو الذي اقعده الداء عن الحركة * و عند الاطباء هو الزمن وقيل هو المتشنج الاعضاء و الزمن الذي طال مرضه كذا في المغرب *

التقليد باللام لغة جعل القلادة في العنق و شرعا يطلق على معنيين الاول حكم وال بكون فلان قاضيا في موضع كذا كما في جامع الرموز في كتاب القضاء الثاني العمل بقول الغير من غير حجة و اريد بالقول ما يعم الفعل و التقرير تغليبا و لذا قيل في بعض شروح الحسامي التقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية من غير نظر الى الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل كاخذ العامي و المجتهد بقول مثله اى كاخذ العامي بقول العامي و اخذ المجتهد بقول المجتهد و على هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول عليه الصلوة والسلام تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي اى الى المجتهد وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم لقيام الحجة فيها فقول الرسول بالمعجزة و الاجماع بما تقرر من حجته و قول الشاهد و المفتي بالاجماع و كذا الرجوع الى الصحابي لانه عمل بقوله عليه الصلوة و السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم و لو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا كما يسمى في العرف اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا فلامشاحة في التسمية والاصطلاح وكذا قد يسمى اتباع الصحابة تقليدا باعتبار الصورة و ربما يعرف التقليد بانه اعتقاد جازم غير ثابت و غير الثابت هو ما يزول بتشكيك المشكك * **فائدة** * غير المجتهد يلزمه التقليد سواء كان عاميا او عالما بطرق صالحة من وجوه علوم الاجتهاد و قيل انما يلزم العالم التقليد بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله و اختلف في جواز التقليد في العقليات كمسائل الاصول قال عبد الله بجوازه وقال طائفة بوجوبه و ان النظر والبحث حرام * **فائدة** * اذا تعدد المجتهدون و تفاضلوا لا يجب على المقلد تقليد الافضل بل له ان يقلد المفضول و عن احمد وابن شريح منعه بل يجب عليه النظر في الارجح فيهما و يتعين الارجح عنده للتقليد * **فائدة** * اذا عمل العامي بقول المجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع منه الى غيره اتفاقا و اما في حكم مسئلة اخرى فيجوز له ان يقلد غيره على المختار فلو التزم مذهبا معينا و ان كان لا يلزمه كمذهب مالك ففيه ثلثة مذاهب الاول يلزم و الثاني لا يلزم و الثالث ان قلد اي عمل لا يرجع و الا جاز هكذا يستفاد من العضدي وحواشيه وغيرها *

القيد بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية في عرف العلماء هو الامر المخصص للامر العام قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف المقيد على وجهين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون كل من القيد

و التقييد داخلا و يقال له الفرد و الثاني الطبيعة المضافة الى القيد بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا و القيد خارجا ويقال له الحصة وكذا المطلق على وجهين الاول الطبيعة من حيث الاطلاق ويقال له الطبيعة المطلقة و الثاني الطبيعة من حيث هي و يقال مطلق الطبيعة ثم المقيد على كلا الوجهين وكذا المطلق على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الانتزاعية اذ ليس في الخارج الا ما هو شخص متكيف بعوارض خارجية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه المطلق و المقيد على وجهين انتهى * وقيد نزد شعراء حرفيست ساكن غير ردف كه پيش از روي باشد بى واسطه چون راء درد وبرد و حرف قيد در الفاظ فارسي از ده بيشتر يافته نشده وآن باى موحده وخا و زا و شين و غين معجمات و را و سين وفا و نون وواو در لفظ عربي بسيار است و رعايت تكرار قيد در قوافي فارسي واجبست و اختلافش جائز نه مگر بضرورت تنگي قافيه و اين هنگام مناسب آنست كه قرب مخرج رعايت كنند وصاحب معيار الاشعار قيد را داخل ردف داشته و گفته كه ردف بعرف شعراى عجم عبارتست از حرف ساكن كه پيش از روي باشد بى واسطه خواه مده باشد يا غير مده كذا في منتخب تكميل الصناعة *

فصل الراء المهملة * **القدر** لغة كون الشيئ مساويا لغيره بلا زيادة و لا نقصان وشرعا التساوي في المعيار الشرعي الموجب لمماثلة الصورة و هو الكيل و الوزن كذا في جامع الرموز في فصل الربوا و في البرجندي قدر الشيئ مبلغه و ان يكون مساويا لغيره من غير زيادة و نقصان كذا في المغرب و المراد بالقدر في باب الربوا الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات انتهى فالقدر على هذا بفتح القاف وسكون الدال المهملة قال في الصراح قدر الشيئ بسكون الدال اندازۀ چيزى وقدر بسكون دال و حركت آن اندازه كردۀ خداي بر بنده ازحكم انتهى فالقدر بالسكون و الحركة مرادف التقدير قال في شرح العقائد النسفية افعال العباد عند اهل السنة كلها بارادته تعالى وقضيته اي قضائه و تقديره و القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام و التقدير تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحويه من زمان و مكان و ما يترتب عليه من ثواب و عقاب انتهى و كذا القدر على ما في مجمع السلوك و يطلق القدر ايضا على اسناد افعال العباد الى قدرتهم و لذا يلقب المعتزلة بالقدرية كذا في شرح المواقف * قدر نسبة شيئ الى شيئ عند المهندسين هو ما يكون نسبة الواحد اليه تلك النسبة فقدر نسبة النصف اثنان وقدر نسبة الضعف نصف و قدر نسبة الثلثين واحد ونصف وقدر نسبة عكسه اعني المثل و النصف ثلثان وعلى هذا القياس كذا ذكر في بعض حواشي تحرير اقليدس و توضيحه على ما يخطر ببالي ان نسبة الاربعة الى الثمانية نسبة النصف اذا الاربعة نصف الثمانية فقدر تلك النسبة عدد يكون نسبة الواحد الى ذلك العدد تلك النسبة اى نسبة النصف بان يكون الواحد نصفه و هو اثنان و نسبة الثمانية الى الاربعة نسبة الضعف فقدرها عدد يكون الواحد ضعفه و هو النصف ونسبة الاربعة الى الستة ثلثان فقدرها عدد يكون الواحد بالنسبة اليه

ثانيين و هو واحد و نصف و نسبة الستة الى الاربعة نسبة مثل و نصف نقدرها عدد يكون الواحد بالنسبة اليه مثلا و نصفا و هو ثلثان و على هذا القياس هذا في الاعداد وقس عليه المقادير فان قدر النسبة يجري فيها ايضا فالمراد في التعريف بما الشيئ عددا كان او مقدارا و كذا بالواحد اعم من الواحد العددي و المقداري و لذا ذكر في تحرير اقليدس انه اذا وضع للمقادير مقدار ما من جنسها ليعدها بازاء الواحد في الاعداد فقدر كل نسبة هو المقدار الذي يكون ذالك المقدار الموضوع بالقياس اليه على تلك النسبة *

قدر الزوال سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة * و الاقدار المتزايدة عند الرياضيين هي اسم ست مراتب للثوابت واحده القدر و يجيئ في لفظ الكوكب مع بيان القدر الاعظم و الاوسط و الاصغر في فصل الباء الموحدة من باب الكاف *

المقدار هو لغة ما يعرف به قدر الشيئ و هو العدد و المكيل و هو ما يعرف مقداره بالكيل من نصف صاع او اكثر و الموزون و هو ما يعرف مقداره بالوزن من منوين او اكثر مما يباع في الامداد و المساحة و المقياس و عند الحكماء هو الكم المتصل القار اى المجتمع الاجزاء في الوجود فبقيد المتصل خرج العدد لانه كم منفصل و بقيد القار خرج الزمان كما يجيئ في لفظ الكم و هو ثلثة اقسام لانه ان انقسم في جهة فقط اى الطول فقط فخط و ان انقسم في جهتين فقط اى الطول و العرض فقط فسطح ويسمى بسيطا ايضا و ان انقسم في الجهات الثلث اى الطول و العرض و العمق فجسم تعليمي و المتكلمون انكروا وجود المقدار بناء على تركب الجسم عندهم من الجواهر الفردة فالجواهر الفردة اذا انتظمت في سمت واحد حصل هنا امر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا و اذا انتظمت في سمتين حصل امر منقسم في جهتين فقط و قد يسمى سطحا جوهريا و اذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح و السطح جزء من الجسم و اما عند الحكماء فليس كذلك لان الخط و السطح من الاعراض هكذا يستفاد من شرح المواقف في مبحث الكم و المقادير المتجانسة يجيئ ذكرها في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون *

التقدير هو عند النحاة يستعمل في الحذف في الحاشية الهندية في بحث المفعول له الاصطلاح جار باطلاق احدهما مكان الآخر و قد يقال في الفرق بينه و بين الحذف ان المقدر ما بقي اثره في اللفظ و المحذوف بخلافه كذا في الهداد حاشية الكافية في بحث المفعول فيه و في الفوائد الضيائية التقدير عبارة عن حذف الشيئ عن اللفظ و ابقائه في النية و عند المتكلمين هو تحديد كل مخلوق بحده و يسمى بالقدر ايضا كما عرفت و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ اللوح * و عند المهندسين يستعمل بمعنى العد كما مر في فصل الدال من باب العين المهملتين *

المقدر بفتح الدال المشددة هو المحذوف و البعض فرق بينهما كما عرفت قبيل هذا و يطلق ايضا على ما حدد الله مخلوقه بحده كما مر ايضا * و نزد شعرا اسم صنعتي است از صنائع لفظيه و آن عبارتست از مقطع

و موصل كه با هم آميخته شود و آن چهار نوع امست اول آنكه مصراع اول مقطع بود دوم موصل دو حرفي سيوم سه حرفي چهارم چهار حرفي مثاله * شعر *

اي آرزوي مردان وي داروي دل * با گونهٔ تو گونهٔ گل شد باطل
نقش همه پيش سمن تست خجل * پيكر نكند شبهت پيكر باطل

دوم از كلمات شعر هرچند كه حروفش پيوسته بود همانقدر بريده بود مثلا اگر دو بريده بود دو پيوسته باشد و اگر سه بريده بود سه پيوسته و على هذا القياس مثال مقدر مثنى * مصراع * اي برخ زهرهٔ زهرا و فروزنده ز گل * مثال مثلث * مصراع * دررنجم و دربندم اي مهوش و دابر * مثال مربع * مصراع * از درستست زاري بسيار و درستست * مثال مخمس * مصراع * ازو در شكنجم ازو در نهيبم * و على هذا القياس سويم آنكه منقطع يكحرف باشد ومتصل سه و يا چهار يا زياده مثال سه و يكى * مصراع * هنرى گشت دلبرم هنرى * خطرى گشت اخترم خطرى * چهارم آنكه حروف منقطعه نباشد اما مراتب متصله رعايت كند چنانچه سه حرف پيوسته بيارد بعد ازان دو حرف پيوسته يا زياده ازين مثال سه و دو * مصراع * بجانم همين بد سگالد مفاجا * مثالش بخوبي نديدم همادا * مثال چهار و سه * مصراع * بختم همين سختي كشد طبعم همين تلخي چشد * مثال پنج و چهار * مصراع * بهشتي مهيا نعيمى مهيا * كذا في مجمع الصنائع *

القدرة بالضم هى صفة توثر تاثيرووفق الارادة فخرج ما لايوثر كالعلم اذ لا تاثير له و ان توقف تاثير القدرة عليه وكذا خرج مايؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية * وقيل القدرة ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر و القريب احترازعن البعيد الذي يوثر بواسطة كالنفوس الحيوانية و النباتية فانها مبادي لافعال مختلفة مثل التنمية و التغذية و التوليد لكنها بعيدة لكونها مبادي باستخدام الطبائع و الكيفيات وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل انكان هو الطبائع و الكيفيات كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ و ان كان المؤثر فيها هو النفوس و كانت الطبائع و الكيفيات آلات لها لم يخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال آلالة وقد يقال معنى استخدامها اياهما انها تنهضهما للتاثير في هذه الافاعيل و هذا الانهاض اشبه الفاعل كالقاسر في الحركة فانه يسخر طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهرداخلة في المبداء خارجة بالقريب فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لانها توثروفق الارادة دون التفسير الثاني لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد فعلى هذا الصفة تتناول الجوهر و العرض معا و فيه بعد و القوة النباتية بالعكس اى قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعورلها بافاعيلها و القوة الحيوانية قدرة على التفسيرين لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة و مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة و القوة العنصرية ليست قدرة على التفسيرين اذ لا ارادة لها و لا شعور و ليست افعالها مختلفة بل على نهج واحد و يرد على التفسيرين القدرة الحادثة على راي

الاشاعرة فانها لا توثر في فعل اصلا فلا يدخل في التفسير الاول و ليست مبدأ لاثر قطعا فلا يدخل في الثاني و انكان لها تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا و نفى جهم القدرة الحادثة و قال لا قدرة للعبد اصلا و هذا غلو في الجبر لا توسط بين الجبر و التفويض كما هو الحق لان الفرق بين الصاعد بالاختيار و بين الساقط من علو ضروري فالاول له اختيار اي له صفة توجد الصعود عقيبها و يتوهم كونها موثرة فيه و تسمى تلك الصفة قدرة و اختيارا دون الثاني اى الساقط من العلو ليس له تلك الصفة فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة و اذ لاتاثير فلا قدرة كان منازعا لنا معاشر الاشاعرة في التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة و نسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة و قال انها ليست قدرة لعدم تاثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة و هو بحث لفظي و ان قال حقيقة القدرة و ماهيتها انها صفة مؤثرة منعنا فان التاثير من توابع القدرة و قد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا * فائدة * اتفقت الاشاعرة و المعتزلة و غيرهم على ان القدرة وجودية يتاتى معها الفعل بدلا عن الترك و الترك بدلا عن الفعل و قال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة وجودية زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازي مذهبه في المحصل وقال ضرار بن عمرو بن هشام بن سالم انها بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة و القدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة * و قيل القدرة الحادثة بعض المقدور وفساده اظهر * فائدة * قال الاشعري و اكثر اصحابه القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا على سبيل البدل و لا معا بل انما تتعلق بمقدور واحد و ذلك لان القدرة مع المقدور و لا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقال اكثر المعتزلة تتعلق بجميع مقدوراته اي المتضادة و غيرها وقال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية و هي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد و متى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر و هي قبل الفعل و على القوة المستجمعة بشرائط التاثير و لا شك انها تتعلق بالضدين معا بل بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل و لعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة و المعتزلة مجرد القوة * فائدة * العجز عرض مضاد للقدرة باتفاق الاشاعرة و جمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه عدم القدرة مع اعترافه بوجود الاعراض و خلافا للاصم فانه نفى الاعراض مطلقا قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية و ما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا و في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء و تكون القدرة اولى بان لا تكون

وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء و تسمى بالتمكن او بما هو علة له و جعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية و العجز عدميا و ان اريد بالعجز ما يعرض المرتعش و يمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي و لعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا * فائدة * القدرة مغايرة للمزاج لان المزاج من جنس الكيفيات المحسوسة دون القدرة وايضا المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه لغوب و اعياء يصدر عنه افعال بقدرته واختياره و مزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال *فائدة * هل النوم ضد القدرة فاتفاق المعتزلة وكثير من الاشاعرة على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم و جواز صدور الافعال المتقنة القليلة منه بالتجربة فعلى هذا فالنوم لايضاد القدرة وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فعلى هذا هو يضادها وتوقف القاضي ابو بكر و كثير من الاشاعرة كذا في شرح المواقف و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الاختيار في فصل الراء المهملة من باب الخاء المعجمة *

الاقتدار هو عند البلغاء ان يبرز المتكلم المعنى الواحد في عدة صور اقتدارا منه على نظم الكلام و تركيبه و على صياغة قوالب المعاني و الاعراض فتارة ياتي به في لفظ الاستعارة و تارة في صورة الارداف و حينا في مخرج الايجاز و مرة في قالب الحقيقة قال ابن ابى الاصبع و على هذا اتت جميع قصص القرآن فانك ترى القضية الواحدة التي لا تختلف معانيها تاتي في صور مختلفة و قوالب من الالفاظ المتعددة حتى لا تكاد تشتبه في موضعين منه ولا بد ان تجد الفرق بين صورها ظاهرا كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن *

الاقرار بالراء ماخوذ من القرار بمعنى الثبات و هو في الشرع اخبار بحق لآخر عليه فقولنا اخبار اي اعلام بالقول فاذا اشار و لم يقل شيئا لم يكن اقرارا و يدخل فيه ما اذا كتب الى الغائب اما بعد فله علي كذا فانه كالقول شرعا و قولنا بحق اي بما يثبت من عين او غيره لكن لا يستعمل الا في حق المالية فيخرج عنه ما دخل من حق التعزير ونحوه و قولنا لآخر عليه اي لغير المخبر على المخبر ويحترز به عن الانكار و الدعوى و الشهادة ولا ينقض على ما ظن باقرار الوكيل و الولي و نحوهما لنيابتهم مناب المنوبات شرعا هكذا في جامع الرموز *

القشر بكسر و سكون شين معجمة پوست هرچيزى و درعرف پوست خشخاش * و در اصطلاح صوفيه عبارتست از علم ظاهر كه نگاه ميدارد باطن را كذا في لطائف اللغات *

القصر بالفتح و سكون الصاد المهملة في اللغة بمعنى باز داشتن و باز گردانيدن و بزندان كردن و وا ايستادن بچيزى و كم كردن و جامه كوفتن و جامه شستن و نماز چهار ركعت را بدو ركعت كردن و در آمدن تاريكى و در امدن شب و فرو هشتن پرده و غير آن و فرو خوابانيدن چشم و كوشك كما في كنز اللغات

و عند القراء هو ضد المد كما يجيء في فصل الدال المهملة من باب الميم * و عند اهل العروض اسقاط الحرف الآخر الساكن و اسكان ما قبله اذا كان آخر الجزء سببا خفيفا و هو يختص بالاسباب و الجزء الذي فيه القصر يسمى مقصورا فمقصور فاعلاتن فاعلات بسكون التاء و مقصور فعولن فعول بسكون اللام هكذا في رسائل العروض العربية و الفارسية و عند اهل المعاني و يسمى بالحصر و التخصيص ايضا جعل بعض اجزاء الكلام مخصوصا بالبعض بحيث لا يتجاوزه و لا يكون انتسابه الا اليه و لا يرد عليه اختص زيد بالقيام فانه لا تخصيص لجزء من اجزاء الكلام بالآخر لانه لم تخص الفاعلية بزيد بالقيام و لا مفعولية القيام بزيد و ان لزم اختصاص القيام بزيد لكنه ليس اختصاص جزء بجزء بل صفة بموصوف لا من حيث الجزئية للكلام فتقييد البعض التعريف بقوله بطريق معهود نحو العطف والاستثناء و نحوهما للاحتراز عن مثل ذلك محل تامل و هو قسمان حقيقي و غير حقيقي و لما كان الحقيقي قد يطلق على ما يقابل المجازي وقد يطلق على ما يقابل الاضافي كما يقال الصفة اما حقيقية او اضافية وقع الاختلاف فيما بينهم فاختار البعض ان المراد من غير الحقيقي و هو المجازي لان تخصيص الشيء بالشيء على معنى انه لا يتجاوزه الى غيره اصلا انما يسمى قصرا و تخصيصا حقيقيا لانه حقيقة التخصيص المنافية للاشتراك و لذلك يتبادر هذا المعنى عند اطلاق التخصيص و ما في معناه و اما تخصيص الشيء بآخر على معنى انه لا يتجاوزه الى بعض ما عداه فهو معنى مجازي للتخصيص غير مناف للاشتراك و لذلك يحتاج في فهمه الى قرينة فسمي تخصيصا غير حقيقي وفيه ان القصر الادعائي يجب ان يدخل في غير الحقيقي مع ان الاثبات لشيء و السلب عن جميع ما عداه ادعاء داخل في القصر الحقيقي و لذا اختار البعض ان المراد من غير الحقيقي هو الاضافي و فيه ان القصر مطلقا اضافي فالحقيقي بالاضافة الى جميع ما عدا الشيء وغير الحقيقي بالاضافة الى بعضه فالحقيقي باي معنى يعبر لا يخلو عن شوب الا ان يدعى انه اصطلاح من القوم فان قلت تقسيم القصر الى الحقيقي و المجازي يستلزم استعمال القصر في المعنى الحقيقي والمجازي معا قلت المراد بالحقيقي ما يكون حقيقة بالنسبة الى اللغة و كذا بالمجازي و الا فالقصر المقسم له معنى اصطلاحي يندرج فيه كلا القسمين حقيقة ثم ان كلا من الحقيقي و غير الحقيقي نوعان قصر الموصوف على الصفة المعنوية و قصر الصفة المعنوية على الموصوف و الفرق بينهما ان معنى الاول ان الموصوف ليس له غير تلك الصفة لكن تلك الصفة يجوز ان تكون حاصلة لموصوف آخر و يجوز ان لا تكون حاصلة له و معنى الثاني ان تلك الصفة ليست الا لذلك الموصوف لكن يجوز ان يكون لذلك الموصوف صفات و يجوز ان لا يكون له صفة سواها و الاول من الحقيقي نحو ما زيد الا كاتب اذا اريد انه لا يتصف بغيرها و هو لا يكاد يوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشيء و الثاني كثير نحو ما في الدار الا زيد على معنى ان الكون في الدار مقصور على زيد و نحو لا اله الا الله وقد يقصد به اي بالثاني المبالغة لعدم الاعتداد بغير المذكور كما يقصد بالمثال المذكور ان جميع من في الدار ممن عدا زيد في حكم المعدوم و يكون هذا

قصرا حقيقيا ادعائيا لا قصرا غير حقيقي فالحقيقي نوعان حقيقي تحقيقا و حقيقي مبالغة و ادعاء و يمكن ان يعتبر هذا في قصر الموصوف على الصفة ايضا بناء على عدم الاعتداد بباقي الصفـــات و الفرق بين الحقيقي الادعائي و الاضافي في موارد الاستعمال دقيق كثيرا ما يلتبس احدهما بالآخر فليتامل السامع الذكي لئلا يخبط لا ان بين مفهوميهما دقة و خفاء كما وهم البعض و الاول من غير الحقيقي نحو و ما محمد الا رسول اي انه مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبرء من الموت استعظموه الذي هو من شان الاله و الثاني منه نحو قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمـــه الا ان يكون ميتة الآية فانه ليس الغرض الحصر الحقيقي بل الرد على الكفار الذين كانوا يحلون الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما اهل لغير الله به و كانوا يحرمون كثيرا من المباحات ثم اعلم ان كلا من قصر الموصوف على الصفة و قصر الصفة على الموصوف ضربان لانه اما تخصيص امر بصفة دون اخرى او مكان اخرى و اما تخصيص صفة بامر دون امر آخر او مكان امر آخر و المخاطب بالضرب الاول من كل منهما من يعتقد الشركة اي شركة صفتين او اكثر في موصوف واحد في قصر الموصوف على الصفة و شركة موصوفين او اكثر في صفة واحدة في العكس و يسمى هذا القصر قصر افراد لقطع الشركة نحو انما الله اله واحد خوطب به من يعتقد اشتراك الله و الاصنام في الالوهية و المخاطب بالضرب الثاني من كل منهما من يعتقد العكس و يسمى قصر قلب لقلب حكم المخاطب نحو ربي الذي يحيي و يميت خوطب به نمرود الذي اعتقد انه المحيي و المميت دون الله او تساويا عنده و يسمى قصر تعيين لتعيينه ما هو غير معين عند المخاطب كقولك ما زيد الا قائم لمن يعتقد انه اما قائم او قاعد و لا يعرفه على التعيين و ما شاعر الا زيد لمن يعتقد ان الشاعر اما زيد او عمرو من غير ان يعلمه على التعيين قال المحقق التفتازاني هذا التقسيم لا يجري في القصر الحقيقي اذ العاقل لا يعتقد اتصاف امر بجميع الصفات و لا اتصافه بجميع الصفات غير صفة واحدة و لا يردده ايضا بين ذلك و كذلك لا يعتقد اشتراك صفة بين جميع الامور و لا ثبوتها للجميع غير واحد و لا يرددها ايضا بين الجميع قال صاحب الاطول و فيه نظر لان القصر الحقيقي يصح ان يكون لرد اعتقاد ان في الدار زيدا مع انسان ما فيقال في رده ما في الدار الا زيد لانه لابد لنفي انسان ما من عموم النفي كما لا يخفى لصحة قولنا ما في البلد من غلمانه الا زيد لمن اعتقد ان جميع غلمانه في البلد او يردد المسند بين غلمانه او يجعل المسند لما سوى زيد من غلمانه على انه لا مانع من رد اعتقاد الشركة بالقصر فيكون قصر افراد و قلب اعتقاده به فيكون قصر قلب و التعيين به كذلك نعم لا يجب ان يكون المخاطب به واحدا من هؤلاء بل يحتمل ان يكون خالي الذهن و من بدائع قصر القلب ما تريد به الشركة فكان كالجامع المقصر و نقيضه اذ القصر قد يكون لقطع الشركة و لا يكون للشركة فيكون الكلام معه كالجامع بين المتنافيين وفيه السحر الواضح الذي يوجب الحسن و التزيين كقوله تعالى و ارسلناك للناس رسولا فانه قدم الناس للتخصيص و قصـر القلب و ذلك انما يتحقق بجعل الناس

للاستغراق اي لجميع الناس لا لبعضهم رداً لاعتقاد من ادعى انه نبي العرب فقط فصار بذلك القصر رسالته مشتركة بين الناس منتقلا من الخصوص الى العموم و هذا من دقائق القصر انتهى * فائدة * في الاتقان قد يفهم كثير من الناس من الاختصاص الحصر و ليس كذلك وانما الاختصاص شيئ و الحصر شيئ آخر و الفرق بينهما ان الحصر نفي غير المذكور واثبات المذكور و الاختصاص قصد الخاص من جهة خصوصه بيان ذلك ان الاختصاص افتعال من الخصوص و الخصوص مركب من شيئين احدهما عام مشترك بين شيئين او اشياء و الثاني معنى منضم اليه يفصله عن غيره كضرب زيد فانه اخص من مطلق الضرب فاذا قلت ضربت زيدا اخبرت بضرب عام وقع منك على شخص خاص فصار ذلك الضرب المخبر به خاصا لما انضم اليه منك و على زيد وهذه المعاني الثلثة اعني مطلق الضرب وكونه وقعا منك و كونه واقعا على زيد قد يكون قصد المتكلم لها ثلاثتها على السواء و قد يترجح قصده لبعضها على بعض و يعرف ذلك بما ابتدأ به كلامه فان الابتداء بالشيئ يدل على الاهتمام به و انه هو الارجح في غرض المتكلم فاذا قلت زيدا ضربت علم ان خصوص الضرب على زيد هو المقصود و لاشك ان كل مركب من خاص وعام له جهتان فقد يقصد من جهة عمومه و قد يقصد من جهة خصوصه و الثاني هو الاختصاص وانه هو الاهم عند المتكلم و هو الذي قصد افادته السامع من غير تعرض و لا قصد لغيره باثبات و لا نفي ففي الحصر معنى زائد عليه و هو نفي ماعدا المذكور *

عدم القصر عند الاصوليين من اقسام عدم التاثير *

القاصر عند النحاة هو الغير المتعدي كما في المغني *

الاقتصار مر ذكره في لفظ الحذف و لفظ الاختصار *

القطر بالضم و سكون الطاء المهملة عند المهندسين هو الخط المستقيم المنصف للدائرة و هو المار بمركزها و قطر المربع و المستطيل و المعين و الشبيه بالمعين هو الخط المستقيم الواصل بين الزاويتين المتقابلتين من هذه الاشكال كذا في ضابط قواعد الحساب و قطر الظل عندهم هو الخط الشعاعي الواقع بين رأس المقياس و رأس الظل و قد سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الزاء المعجمة *

التقطير هو ان يوضع الشيئ في القرع و يوقد تحته فيصعد ماء الى الانبيق و يجتمع فيه و التصعيد بمثله و تقطير البول هو ان يخرج البول قليلا في مرات مع الارادة المطلقة و هو حالة بين العسر و الاسترسال كذا في بحر الجواهر *

المقنطرة هي عند اهل الهيئة الدائرة الموازية لدائرة الافق فان كانت تلك الدائرة فوق الافق تسمى مقنطرة الارتفاع لان الكوكب اذا كان عليها كان مرتفعا عن الافق و ان كانت تحت الافق يسمى مقانطرة الانحطاط لان الكوكب اذا كان عليها كان منحطا عن الافق قال العلي البرجندي في حاشية الجغميني الظاهر ان يسمى المقنطرات التي تحت الافق الحقيقي و فوق الافق الحسي بالمعنى الثاني

مقنطرات الارتفاع ايضا لكن كتب القوم مشحونة بان الارتفاع لا يزيد على تسعين درجة و لا شك ان ما بين سمت الرأس و تلك المقنطرات اكثر من تسعين درجة فينبغي ان يخص مقنطرات بما كان فوق الافق الحقيقي و هذا امر اصطلاحي و لا مشاحة فيه * و المقنطرة ماخوذة من القنطار بالنون بعدها طاء مهملة للتوكيد و هو ملأ مَسْك الثور ذهبا او فضة كما يقال الف مؤلفة سميت هذه الدوائر بالمقنطرات تشبيها لها بالدراهم و الدنانير او بالثياب الموضوعة بعضها فوق بعض انتهى *

التقعير بالعين المهملة عند الاطباء هو تجويف في ظاهر العضو لا يحوي شيئا و قد سبق في فصل الفاء من باب الجيم و المقعر من سطحي الفلك سبق ذكره في فصل الكاف من باب الفاء *

فصل الزاء المعجمة * قفيز الطحان بالاضافة فالقفيز في اللغة پيمانه و الطحان بالفتح و التشديد في اللغة آسيابان وقفيز الطحان في الشرع اسم اجارة مخصوصة و هي اجارة الرحى ببعض دقيقه اي دقيق الرحى الحاصل من ذلك البر و كيفيتها ان يستاجر رجل رجلا او رحى او ثورا ليطحن به هذا البر بقفيز منه او بنصف او ثلث مثلا من دقيق هذا البر و هو غير جائز لانه نهى عنه النبي صلى الله عليه و آله و سلم و لان المسمى غير مقدور التسليم عند العقد كذا في جامع الرموز و شرح ابى المكارم في بيان الاجارة الفاسدة *

فصل السين المهملة * الاقتباس بالباء الموحدة هو عند البلغاء ان يضمن الكلام نثرا كان او نظما شيئا من القرآن او الحديث لا على انه منه اى على وجه لايكون فيه اشعار بانه من القرآن او الحديث و هذا احتراز عما يقال في اثناء الكلام قال الله تعالى كذا او قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم كذا و في الحديث كذا و نحو ذلك و هو ضربان احدهما ما لم ينقل فيه المقتبس عن معناه الاصلي فمن المنثور قول الحريري فلم يكن الا كلمح البصر و هو اقرب * و من المنظوم قول الآخر * شعر *

ان كنت ازمعت على هجرنا * من غير ما جُرْم فصبر جميل
و ان تبدلت بنا غيرنا * فحسبنا الله و نعم الوكيل

و الثاني مانقل فيه المقتبس عن معناه الاصلي كقول ابن الرومي * شعر * لئن اخطأت في مدحك ما اخطأت في منعي * لقد انزلت حاجاتي بواد غير ذي زرع * اراد بقوله بواد غير ذي زرع جنابا لاخير فيه و لا نفع و اريد في القرآن بذلك مكة اذ لا ماء فيه و لانبات و لا بأس في اللفظ المقتبس ان يقع تغيير يسير للوزن او غيره كالتقفية كقول البعض * شعر * قد كان ما خفت ان يكونا * انا الى الله راجعونا * و في القران انا لله و انا اليه راجعون * كذا في المطول قال في الاتقان في نوع اداب تلاوة القرآن قد اشتهر عن المالكية تحريم الاقتباس و تشديد النكير على فاعله و اما اهل مذهبنا فلم يتعرض له المتقدمون و لا اكثر المتاخرين مع شيوع الاقتباس في اعصارهم و استعمال الشعراء له قديما و حديثا و قد تعرض له جماعة من المتاخرين فسئل عنه الشيخ عز الدين بن عبد السلام فاجازه و استدل بما ورد عنه صلى الله عليه و آله و سلم من

قوله في الصلوة وغيرها وجهت وجهي الى آخره و قوله اللهم فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا اقض عني ديني واغنني من الفقر وهذا كله انما يدل على جوازه في مقام المواعظ والثناء والدعاء وفي النثر و لا دلالة فيه على جوازه في الشعر و بينهما فرق لان القاضي ابا بكر من المالكية صرح بان تضمينه في الشعر مكروه وفي النثر جائز و قال الشرف اسمعيل بن المقري اليمني صاحب مختصر الروضة في شرح بديعية ما كان منه في الخطب والمواعظ ومدحه صلى الله عليه وآله وسلم وصحبه ولو في النظم فهو مقبول وغيره مردود و في شرح بديعية ابن حجة الاقتباس ثلثة اقسام مقبول وهو ما كان في الخطب والمواعظ والعهود ومباح وهو ما كان في الغزل والرسائل والقصص ومردود وهو على ضربين احدهما ما نسبه الله تعالى الى نفسه و نعوذ بالله ممن ينقله الى نفسه كما نقل عن احد بني مروان انه وقع على مطالعة فيها شكاية عماله ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم والثاني تضمين آية في معنى هزل و نعوذ بالله من ذلك كقوله • شعر •

اوحى الى عشـــاقه طرفه • هيهات هيهات لما توعدون

و ردفه ينطق من خلفـــه • لمثل هذا فليعمل العاملون

انتهى قال قلت و هذا التقسيم حسن جدا و يقرب من الاقتباس شيئان احدهما قرأة القرآن يراد بها الكلام قال النووي في هذا اختلاف فروى عن النخعي انه كان يكره ان يتأول القرآن بشيئ يعرض من امر الدنيا واخرج عن عمر بن الخطاب انه قرء في صلوة المغرب بمكة والتين والزيتون وطور سينين ثم رفع صوته و قال هذا البلد الامين و قال بعضهم يكره ضرب الامثال من القرآن صرح به من اصحابنا العماد النتهي تلميذ البغوي الثاني التوجيه بالالفاظ القرانية في الشعر وغيره وهو جائز بلا شك قال الزركشي في البرهان لا يجوز تعـــدي امثلة القرآن و لذلك انكر على الحريري قوله فادخلني بيتا احرج من التابوت و اوهن من بيت العنكبوت انتهى •

القدسيات بالدال المهملة نزد بلغا آنست كه شاعر در شعرى سخنان چون كلمات قدسي آرد بر سبيل حكايت عن الله و اين چنين كلمات از پاكان و بيداران بيرون آيد و ملونان را درين باب سخن نرسد مثاله • شعر •

ما برسر تخت دشمنان را داريم • هر جا كه بود دوست ته تيغ آريم

ايذست طريق ما بينديش وبيا • كر آئي وخواهي بزودي نگذاريم

كذا في جامع الصنائع •

القوس بالفتح و سكون الواو عند الرياضيين هي قطعة من محيط الدائرة سواء كانت ازيد من ربع الدائرة او انقص منه او مساوية له و كل قوس نقصت عن ربع الدائرة اي عن تسعين درجة ففضل التسعين عليها يسمى تمام تلك القوس و قد سمي كل القوس ايضا فان التمام و الكل المجموعي متحدان

لغة لكن اطلاق كل القوس على تمامها غير مشهور في كتب القوم و الظاهر ان التمام ههنا بمعنى المتمم واطلاق الكل بهذا المعنى غير ظاهر كذا قال عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني و قال ايضا لفظ تمام القوس اذا اطلق يراد به ذلك وقد يطلق على قوس يكون مع تلك القوس نصف دائرة او دائرة تامة لكن الاول يقيد بانه تمام القوس الى نصف الدور و الثاني يقيد بانه تمام القوس الى الدور انتهى * و اما قوس النهار و قوس الليل فقد ذكر في التذكرة و شرحه للعلي البرجندي ان المشهور ان قوس النهار هي مجموع نصف الدور و ضعف تعديل النهار ان كانت الشمس من المعدل في جهة القطب الظاهر او فضل نصف الدور على ضعف تعديل النهار انكانت منه في جهة القطب الخفي و ذلك ان وجد تعديل النهار و الا كان قوس النهار نصف الدور بلا زيادة و نقصان و الحقيقة تقتضي ان يكون قوس النهار هو ما يدور من معدل النهار من وقت طلوع نصف جرم الشمس من الافق الى وقت غروب نصفه في الافق و هو اي قوس النهار الحقيقي يكون ازيد من الاول اي من قوس النهار المشهوري او مساريا او انقص بقدر مطالع ما يسيره الشمس بالحركة التقويمية في ذلك اليوم او النهار لتلك البقعة و قوس الليل بحسب ذلك اى يكون مشهوريا و حقيقيا فالاول هو نصف الدور مع ضعف تعديل النهار ان كان ميل الشمس في جهة القطب الخفي او فضل نصف الدور على ضعف تعديل النهار ان كان ميلها في جهة القطب الظاهر و كان الافق مائلا في الصورتين او نصف الدور سواء ان لم تكن لها ميل او كان الافق استوائيا و الثاني هو ما يدور من معدل النهار من وقت غروب مركز الشمس الى وقت طلوع مركزه وهو اما مساو للاول او ازيد او انقص بقدر مطالع ما يسيره الشمس بالحركة التقويمية في ذلك الليل ولكل من الكواكب التي لها طلوع و غروب على هذا القياس ايضا قوس نهار مشهوري و حقيقي و كذا قوس ليل لكنهما اذا اطلقا كان المراد قوس نهار الشمس و قوس ليلها وعمل التقويس قد مر في لفظ التعديل في فصل اللام من باب العين المهملة و هر جا كه ميگويند چون اين را مقوس كنند چنين باشد همين مراد دارند و قوس منقح در لفظ جيب مذكور شد در فصل باى موحده از باب جيم و منقح ماخوذ از تنقيح است *

القياس بالكسر و تخفيف الياء هو في اللغة التقدير و المساواة * و في عرف العلماء يطلق على معان منها قانون مستنبط من تتبع لغة العرب اعني مفردات الفاظهم الموضوعة و ما في حكمها كقولنا كل واو متحرك ما قبلها تقلب الفا و يسمى قياسا صرفيا كما في المطول في بحث الفصاحة و لا يخفى انه من قبيل الاستقراء فعلى هذا القانون المستنبط من تراكيب العرب اعرابا وبناء يسمى قياسا نحويا و ربما يسمى ذلك قياسا لغويا ايضا حيث ذكر في معدن الغرائب ان القياس اللغوي هو قياس اهل النحو والعقلي هو قياس الحكمة و الكلام و المنطق و منها القياس اللغوي و هو ما ثبت من الواضع لا ما جعله الصرفيون قاعدة فابى يابى مخالف للقياس الصرفي موافق للقياس اللغوي كذا في الاطول و ذلك لان القياس

الصرفي أن لا يجيئ من باب فتح يفتح الا ما كان عينه او لامه حرف الحلق و القياس اللغوي ان لا يجيئ منه الا ما كان عينه او لامه حرف الحلق سوى الفاظ مخصوصة كابى يابى فهو مخالف للقياس الصرفي دون اللغوي و المعتبر في الفصاحة الخلو عن مخالفة القياس اللغوي كما مر و منها قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر كقولنا العالم متغير و كل متغير حادث فانه مؤلف من قضيتين و لزم عنهما ان العالم حادث و هو القياس العقلي و المنطقي و يسمى بالدليل ايضا كما مر في محله و القول الآخر يسمى مطلوبا ان سبق منه الى العالم و نتيجة ان سبق من القياس اليه و يسمى بالردف ايضا كما في شرح اشراق الحكمة ثم القول يطلق بالاشتراك اللفظي على اللفظ المركب و على المفهوم العقلي المركب و كذا القياس يطلق بالاشتراك اللفظي على المعقول و هو المركب من القضايا المعقولة و على الملفوظ المسموع و هو المركب من القضايا الملفوظة فاطلاق القياس على الملفوظ ايضا حقيقة الا انه نقل اليه بواسطة دلالته على المعقول و هذا الحد يمكن ان يجعل حدا لكلواحد منهما فان جعل حدا للقياس المعقول يراد بالقول و القضايا الامور المعقولة و ان جعل حدا للمسموع يراد بهما الامور اللفظية و على التقديرين يراد بالقول الآخر القول المعقول لان التلفظ بالنتيجة غير لازم للقياس المعقول و لا للمسموع و انما احتيج الى ذكر المؤلف لان القول في اصل اللغة مصدر استعمل بمعنى المقول و اشتهر في المركب و ليس في مفهومه التركيب حتى يتعلق الجار به لغوا فلو قيل قول من قضايا يكون تعلق الجار به استقرارا اي كائن من قضايا فيتبادر منه انه بعض منها بخلاف ما اذا قيل قول مؤلف فانه يفهم منه التركيب فيتعلق به لغوا فلفظ المؤلف ليس مستدركا و المفهوم من شرح المطالع ان القول مشترك معنوي بينهما و ان التعريف للقدر المشترك حيث قال فالقول جنس بعيد يقال بالاشتراك على الملفوظ و على المفهوم العقلي فكانه اراد بالمركب المعنى اللغوي لا الاصطلاحي اذ ليس ذلك قدرا مشتركا بين المعقول و الملفوظ و حينئذ يلزم استدراك قيد المؤلف و المراد من القضايا ما فوق الواحد سواء كانتا مذكورتين او احديهما مقدرة نحو فلان يتنفس فهو حي و لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان القياس لا يتركب الا من قضيتين و اما القياس المركب فعدوه من لواحق القياس على ما هو الحق و قيل القياس المركب داخل في القياس ايضا ثم القضايا تشتمل الحمليات و الشرطية و احترز بها عن القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقضيها فانها قول مؤلف لكن لامن قضايا بل من المفردات لا يقال لو عني بالقضايا ما هي بالقوة دخل القضية الشرطية و لو عني ما هي بالفعل خرج القياس الشعري لانا نقول المعنى ما هي بالقوة وتخرج الشرطية بقولنا متى سلمت فان اجزاؤها لا تحتمل التسليم لوجود المانع اعني ادوات الشرط و العناد او المعنى بالقضية ما يتضمن تصديقا او تخييلا فتخرج الشرطية بها و لم نقل من مقدمات و الالزم الدور و قولنا متى سلمت اشارة الى ان تلك القضايا لا يجب ان تكون مسلمة في نفسها بل لو كانت كاذبة

صغيرة لكن بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر فهي قياس فان القياس من حيث انه قياس يجب ان يوخذ بحيث يشمل الصناعات الخمس والجدلي والخطابي والسوفطائي منها لايجب ان تكون مقدماتها صادقة في نفس الامر بل بحيث لو سلمت لزم عنها ما يلزم واما القياس الشعري فانه وان لم يحاول الشاعر التصديق به بل التخييل لكن يظهر ارادة التصديق ويستعمل مقدماته على انها مسلمة ماذا قال فلان قمر لانه حسن فهو يقيس هكذا فلان حسن وكل حسن قمر فهو قول اذا سلم لزم عنه قول آخر لكن الشاعر لايقصد هذا سواء كان يظهر انه بهذا حتى يخيل فيرغب او ينفر واعلم ان الوقوع واللاوقوع الذي يشتمل عليه القضية ليس من الامور العينية لا باعتبار كون الخارج ظرفا لوجوده وهو ظاهر ولا باعتبار نفسه لان الطرفين قد لايكونان من الامور العينية فلزوم النتيجة في القياس انما هو بحسب نفس الامر في الذهن لا بحسب الخارج فاما ان يعتبر العلية التي يشعر به لفظ عنها فاللزوم منها من حيث العلم فان التصديق بالمقدمتين على الهيئة المخصوصة يوجب التصديق بالنتيجة ولا يوجب تحققها تحقق النتيجة وكذا القضية الواحدة بالقياس الى عكسها لا لزوم ههنا بحسب العلم فضلا عن ان يكون عنها واللزوم بمعنى الاستعقاب اذ العلم بالنتيجة ليس في زمان العلم بالقياس ولابد حينئذ من اعتبار قيد آخر ايضا وهو تفطن كيفية الاندراج لتدخل الاشكال الثلثة فان العلم بها يحصل من غير حصول العلم بالنتيجة وما قيل ان اللزوم اعم من البيّن وغيره لا ينفع لان التعميم فرع تحقق اللزوم وامتناع الانفكاك والانفكاك بين العلمين بشرط تسليم مقدمات القياس والاعتقاد بها الا يرى ان قياس كل واحد من الخصمين لا يوجب العلم بالنتيجة للآخر لعدم اعتقاده بمقدمات قياسه والصواب حينئذ عنه لان للهيئة مدخلا في اللزوم واما ان لا تعتبر العلية المستفادة من لفظ عنها فاللزوم بينهما من حيث التحقق في نفس الامر يعني لو تحققت تلك القضايا في نفس الامر تحقق القول الآخر سواء علمها احد او لم يعلمها وسواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة فان اللزوم لا يتوقف على تحقق الطرفين الا يرى ان قوائم العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر لو ثبت في نفس الامر يستلزم قوائم العالم مستغن عن المؤثر وحينئذ بمعناه اي امتناع الانفكاك وهو متحقق في جميع الاشكال بلاريبة ولا يحتاج الى تقييد اللزوم بحسب العلم ولا الى اعتبار الهيئة في اللزوم والقضية الواحدة المستلزمة لعكسها داخلة فيه خارجة بقيد مؤلف من قضايا وقيد لو سلمت ليس لافادة انه لا لزوم على تقدير عدم التسليم بل لافادة التعميم ودفع توهم اختصاص التعريف بالقضايا الصادقة فمفهوم المخالفة المستفاد من التقييد بالشرط غير مراد ههنا لان التقييد في معنى التعميم وما ما قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي من ان الاستلزام في الصناعات الخمس انما هو على تقدير التسليم واما بدونه فلا استلزام الا في البرهان فوجهه غير ظاهر لانه ان اعتبر اللزوم من حيث العلم فلا لزوم في البرهان بدون التسليم ايضا فان نظر المبطل في دليل المحق لا يفيده العلم بعد التسليم وان اعتبر اللزوم بحسب الثبوت في نفس الامر فهو متحقق في الكل من غير التسليم كما

عرفت و قولنا لزم عنها يخرج الاستقراء و التمثيل اي من حيث انه استقراء او تمثيل اما اذا رد الى هيئة القياس فاللزوم متحقق و السر في ذلك ان اللزوم منوط باندراج الاصغر تحت الاوسط و الاوسط تحت الاكبر في القياس الاقتراني و استلزام المقدم للتالي في الاستثنائي سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة فاذا تحقق المقدمات المشتملة عليها تحقق اللزوم بخلاف الاستقراء والتمثيل فانه لا علاقة بين تتبع الجزئيات تتبعا ناقصا و بين الحكم الكلي الاظن ان يكون الجزئي الغير المتتبع مثل المتتبع و لا علاقة بين الجزئيين الا وجود الجامع المشترك فيهما و تاثيره في الحكم لو كانت العلة منصوصة و يجوز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا و ما قيل انه يلزم على هذا ان لا يكون الاستقراء و التمثيل من الدليل لانهم فسروا الدليل بما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر مدفوع بان للدليل عندهم معنيين احدهما الموصل الى التصديق و هما داخلان فيه و ثانيهما اخص و هو المختص بالقياس بل بالقطعي منه على مانص عليه في المواقف و بما حررنا علم ان القياس الفاسد الصورة غير داخلة في التعريف و لذا اخرجوا الضروب العقيمة عن الاشكال بالشرائط فالمغالطة ليست مطلقا من اقسام القياس بل ما هو فاسد المادة و قولنا لذاتها اي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما غير لازمة لاحدى المقدمتين وهي الاجنبية او لازمة لاحديهما و هي في قوة المذكورة و الاول كما في قياس المساواة و هو المركب من قضيتين متعلق محمول اوليهما يكون موضوع الاخرى كقولنا آ مساو لب و ب مساو لج فانهما يستلزمان ان آ مساو لج لكن لا لذاتهما بل بواسطة مقدمة اجنبية وهوان كل مساوي المساوي للشيء مساو له ولذا لا يتحقق الاستلزام اذا قلنا آ مباين لب و ب مباين لج فانه لايلزم ان يكون آ مباينا لج وكذا اذا قلنا آ نصف ب و ب نصف ج لا يلزم ان يكون آ نصف ج ولعدم الاطراد في الاستلزام اخرجوه عن القياس كما اخرجوا الضروب العقيمة عنه و الثاني كما في القياس بعكس النقيض كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر و ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منها ان جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجوهر ثم الفرق بين الاستلزام بواسطة العكس و بينه بواسطة عكس النقيض وجعل الاول داخلا في التعريف و الثاني خارجا عنه تحكم و لا يتوهم ان الاشكال الثلثة تخرج عن الحد لاحتياجها الى مقدمات غير بينة يثبت بها انتاجها لان تلك المقدمات واسطة في الاثبات لا في الثبوت و المنفي في التعريف هو الثاني وقولنا قول آخر المراد به انه يغاير كلواحد من المقدمتين فانه لو لم يعتبر التغاير لزم ان يكون كل من المقدمتين قياسا كيف اتفقتا لاستلزام مجموعهما كلا منهما و ايضا المقدمة موضوعة في القياس على انها مسلمة فلو كانت النتيجة احديهما لم يحتج الى القياس وكل قول يكون كذلك لا يكون قياسا * **التقسيم** * القياس قسمان لانه انكانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي كقولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم ينتج انه متحيز فهو بعينه مذكور في القياس او لكنه ليس بمتحيز ينتج انه ليس بجسم و نقيضه اي قولنا

لانه جسم مذكور في القياس و ان لم يكن كذلك فهو الاقتراني كقولنا الجسم مؤلف و كل مؤلف محدث فالجسم محدث فليس هو ولا نقيضه مذكورا فيه سمي به لاقتران الحدود فيه و انما قيد التعريفان بالفعل لان النتيجة في الاقتراني مذكورة بالقوة فان اجزاؤها التي هي علة مادية لها مذكورة فيه و مادة الشيئ ما به يحصل ذلك الشيئ بالقوة فلو لم يقيد بالفعل انتقض تعريف الاستثنائي طردا و تعريف الاقتراني عكسا فان قلت النتيجة و نقيضها ليسا مذكورين في الاستثنائي بالفعل لان كلا منهما قضية و المذكور فيه بالفعل ليس بقضية نقول المراد اجزاء النتيجة او نقيضها على الترتيب و هي مذكورة بالفعل لا يقال قد بطل تعريف القياس لانه اعتبر فيه تغاير القول اللازم لكل من المقدمات لانا نقول لانسلم ان النتيجة اذا كانت مذكورة في القياس بالفعل لم تكن مغايرة لكل من المقدمات و انما يكون كذلك لو لم تكن النتيجة جزءاً لمقدمة و هو ممنوع فان المقدمة في الاستثنائي ليس قولنا الشمس طالعة بل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ثم الاقتراني ينقسم بحسب القضايا الى حملي و هو المركب من الحمليات الساذجة و شرطي و هو المركب من الشرطيات الساذجة او منها و من الحمليات و اقسام الشرطي خمس فانه اما ان يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملية و متصلة او حملية و منفصلة او متصلة و منفصلة و الاستثنائي ضربان الضرب الاول ما يكون بالشرط و يسمى بالاستثنائي المتصل و يسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية و الشرط مقدما و الجزاء تاليا و المقدمة الاخرى استثنائية نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان و من انواعه قياس الخلف و الضرب الثاني ما يكون بغير شرط و يسمى استثنائيا منفصلا نحو الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان * اعلم ان من لواحق القياس القياس المركب و هو قياس ركب من مقدمات ينتج مقدمتان منها نتيجة و هي مع المقدمة الاخرى نتيجة اخرى و هلم جرا الى ان يحصل المطلوب قال المحقق التفتازاني القياس المنتج لمطلوب واحد يكون مؤلفا بحكم الاستقراء الصحيح من مقدمتين لا ازيد و لا انقص لكن ذلك القياس قد يفتقر مقدمتاه او احدٰهما الى الكسب بقياس آخر و كذلك الى ان ينتهي الكسب الى المبادي البديهية او المسلمة فيكون هناك قياسات مترتبة محصلة للقياس المنتج للمطلوب فسموا ذلك قياسا مركبا و عدوه من لواحق القياس انتهى اي من لواحق القياس البسيط المذكور سابقا فان صرح بنتائج تلك الاقيسة سمي موصول النتائج لوصل تلك النتائج بالمقدمات كقولنا كل ج ب و كل ب ا فكل ج ا ثم كل ا د فكل ج د و كل د ة فكل ج ة و ان لم يصرح بنتائج تلك الاقيسة سمي مفصول النتائج و مطويها كقولنا كل ج ب و كل ب د و كل د ا و كل ا ة فكل ج ة هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و ما في شرح المطالع و العضدي و حواشيه و منها القياس الشرعي و يسميه المنطقيون و المتكلمون تمثيلا كما في شرح الطوالع و غيره و انما سمي شرعيا لانه من مصطلحات اهل الشرع و هو المستعمل في الاحكام الشرعية و نسربانه

مساواة الفرع للاصل في علة حكمه فاركانه اربعة الاصل و الفرع و حكم الاصل و الوصف الجامع اى العلة و ذلك لانه اى القياس الشرعي من ادلة الاحكام فلابد من حكم مطلوب و له محل ضرورة و المقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا اي محل الحكم المطلوب اثباته فيه فرعا و ذلك اى محل الحكم المعلوم ثبوته فيه اصلا لاحتياجه اليه و ابتنائه عليه و لا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم و يسمى علة الحكم و اما حكم الفرع فثمرة القياس فيتاخر عنه فلا يكون ركنا و لما اردنا بالاصل و الفرع ما ذكرنا لم يلزم الدور لانه انما يلزم لو اريد بالفرع المقيس و بالاصل المقيس عليه و بالجملة فالمراد بهما ذات الاصل و الفرع و الموقوف على القياس وصفا الاصلية و الفرعية ثم انه لابد ان يعلم علة الحكم في الاصل و يعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها في الفرع مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحلين و بذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع و هو المطلوب فالعلم بعلة الحكم و ثبوتها في الفرع و انكان يقينيا لا يفيد في الفرع الا الظن لجواز ان تكون خصوصية الاصل شرطا للحكم او خصوصية الفرع مانعا منه مثاله ان يكون المطلوب ربوية الذرة فيدل عليه مساواته البر فيما هو علة لربوية البر من طعم او قوت او كيل فان ذلك دليل على ربوية الذرة فالاصل البر و الفرع الذرة و حكم الاصل حرمة الربوا في البر و حكم الفرع المثبت بالقياس حرمة الربوا في الذرة قيل المساواة اعم من ان يكون في نظر المجتهد او في نفس الامر فالتعريف شامل للقياس الصحيح و الفاسد و هو الذي لا يكون المساواة فيه في نفس الامر و قيل المتبادر الى الفهم هو المساواة في نفس الامر فيختص التعريف بالقياس الصحيح عند المخطئة و اما المصوبة و هم القائلون بان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبت في نفس الامر اولا حتى لو تبين غلطه و وجب الرجوع عنه فانه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل صحيح آخر حدث فكان قبل حدوثه القياس الاول صحيحا و ان زال صحته فحقهم ان يقولوا هو مساواة الفرع للاصل في نظر المجتهد في علة حكمه و اذا اردنا حد القياس الشامل للصحيح و الفاسد لم يشترط المساواة و قلنا بدلها انها تشبيه فرع بالاصل اى الدلالة على مشاركته اى الفرع له اي للاصل في امر هو الشبه و الجامع فان كان حاصلا فالتشبيه مطابق و الا فغير مطابق و على كل تقدير فالمشبه اما ان يعتقد حصوله فيصح في الواقع او في نظره و اما ان لا يعتقد حصوله ففاسد هذا ثم اعلم ان المراد بالمساواة اعم من التضمنية و المصرح بها فلا يرد ان الحد لا يتناول قياس الدلالة و هو ما لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما يقال في المكره يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره فان الاثم بالقتل لا يكون علة لوجوب القصاص و وجه الدفع انه المساواة في التأثيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما و هو العلة او يقال هذا تعريف قياس العلة فان لفظ القياس اذا اطلقناه فلا نعني به الا قياس العلة و لا نطلقه على قياس الدلالة الا مقيدا قيل لا يتناول

الحد قياس العكس فانه ثبت فيه نص حكم الاصل بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر كالصلوٰة فانها لما لم تجب بالنذر لم تجب بغير النذر فالاصل الصلوٰة و الفرع الصوم و الحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر و في الفرع نقيضه و هو الوجوب بغير نذر و العلة في الاصل عدم الوجوب بالنذر و في الفرع نقيضه و هو الوجوب بالنذر واجيب بانه ملازمة و القياس لبيان الملازمة و المساواة حاصلة على التقدير و حاصله لو لم يشترط لم يجب بالنذر و اللازم منتف ثم بيّن الملازمة بالقياس على الصلوٰة فانها لما لم تكن شرطا لم تجب بالنذر و لا شك ان على تقدير عدم وجوبه بالنذر المساواة حاصلة بينها و بين الصوم و ان لم يكن حاصلا في نفس الامر واعلم ان القياس و انكان من ادلة الاحكام مثل الكتاب و السنة لكن جميع تعريفاته و استعمالاته منبيء عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة محل نظر و لذا عرفه الشيخ ابو منصور بانه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختيار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر للحكم وليس بمثبت له بل المثبت هو الله تعالى و ذكر مثل الحكم و مثل العلة احترازعن لزوم القول بانتقال الاوصاف و ذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب وقيل القياس بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود ببذل الجهد في استخراج الحق من النص و الاجماع فان مقتضاهما قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى اجتهاد في صيغ العموم و المفهوم والايماء ونحو ذلك وقيل القياس الدليل الواصل الى الحق وهو مردود ايضا بالنص و الاجماع وقيل هو العلم عن نظر ورد بالعلم الحاصل عن النظر في نص او اجماع وفيه ان العلم ثمرة القياس لا هو وقال ابو هاشم هو حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه و هو منقوض بحمل بلا جامع فيحتاج الى قيد الجامع و قال القاضي ابوبكر هو حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما فقوله معلوم يشتمل الموجود والمعدوم و لو قال شيء على شيء لاختص بالموجود وقوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي والحكم العدمي وقوله بامر جامع الى آخره اشارة الى ان الجامع قد يكون حكما شرعيا اثباتا اونفيا ككون القتل عدوانا اوليس بعدوان وقد يكون وصفا عقليا اثباتا او نفيا ككونه عمدا او ليس بعمد و رد عليه بان الحمل ثمرة القياس لانفسه و ان قيد جامع كاف في التمييز ولا حاجة الى تفصيل الجامع و ان شئت الزيادة فارجع الى العضدي و حواشيه * اعلم ان اكثر هذه التعاريف يشتمل دلالة النص فان بعض الحنفية و بعض الشافعية ظن ان دلالة النص قياس جلي لكن الجمهور منهم على الفرق بينهما و لهذا عرف صاحب التوضيح القياس بانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة و التعدية اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع و قوله لا تدرك بمجرد اللغة احترازعن دلالة النص * **التقسيم** * القياس تلحقه القسمة باعتبارين الاول باعتبار العلة الى

قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول هو القياس الذي ذكر فيه العلة والثاني اي قياس الدلالة و يسمى بقياس التلازم ايضا هو الذي لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحته المشتدة و حاصله اثبات حكم فى الفرع و هو حكم آخر يوجبهما علة واحدة فى الاصل فيقال ثبت هذا الحكم فى الفرع لثبوت الآخر فيه و هو ملازم له فيكون القائس قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل لوجوده فى الفرع بين الاصل و الفرع فى الموجب الآخر لملازمته الآخر و يرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة و بالعلة على الموجب الآخر لكن يكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها ففى المثال المذكور الحكم فى الفرع هو التحريم و هو وحكم آخر وهو الرائحة يوجبهما علة واحدة هى الاسكار فى الخمر فيقال ثبت التحريم فى النبيذ لثبوت الرائحة فيه و هو اى الحكم الآخر الذي هو الرائحة ملازم للاول الذي هو التحريم فيكون القائس قد جمع بالرائحة التى يوجبها الاسكار فى الخمر لوجودها فى النبيذ بين الخمر و النبيذ فى التحريم الذي هو حكم آخر يوجبه الاسكار على الاسكار و بالاسكار على التحريم الذي هو ايضا مما يوجبه الاسكار لكن قد اكتفى بذكر الرائحة عن التصريح بالاسكار و الثالث اى القياس في معنى الاصل و يسمى بتنقيح المناط ايضا هو ان يجمع بين الاصل و الفرع بنفي الفارق اي بمجرد عدم الفارق من غير تعرض لوصف هو علة و اذا تعرض للعلة و كان عدم الفارق قطعيا كان قياسا جليا كما اذا كان ظنيا كان خفيا و مثاله يجيء في لفظ التنبيه في فصل الهاء من باب النون و الثاني باعتبار القوة اى جلي و خفي فالقياس الجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل و الفرع قطعا كقياس الامة على العبد في احكام العتق كالتقويم على معتق الشقص و انا نعلم قطعا ان الذكورة و الانوثة مما لا يعتبره الشارع و ان لا فارق الا ذلك و الخفي بخلافه و هو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة اذ لا يمتنع ان يكون خصوصية الخمر معتبرة و لذلك اختلف فيه هكذا فى العضدي و فى التوضيح القياس الجلي هو الذي يسبق اليه الافهام و الخفي بخلافه و يسمى بالاستحسان ايضا و الجلي له قسمان الاول ما ضعف اثره و الثاني ما ظهر فساده و خفي صحته و الخفي ايضا له قسمان الاول ما قوي اثره والثاني ما ظهر صحته و خفي فساده وله تفصيل طويل الذيل لايليق ايراده ههنا •

المقيس عند الاصوليين هو الفرع و المقيس عليه هو الاصل •

القياس المركب هو عند المنطقيين من لواحق القياس كما عرفت و عند الاصوليين هو ان يكون الحكم فى الاصل غير منصوص عليه و لا مجمع عليه بين الامة و هو اما مركب الاصل وهو ان يُعتبر المستدل علة فى الاصل فيعين المعترض علة اخرى و يزعم انها العلة في حكم الاصل و انما سمي مركبا لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة فى الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهى فرع له و المعترض يزعم ان الحكم فى الاصل فرع على العلة و لا طريق الى اثباته سواها و لذلك يمنع ثبوت

الحكم عند انتفائها و انما سمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل و اما مركب الوصف و هو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا و سُمِّيَ بذلك لانه خلاف في نفس الوصف الجامع و زعم بعضهم انه انما سمي قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة الحكم وليس بحق و الا لكان كل قياس اختلف في علية اصله وانكان منصوصا او مجمعا عليه قياسا مركبا كذا ذكر الآمدي و بالجملة فالخصم في مركب الاصل يمنع العلية و في مركب الوصف يمنع وجود العلة في الاصل وقال صاحب العضدي الظاهر انه انما سمي مركبا لاثبات المستدل و الخصم كل منهما الحكم بقياس آخر فقد اجتمع قياسهما ثم في الاول اتفقا على الحكم باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الاصل و الثاني اتفقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه مثال مركب الاصل ان يقول الشافعي في مسئلة العبد هل يقتل به الحر كالمكاتب فانه محل الاتفاق فيقول الحنفي العلة عندي في عدم قتله بالمكاتب ليس كونه عبدا بل جهالة المستحق القصاص في السيد و الورثة لاحتمال ان يبقى عند العجز عن اداء النجوم فيستحقه السيد و ان يصير حرا بادائها فيستحقه الورثة و جهالة المستحق لم يثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم للفرق و ان بطلت فنمنع حكم الاصل و نقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع و مثال مركب الوصف ان يقال في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق لا طلاق كما يقال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة و هي كونه تعليقا مفقودة في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجيز لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الجامع و لا منع حكم الاصل و هو عدم الوقوع في قوله زينب التي الخ لاني انما منعت الوقوع لانه تنجيز فلو كان تعليقا لقلت به و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العضدي *

القياس المقسم هو الاستقراء التام كما يجيئ في فصل الواو *

المقياس بكسر الميم عند الرياضيين هو العمود القائم على سطح يكون الظل الواقع منه في ذلك السطح وهو اما عمود على سطح الافق. او سطح يوازيه اي يوازي سطح الافق و ظل هذا المقياس يسمى ظلا ثانيا و اما عمود على سطح قائم على كل من سطح دائرة الافق و سطح دائرة ارتفاع النير من جانب النير اي يكون موازيا للافق ويكون في سطح دائرة الارتفاع و موضعه في السطح الذي قام عليه هو الذي يكون النير في جانبه فان لذلك السطح جانبين احدهما الى جهة النير و الآخر الى خلاف جهة النير وظله يسمى ظلا اول و يسمى الجسم المخروطي.الذي يكون هذا العمود سهما له مقياسا ايضا تجوزا هكذا يستفاد من تصانيف عبد العلي البرجندي و قد سبق في لفظ الظل ما يتعلق بهذا في فصل اللام من باب الظاء المعجمة * و يطلق المقياس ايضا على قسم من المقدار كما مر وهو ما يمسح به الشيئ كالذراع و الجريب *

فصل الصاد المهملة * الاقتصاص بالصاد المهملة عند البلغاء كما ذكره ابن الفارس هو ان

يكون كلام في سورة مقتصًا من كلام في سورة اخرى او في تلك السورة كقوله تعالى وآتيناه اجره في الدنيا و انه في الآخرة لمن الصالحين و الآخرة دار الثواب لا عمل فيها فهذا مقتص من قوله و من يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى و منه و لولا نعمة ربي لكنت من المحضرين ما خوذ من قوله فاولئك في العذاب محضرون و قوله و يوم يقوم الاشهاد مقتص من اربع آيات لان الاشهاد اربعة الملائكة في قوله و جاءت كل نفس معهـا سائق و شهيد - و الانبياء في قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد و جئنا بك على هؤلاء شهيدا - و امة محمد عليه الصلوٰة و السلام في قوله لتكونوا شهداء على الناس - و الاعضاء في قوله يوم تشهد عليهم السنتهم الآية كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن *

فصل الضاد المعجمة * **القبض** بالفتح و سكون الموحدة خلاف البسط و آن نزد صوفيه وارديست كه اشارت مى كند بسوي عتاب و عدم لطف و تاديب از جانب الله تعالى براي صاحب آن و هر مقامي را لائق بآن مقام قبض و بسطي است كذا في لطائف اللغات وقد سبق في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة * و عند اهل العروض اسقاط الحرف الخامس الساكن من الركن و ذلك الركن يسمى مقبوضا فمقبوض مفاعيلن مفاعلن كذا في عروض سيفي وغيره *

قبض الداخل عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا ⁝

قبض الخارج عند هم اسم شكل صورته هكذا ⁝

القابض عند الاطباء هو دواء يجمع اجزاء العضو كذا في المؤجز في فن الادوية *

المقايضة بالياء المثناة التحتانية كالمضاربة عند الفقهاء هى بيع سلعة بسلعة وقد سبق في فصل العين من باب السين المهملتين *

القرض بالفتح او الكسر و سكون الراء المهملة شرعا مال يعطيه من مثلي فيسترد بعينه و الدين عند المحققين فعل هو تمليك او تسليم كما في كفالة الكرماني و غيره من المتداولات و في القاموس الدين ماله اجل و القرض ما لا اجل له كما في جامع الرموز في فصل لا يجوز بيع مشتري قبل قبضه و في البرجندي في هذا المقام القرض مال يعطيه من اموال فيعطيه لغيره و يسترد مثله متى شاء و شرط صحته ان يكون مثليا و الدين اعم منه اذ هو شامل لما وجب دينا في ذمته لعقد او استهلاك و ما صار في ذمته دينا باستقراض فاذا اجل ثمن مبيع حال او غيره من الديون جاز لانه حقه فله ان يأخذه سواء كان الاجل معلوما او مجهولا جهالة يسيرة كالحصاد و ان كانت الجهالة متفاحشة كهبوب الريح لا يجوز و اما القرض فلا يجوز تاجيله بمعنى انه لو اجله عند الاقراض مدة معلومة او بعد الاقراض لا يثبت الاجل و له ان يطالبه في الحال لانه عارية و المعير و ان وقت مدة فله ان يستردها من ساعته انتهى *

القراض من اسماء المضاربة في لغة اهل الحجاز كما مر *

فصل الطاء المهملة * **القراسطة** هي فرقة من غلاة الشيعة و تسمى بالسبعية و قد مر بيانه في فصل العين من باب السين المهملتين *

فصل العين المهملة * **القرعة** بالضم و سكون الراء طينة مدورة او عجينة مدورة مثلا يدرج فيها رقعة يكتب فيها اسم المتنازعين في قسمة شيئ ثم سلم الى صبي يعطي كلواحد من المتنـــازعين واحدة منهما كذا في جامع الرموز في فصل نكاح القن *

القطع بالفتح و سكون الطاء المهملة لغة بمعنى بريدن قال الحكماء القطع فصل الجسم بنفوذ جسم آخر فيه وفيه انه يصدق على الشق الذي يكون بنفوذ آلة مع انه ليس بقطع و لا يصدق على قطع الهيولى و قطع الصورة لانهما ليستا بجسم مع انهما ايضا من القطع و ما قال السيد السند من ان القطع انما يكون فى الاجسام اللينة فالصلابة تكون مانعة من القطع فاقول في حصره منع لتحققه فى الاحجار الصلبة بنفوذ المنشار و غيره هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة و لا يخفى ان ما ذكره الحكماء بالحقيقة تحقيق للمعنى اللغوي البديهي المعلوم بالضرورة * و عند المتقدمين من القراء هو الوقف و المتاخرون منهم فرقوا بينهما فقالوا القطع عبارة عن قطع القرأة رأسا فهو كالانتهاء فالقارئ به كالمعرض عن القرأة و الوقف عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمنا يتنفس فيه عادة بنية استيناف القرأة لا بنية الاعراض و يجيئ في لفظ الوقف في فصل الفاء من باب الواو * و عند اهل العروض يقع على شيئين القطع في فاعلاتن و القطع في غير فاعلاتن كما وقع في عروض سيفي قال قطع در فاعلاتن باصطلاح آنست كه سبب خفيف او را كه تن است بيندازند و از وتد مجموع او كه علا است حرف ساكن را كه الف است نيز بيندازند و حرف ما قبل الف را كه لام است ساكن سازند پس فاعل شود فعلن بجايش نهند چراكه فاعل بسكون لام مستعمل نيست و قطع در غيرفاعلاتن باصطلاح آنست كه ازوتد مجموع حرف ساكن را بيفكنند و حرف ما قبل آنرا ساكن كنند پس چون مستفعلن را قطع كنند مستفعل شود بسكون لام مفعولن بجايش نهند و هر ركني كه در وي قطع واقع شود آنرا مقطوع گويند انتهى و في بعض الرسائل العربية القطع اسقاط الآخر الساكن و اسكان ما قبله اذا كان آخر الجزء وتدا مجموعا انتهى و لا يخفى ان هذا تعريف القطع في غيرفاعلاتن * وعند بعض النحاة يطلق على الجملة الشرطية كما فى الضوء شرح المصباح في بحث الحال * و عند اهل المعاني هو الفصل لكون عطف الجملة الثانية على الاولى موهما لعطفها على غيرها مما يودي الى فساد المعنى كقطع قوله تعالى الله يستهزء بهم عن الجملة الشرطية اعني قوله و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انامعكم فان عطفه عليها يوهم عطفه على جملة قالوا او جملة انا معكم و كلاهما فاسد وانما قيد الايهام بكونه موديا الى فساد المعنى لان قولنا زيد قائم و عمرو قاعد و بكر ذاهب مما يوهم فيه عطف الجملة الثالثة على اي جملتين سابقتين عطفها على الاخرى لكن لافساد فيه و لا يتفاوت المعنى فلا يبالى بهذا الايهام و لا يفصل لذلك و المراد بالايهام اما الدلالة الضعيفة

فحينئذ يتبادر العطف على الغير او الشك و يكون معلوما بالطريق الاولى و اما التعبير بالايهام لكون المدلول ضعيفا فاسدا و حينئذ يشتمل الكل و انما سمي قطعا لان الجملتين كانتا متصلتين لوجود التناسب و الجامع فقطعهما لمانع فالفصل فيه كانه قطع متصل كذا في الاطول في باب الوصل و الفصل * و عند الاصوليين يطلق على معنيين احدهما نفي الاحتمال اصلا و الثاني نفي الاحتمال الناشي عن دليل و هذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال و نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم و لاطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال كالمحكم و المتواتر و الثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالظاهر و النص و الخبر المشهور فالاول يسمونه علم اليقين و الثاني علم الطمانينة هكذا في التوضيح و التلويح في حكم الخاص و في آخر التقسيم الثالث *

المقطوع بمعنى بريدة شده * و عند اهل العروض هو الجزء الذي فيه القطع كما عرفت * و عند اهل المعاني هو الجملة التي لم تعطف على ما قبلها * و عند المحدثين هو حديث روي من التابعي من قوله او فعله موقوفا عليه و هو ليس بحجة كذا ذكر القسطلاني * و في شرح النخبة المقطوع حديث ينتهي اسناده الى تابعي او الى من دونه من اتباع التابعين فمن بعدهم و ان شئت قلت موقوف على فلان اعني ان استعملت الموقوف فيما جاء من التابعين و من بعدهم فقيده بهم نقل موقوف على عطاء مثلا و الفرق بينه و بين المنقطع ان المقطوع من مباحث المتن و المنقطع من مباحث الاسناد كما ستعرفه و قد اطلق البعض المقطوع على المنقطع و بالعكس تجوزا عن الاصطلاح *

المقطع بفتح الطاء المخففة على انه اسم ظرف قيل هو حرف مع حركة او حرفان ثانيهما ساكن فضرب مركب من ثلثة مقاطع و موسى من مقطعين * و قيل هو الحركة الاعرابية و قد استعمله الشيخ في الشفاء بازاء الحركة و قد يفسر بالوقف لانه ينقطع عنده الكلام كذا في شرح المطالع في التقسيم الاول للمفرد * و يطلق على مخرج الحرف ايضا و لذا يقال الحرف صوت معتمد على مقطع محقق كما مر و الشعراء يطلقونه على بيت يكون في آخر الاشعار به يقطع و يختم و يسمى مختما ايضا كما في جامع الرموز *

القطعة بالكسر و السكون بمعنى پاره * و عند المهندسين تطلق على شيئين احدهما قطعة الدائرة و هي سطح مستو احاط به القوس و الوتر قاعدة لها فمن يجعل الوتر مباينا للقطر يجعل قطعة الدائرة مباينة لنصف الدائرة و هو ما احاط به القوس و القطر و من يجعله اعم من القطر يجعل قطعة الدائرة اعم من نصف الدائرة و ثانيهما قطعة الكرة و هي جسم تعليمي احاط به بعض سطح كري و دائرة عظيمة كانت او صغيرة فان كانت تلك الدائرة عظيمة فهي مساوية لنصف الكرة و تلك الدائرة قاعدتها و النقطة على بسيط قطعة الكرة ان تساوي الخطوط المخرجة منها اي من تلك النقطة الى محيط قاعدتها قطب القطعة هكذا في خلاصة الحساب و شرحه * و عند الشعراء هي عبارة عن ابيات

مقصدة في الوزن و القافية و لا مطلع لها و تكون القافية فيها في المصراع الثاني من كل بيت و ابيات قطعه از دو بيت تا صد بيت شايد ويک بيت روا نه مثاله * شعر *

اي كريمي كه از خزانهٔ غيب * گبر و ترسا وظيفه خور داري
دوستـانرا كجا كني محروم * تو كه با دشمنان نظر داري

كذا في جامع الصنائع *

القُطاع بالضم و تخفيف الطاء عند المهندسين يطلق على شيئين احدهما قطاع الدائرة وهو سطح مستو احاط به قوس و نصفا قطر اي يحيط به ثلث خطوط فخرج نصف الدائرة اذ هو سطح يحيط به خطان القطر و القوس فلابد ان يكون قطاع الدائرة اكبر من نصف الدائرة او اصغر لانه ان كانت تلك القوس كبيرة من نصف المحيط فهو اكبر و انكانت صغيرة منه فاصغر بخلاف قطعة الدائرة فانها تكون مساوية لنصف الدائرة ايضا وثانيهما قطاع الكرة و يسمى بالقطاع المجسم ايضا وهو ايضا اما اصغر من نصف الكرة او اكبر منه فان القطاع الاصغر هو مجموع قطعة الكرة مع مخروط مستدير قاعدته هي قاعدة تلك القطعة و راسه مركز الكرة و الباقي من اسقاط هذا القطاع الاصغر عن تمام الكرة هو القطاع الاكبر و بالجملة فان كان السطح المستدير لتلك القطعة اصغر من سطح نصف الكرة فالقطاع اصغر و انكان اكبر فاكبر و لا يجوز كونه مساويا لنصف الكرة لعدم تصور المخروط المستدير المذكور اذا كان السطح المستدير لتلك القطعة مساويا لنصف سطح الكرة كما لا يخفى بخلاف قطعة الكرة اذ يجوز تساويها لنصف الكرة هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب *

التقطيع كالتصريف نزد اهل عروض عبارتست از وزن و وزن سنجيدن كلام است بميزان بحري از بحور شعر كه مقرر كرده اند پس هرچه بميزان بحري از بحور راست باشد آن موزون است و آنچه بميزان هيچ بحر نيايد ناموزون است و در تقطيع عدد حروف و حركات و سكنات معتبر است و خصوصيت حرف چون اصلى و زائد و خصوصيت حركت مثل ضمه و فتحه و كسره معتبر نيست ليكن خصوصيت امكنهٔ حركات و سكنات معتبر است پس بُلْبُل و زِبْرِج هم وزن باشند اگرچه باعتبار وزن صرفيان مختلف الوزن اند و هر حرف كه در تلفظ آيد معتبر است اگرچه در كتابت در نيايد بدانكه نون تنوين را عروضيان ظاهر ميدنويسند تا ملفوظ و مكتوب اوزان شعر يكسان باشد و التباس نشود كذا في عروض سيفي *

المقطِّع بكسر الطاء المشددة عند الاطباء دواء يقسم المادة الى اجزاء صغار و ان بقيت على غلظها كذا في الموجز في فن الادوية *

المقطَّع بفتح الطاء المشددة عند اهل البديع ضد الموصل وهو ان يوتى بكلام يكون كل من كلماته منفصلة الحروف في الكتابة نحو ادرك داوود رزقا كذا في المطول قبيل الخاتمة *

الاقتطاع هو عند اهل المعاني حذف بعض الكلمة و انكر وروده في القرآن ابن الاثير و رد بعضهم

فحينئذ يتبادر العطف على الغير او الشك و يكون معلوما بالطريق الاولى و اما التعبير بالايهام لكون المدلول ضعيفا فاسدا و حينئذ يشتمل الكل و انما سمي قطعا لان الجملتين كانتا متصلتين لوجود التناسب و الجامع فقطعهما لمانع فالفصل فيه كانه قطع متصل كذا في الاطول في باب الوصل و الفصل * و عند الاصوليين يطلق على معنيين احدهما نفي الاحتمال اصلا و الثاني نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال و نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم و لاطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال كالمحكم و المتواتر و الثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالظاهر و النص و الخبر المشهور فالاول يسمونه علم اليقين و الثاني علم الطمانينة هكذا في التوضيح و التلويح في حكم الخاص و في آخر التقسيم الثالث *

المقطوع بمعنى بريده شده * و عند اهل العروض هو الجزء الذي فيه القطع كما عرفت * و عند اهل المعاني هو الجملة التي لم تعطف على ما قبلها * و عند المحدثين هو حديث روي من التابعي من قوله او فعله موقوفا عليه و هو ليس بحجة كذا ذكر القسطلاني * و في شرح النخبة المقطوع حديث ينتهي اسناده الى تابعي او الى من دونه من اتباع التابعين فمن بعدهم و ان شئت قلت موقوف على فلان اعني ان استعملت الموقوف فيما جاء من التابعين و من بعدهم فقيده بهم نقل موقوف على عطاء مثلا و الفرق بينه و بين المنقطع ان المقطوع من مباحث المتن و المنقطع من مباحث الاسناد كما ستعرفه و قد اطلق البعض المقطوع على المنقطع و بالعكس تجوزا عن الاصطلاح *

المقطع بفتح الطاء المخففة على انه اسم ظرف قيل هو حرف مع حركة او حرفان ثانيهما ساكن فضرب مركب من ثلثة مقاطع و موسى من مقطعين * و قيل هو الحركة الاعرابية و قد استعمله الشيخ في الشفاء بازاء الحركة و قد يفسر بالوقف لانه ينقطع عنده الكلام كذا في شرح المطالع في التقسيم الاول للمفرد * و يطلق على مخرج الحرف ايضا و لذا يقال الحرف صوت معتمد على مقطع محقق كما مر و الشعراء يطلقونه على بيت يكون في آخر الاشعار به يقطع و يختم و يسمى مختما ايضا كما في جامع الرموز *

القطعة بالكسر و السكون بمعنى پاره * و عند المهندسين تطلق على شيئين احدهما قطعة الدائرة و هي سطح مستو احاط به القوس و الوتر قاعدة لها ممن يجعل الوتر مباينا للقطر يجعل قطعة الدائرة مباينة لنصف الدائرة و هو ما احاط به القوس و القطر و من يجعله اعم من القطر يجعل قطعة الدائرة اعم من نصف الدائرة و ثانيهما قطعة الكرة و هي جسم تعليمي احاط به بعض سطح كري و دائرة عظيمة كانت او صغيرة فان كانت تلك الدائرة عظيمة فهي مساوية لنصف الكرة و تلك الدائرة قاعدتها و النقطة على بسيط قطعة الكرة ان تساوي الخطوط المخرجة منها اي من تلك النقطة الى محيط قاعدتها قطب القطعة هكذا في خلاصة الحساب و شرحه * و عند الشعراء هي عبارة عن ابيات

متحدة في الوزن و القافية و لا مطلع لها و تكون القافية فيها في المصراع الثاني من كل بيت و ابيات قطعه از دو بيت تا صد بيت شايد و يک بيت روا نه مثاله * شعر *

اي كريمي كه از خزانهٔ غيب * گبر و ترسا وظيفه خور داري

دوستانرا كجا كني محروم * تو كه با دشمنان نظر داري

كذا في جامع الصنائع *

القطاع بالضم و تخفيف الطاء عند المهندسين يطلق على شيئين احدهما قطاع الدائرة وهو سطح مستو احاط به قوس و نصفا قطر اي يحيط به ثلث خطوط فيخرج نصف الدائرة اذ هو سطح يحيط به خطان القطر والقوس فلابد ان يكون قطاع الدائرة اكبر من نصف الدائرة او اصغر لانه ان كانت تلك القوس كبيرة من نصف المحيط فهو اكبر و انكانت صغيرة منه فاصغر بخلاف قطعة الدائرة فانها تكون مساوية لنصف الدائرة ايضا وثانيهما قطاع الكرة ويسمى بالقطاع المجسم ايضا وهو ايضا اما اصغر من نصف الكرة او اكبر منه فان القطاع الاصغر هو مجموع قطعة الكرة مع مخروط مستدير قاعدته هي قاعدة تلك القطعة و راسه مركز الكرة و الباقي من اسقاط هذا القطاع الاصغر عن تمام الكرة هو القطاع الاكبر وبالجملة فان كان السطح المستدير لتلك القطعة اصغر من سطح نصف الكرة فالقطاع اصغر و انكان اكبر فاكبر و لا يجوز كونه مساويا لنصف الكرة لعدم تصور المخروط المستدير المذكور اذا كان السطح المستدير لتلك القطعة مساويا لنصف سطح الكرة كما لا يخفى بخلاف قطعة الكرة اذ يجوز تساويها لنصف الكرة هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب *

التقطيع كالتصريف نزد اهل عروض عبارتست از وزن و وزن سنجيدن كلام است بميزان بحري از بحور شعر كه مقرر كرده اند پس هرچه بميزان بحري از بحور راست باشد آن موزون است و آنچه بميزان هيچ بحر نيايد ناموزون است و در تقطيع عدد حروف و حركات و سكنات معتبر است و خصوصيت حرف چون اصلي و زائد و خصوصيت حركت مثل ضمه و فتحه و كسره معتبر نيست ليكن خصوصيت امكنهٔ حركات و سكنات معتبر است پس بُلْبُل و زِبْرِج هم وزن باشند اگرچه باعتبار وزن صرفيان مختلف الوزن اند و هر حرف كه در تلفظ آيد معتبر است اگرچه در كتابت در نيايد بدانكه نون تنوين را عروضيان ظاهر مينويسند تا ملفوظ و مكتوب اوزان شعر يكسان باشد و التباس نشود كذا في عروض سيفي *

المقطِّع بكسر الطاء المشددة عند الاطباء دواء يقسم المادة الى اجزاء صغار وان بقيت على غلظها كذا في الموجز في فن الادوية *

المقطَّع بفتح الطاء المشددة عند اهل البديع ضد الموصل وهو ان يوتى بكلام يكون كل من كلماته منفصلة الحروف في الكتابة نحو ادرك داود رزقا كذا في المطول قبيل الخاتمة *

الاقتطاع هو عند اهل المعاني حذف بعض الكلمة و انكر وروده في القرآن ابن الاثير ورد بعضهم

و جعل منه فواتح السور على القول بان كل حرف منها اسم من اسمائه تعالى و ادعى بعضهم ان الباء في قوله تعالى و امسحوا برؤسكم اول كلمة بعض ثم حذف الباقي و منه قرأة و نادوا يا مال بالترخيم و لما سمعها بعض السلف قال ما اغنى اهل النار عن الترخيم و اجاب بعضهم بانهم من شدة ما هم فيه عجزوا عن اتمام الكلمة و يدخل في هذا حذف همزة انا في قوله لكنا هو الله ربي اذ الاصل لكن انا حذفت همزة انا تخفيفا و ادغمت النون في النون كذا في الاتقان في فصل الحذف *

الانقطاع هو في اصطلاح المناظرة اختتام البحث و ذلك اما بثبوت دعوى المستدل او دعوى المعترض و انتقال القائس من علة الى اخرى لاثبات حكم القياس يعد في عرفهم انقطاعا اذ لم يثبت الحكم بالعلة الاولى هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح في فصل الانتقال * وعند المحدثين هو كون الحديث منقطعا قالوا المنقطع حديث لم يتصل سنده سواء سقط ذكر الراوي من اول الاسناد او وسطه او آخره سواء كان الراوي الساقط واحدا او اكثر مع التوالي او غيره فيشتمل المرسل و المعلق و المعضل و المدلس الا ان الغالب استعماله في رواية من دون التابعي عن الصحابي كمالك عن ابن عمر وهو الصحيح المشهور و ذلك السقوط يسمى بالانقطـــاع و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المرسل في فصل اللام من باب الراء المهملة و يعرف الانقطـــاع بمجيئه بوجه آخر بزيادة رجل و عرف انه لا يتم الاسناد الا معه * قيل الظاهر ان مناط العلم به على معرفة عدم تمام اسناده لا على مجيئه من وجه آخر * وقيل هو ما سقط من سنده واحد فقط او اكثر لكن بشرط عدم التوالي بان لا يزيد في كل موضع من الاسناد عن واحد فيشتمل المرسل والمدلس دون المعضل عند من اشترط التوالي فيه و اما عند من لم يشترط التوالي فيه فبينه و بين المعضل عموم من وجه لوجود المنقطع فقط فيما الساقط واحد و المعضل فقط فيما الساقط اكثر من واحد مع التوالي و اجتماعهما فيما الساقط اكثر من واحد مع عدم التوالي وكذا الحال بينه وبين المعلق لاجتماعهما فيما الساقط واحد من مبادي السند و وجود المنقطع فقط فيما الساقط لا من مبادي السند ووجود المعلق فقط فيما الساقط اكثر من واحد من مبادي السند وكذا الحال عند من قيد السقوط في المعلق بالتصرف من مصنف فيجتمعان فيما الساقط واحد من مصنف ووجد المنقطع فقط فيما لم يكن من مصنف والمعلق فقط فيما الساقط اكثر من الواحد * و قيل هو ما سقط من وسط سنده واحد فقط او اكثر الى آخر ما مر كما وقع في مقدمة ترجمة المشكوة فعلى هذا لا يشتمل المرسل و المعلق و المعضل عند من اشترط السقوط في المعضل من الوسط و اما عند من لم يشترط ذلك فبينه و بين المعضل عموم و خصوص من وجه لاجتماعهما فيما الساقط اثنان من الوسط و وجود المعضل فقط فيما الساقط اثنان من غير الوسط ووجود المنقطع فقط فيما الساقط واحد فقط من الوسط و قال في التلويح ان ترك الراوي واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع انتهى فعلى هذا هو مباين للمعضل واعم من وجه من المرسل و المعلق و قال القسطلاني هو ما سقط من رواته واحد قبل الصحابي و كذا من مكانين او اكثر

بحيث لا يزيد كل سقط منها على راو واحد انتهى * فهذا بعينه هو القول الثاني الا انه لا يشتمل السقوط من آخر السند و قيل هو ما اختل فيه رجل قبل التابعي محذوفا كان الساقط او مبهما كرجل او شيخ و قيل هو ما روي عن تابعي او من بعده قولا او فعلا و رد بان هذا هو المقطوع الا ان يرتكب التجوز في الاصطلاح على ما مر في المقطوع هذا كله ما يستفاد من شرح النخبة و شرحه و خلاصة الخلاصة وغيرها * والمنقطع عند النحاة قسم من المستثنى مقابل للمتصل *

القلع بالكسر وسكون اللام هو يوم زوال الحمى كما في بحر الجواهر *

القلاع بالضم و التخفيف عند الاطباء هو بثرات تكون في جلدة الفم و اللسان فما كان منها دغصا و صار قرحة خص باسم الاكلة و القروح الخبيثة و جمعه الاقلاع *

قلاع الاذن هو شقاق يعرض في اصل الاذنين يرشح بالمدة و الماء الاصفر و اكثر ما يحدث ذلك بالاطفال كذا في بحر الجواهر *

القناعة بالفتح و تخفيف النون عند العارفين هي الرضاء بالقسم * و قيل ترك ما في ايدي الناس و ايثار ما في يديك * و قيل هي ان لاتاخذ شيئا من احد ولا تمنع شيئا من احد كذا في خلاصة السلوك *

الاقناعي بكسر الهمزة يطلق على القياس الخطابي هو الدليل المركب من المشهورات و المظنونات و قد يطلق على المقنع في بادى النظر و ان لم يكن اقناعيــــا حقيقة كذا في المحاكمات في ابطال الجزء الذي لا يتجزى *

فصل الفاء * القذف بالفتح وسكون الذال المعجمة لغة الرمي عن البعيد ثم استعير للشتم و العيب لكن ما في الصحاح و الاساس ناظر الى انه حقيقة في السب لكن في الاختيار انه لغة الرمي مطلقا و شرعا رمي مخصوص و هو الرمي بالزنا و النسبة اليه كذا في جامع الرموز في فصل اللعان *

القطف بالفتح و سكون الطاء المهملة عند اهل العروض اسقاط متحركين من الفاصلة الصغرى و الجزء الذي فيه القطف يسمى مقطوفا مقطوف مفاعلتن فعولن اذ لا يبقى بعد حذف متحركين من علتن كلمة مستعملة فوضع موضعه فعولن هكذا في عنوان الشرف * و في رسالة قطب الدين السرخسي هو الحذف بعد العصب و الحذف اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء و العصب تسكين الخامس انتهى و المآل واحد لان الحذف بعد العصب لا يتصور الا اذا وقع سبب ثقيل بعد ثلثة احرف و يتعقبه سبب خفيف ولا يبعد ان يسمى مثل هذين السببين المتواليين فاصلة صغرى باعتبار مجموعهما و لا يتحقق هذا الاجتماع في شيء من اوزان الاصول الثمانية الا في مفاعلتن و مآل هذا العمل في مفاعلتن واحد الا ان في الحذف بعد العصب تطويل عمل فالعمل الاول اولى *

فصل اللام * القبلة بالكسر و سكون الموحدة لغة الجهة و عرفا ما يصلي الى نحوها من الارض السابعة

الى السماء السابعة مما يحاذي الكعبة و هي اي الكعبة قبلة لاهل مكة و مكة لاهل الحرم و الحرم للآفاقي على ما قال بعض المشايخ توسعة على الناس كما في المفاتيح وقال الزندويسي ان المغرب قبلة لاهل المشرق وبالعكس و الجنوب لاهل الشمال و بالعكس كذا في جامع الرموز *

القبول عند الفقهاء عبارة عن لفظ صدر عن احد المتعاقدين ثانيا و يقابله الايجاب و في العارفية حاشية شرح الوقاية في كتاب النكاح الايجاب عبارة عن لفظ صدر عن احد المتعاقدين اولا اي التلفظ به اولا من اي جانب كان سمي به لانه ثبت الجواب على الآخر بنعم او لا كانه قيل سماه ايجابا لانه موجب وجود العقد اذا اتصل به القبول و القبول عبارة عن لفظ صدر من الآخر ثانيا فيكون القبول جوابه انتهى كلامه * وعند الحكماء و المتكلمين يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما مطلق امكان الاتصاف بامر سواء كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصفة بالزمان اولا و حاصلـــه الامكان الذاتي و الثاني الانفعال التجددي و يقال له القوة و الاستعداد ايضا و هو عبارة عن امكان اتصاف شيئ بصفة لم يحصل له بعد مع وجود حالة يحصل بها و هو بهذا المعنى لا يجامع الفعلية و الحصول في شيئ بل اذا طرء عليه تلك الصفة بطل هذا المعنى و التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة و ان عرض لهما تقابل التضايف باعتبار بخلاف المعنى الاول و ما يقال من ان القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرنا اذ ليس المراد منه ان القابل في وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول بل المراد ان ذات القابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان يكون محلا له و الا لم يكن القابل قابلا هذا خلف و كما ان القبول لا يجامع الفعل كذلك القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما متقابلين ايضا الا ان التقابل هناك حقيقي و هنا مشهوري و للامكان بالمعنى الاول اي الذاتي مشابهة بالاستعداد و لذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا كذا في شرح هداية الحكمة الصدري في فصل الهيولى * و عند المنجمين يطلق على نوع من الاتصال كما يجيئ في فصل اللام من باب الهاء *

القابل هو المنفعل و يسمى بالمادة و المحل ايضا كما مر في فصل اللام من باب الحاء المهملة قال الصوفية القابل هو الاعيان الثابتة من حيث قبولها فيض الوجود من الفاعل الحق و تجليه الدائم الذي هو فعله كذا في شرح الفصوص في الفص الاول *

المقبول هو شيئ يوجد فيه صفة القبول مثلا عند المحدثين حديث يوجد فيه صفة القبول من عدالة الراوي و صدقه و على هذا القياس و المقبولات عند المتكلمين و المنطقيين قسم من المقدمات الغير اليقينية و هي قضايا توخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب كالماخوذات من العلماء الخيار و الحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم يقينية مستعملة في الدلة البرهانية هكذا في شرح المواقف و حواشيه *

الاقبال مصدر من باب الافعال و هو عند المنجمين عبارة من كون الكوكب في الوتد و يقابله الادبار كما مر في فصل الراء من باب الدال المهملتين *

الاستقبال هو في العرف اسم للزمان الآتي و منه الفعل المستقبل و هو الفعل الدال على الزمان الآتي * وعند المنجمين مقابلة الشمس و القمر والجزء الذي يقع فيه القمر وقت الاستقبال يسمى جزء الاستقبال انكان الاستقبال واقعا في الليل و انكان واقعا في النهار فموضع الشمس يسمى بجزء الاستقبال و انكان الاستقبال في احد طرفي الليل فالجزء الذي يكون اقرب الى الافق الشرقي يسمى بجزء الاستقبال و قد سبق في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم *

المقابلة هي عند المنجمين كون الكوكبين بحيث يكون البعد بينهما بقدر نصف فلك البروج ككون الزهرة في اول درجة الحمل و المريخ في اول درجة الميزان و مقابلة الشمس والقمر يسمى استقبالا و امتلاء * و عند المحاسبين عبارة عن اسقاط الاجناس المشتركة في كلواحد من المتعادلين اي المتساويين وهذا مستعمل في علم الجبر والمقابلة مثاله شيئ و عشرة اعداد يعدل مائة فالجنس المشترك في الطرفين المتعادلين والعشرة التي هي من جنس العدد توجد في كل واحد من شيئ و عشرة و مائة فاذا اسقطناها من الطرفين بقي شيئ معادلا لتسعين فهذا الاسقاط هو المقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب و عند اهل البديع هي ان يوتى بمعنيين متوافقين او بمعان متوافقة ثم بما يقابل ذلك على الترتيب و يسمى بالتقابل ايضا * و اما ما وقع في العضدي من ان التقابل ذكر معنيين متقابلين فقد قال السيد السند انه خلاف المشهور فان ما ذكره تفسير للمطابقة والتقابل قسم منها و هو ان يوتى بمعنيين الى آخره الا انه لامناقشة في الاصطلاحات فجاز ان يطلق التقابل على ما يسمى مطابقة و بالعكس ثم المراد بالتوافق خلاف التقابل لا ان يكونا متناسبين و متماثلين فان ذلك غير مشروط في المقابلة * قيل يختص اسم المقابلة بالاضافة الى العدد الذي وقع عليه المقابلة مثل مقابلة الواحد بالواحد و ذلك قليل جدا كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم و مقابلة الاثنين بالاثنين كقوله فليضحكوا قليلا و ليبكوا كثيرا و مقابلة الثلاثة بالثلاثة كقول الشاعر * شعر * و ما احسن الدين و الدنيا اذا اجتمعا * و اقبح الكفر والافلاس بالرجل * و مقابلة الاربعة بالاربعة نحو فاما من اعطى و اتقى و صدق بالحسنى فسنيسره لليسرى و اما من بخل و استغنى و كذب بالحسنى فسنيسره للعسرى و المراد باستغنى انه زهد فيما عند الله تعالى كانه مستغن عنه والاستغناء مستلزم عدم الاتقاء المقابل للاتقاء فان المقابلة قد يتركب بالطباق وقد يتركب مما هو يلحق بالطباق و مقابلة الخمسة بالخمسة كقوله تعالى ان الله لا يستحيي الآيات قابل بين بعوضة فما فوقها و بين فاما الذين آمنوا و اما الذين كفروا و بين يضل و يهدي و بين ينقضون و ميثاقه و يقطعون و ان يوصل و مقابلة الستة بالستة كقوله تعالى زين للناس حب الشهوات من النساء الآية ثم قال قل اؤنبئكم الآية قابل الجنات و الانهار والخلد و الازواج

و التطهر و الرضوان بازاء النساء و البنين و الذهب و الفضة و الخيل المسومة و الانعام و الحرث وقسم بعضهم المقابلة الى ثلثة انواع نظيري و نقيضي و خلافي مثال الاول مقابلة السنة بالنوم في قوله تعالى لا تأخذه سنة و لا نوم فانهما من باب الرقاد المقابل باليقظة في آية و تحسبهم ايقاظا و هم رقود فهذه الآية مثال النقيضي و مثال الخلافي مقابلة الشر بالرشد في قوله تعالى انا لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا فانهما خلافان لا نقيضان فان نقيض الشر الخير و الرشد البغي قال ابن ابي الاصبع الفرق بين الطباق و المقابلة من وجهين احدهما ان الطباق لا يكون بين ضدين فقط و المقابلة لا يكون الا بمازاد من الاربعة الى العشرة و ثانيهما ان الطباق لا يكون بالاضداد و المقابلة تكون بالاضداد و بغيرها قال السكاكي و من خواص المقابلة انه اذا شرط في الاول امر شرط في الثاني ضد ذلك الامر نحو فاما من اعطى و اتقى الآية فانه لما جعل في الاول التيسير مشتركا بين الاعطاء و الاتقاء و التصديق جعل ضده مشتركا بين اضدادها فعلى هذا لا يكون البيت المذكور سابقا من المقابلة عنده لانه اشترط في الدين و الدنيا الاجتماع و لم يشترط في الكفر و الافلاس ضده و قال السيد السند ظاهر هذا الكلام انه لا يجب ان يكون في المقابلة شرط لكن اذا اعتبر في احد الطرفين شرط وجب اعتبار ضده في الطرف الآخر ثم ان السكاكي مثل في المطابقة بقوله تعالى فليضحكوا قليلا و ليبكوا كثيرا و لا شك انه مندرج عنده في المقابلة ايضا اذ لم يجب فيها اعتبار الشرط و من ذلك يعلم انتفاء التباين بين المطابقة و المقابلة و اذا تؤمل في احدهما عرف كونها اخص من المطابقة هذا كله خلاصة ما في المطول و حواشيه و الاتقان و قد يطلق المقابلة على المشاكلة ايضا كما مر و على هذا وقع في البيضاوي معنى قوله تعالى الله يستهزئ بهم اي يجازيهم على استهزائهم سمي جزاء الاستهزاء باسمه كما سمي جزاء السيئة سيئة بمقابلة اللفظ باللفظ و عند الحكماء هي امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة و يسمى بالتقابل ايضا و الشيئان يسميان بالمتقابلين و هو قسم من التخالف و ليس المراد بامتناع الاجتماع امتناعه في نفس الامر لان المفهومين المتخالفين قد يمتنع اجتماعهما في نفس الامر مع عدم تقابلهما كالموت مع العلم و القدرة بل امتناع الاجتماع في العقل بان لم يجوز العقل اجتماعهما ثم امتناع تجويز الاجتماع الذي هو عبارة عن حصول الشيئين معا اما بامتناع تجويز الحصول او بامتناع المعية و الاول ليس بمراد اذ المتقابلان لا يمتنع حصولهما في المحل فضلا عن التجويز فتعين الثاني و امتناع تجويز معيتهما في المحل يستلزم تجويز تعاقبهما فصار معنى التعريف ان العقل اذا لاحظهما و قاسهما الى موضوع شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل التبدل دون الاجتماع من جهة واحدة و اندفع ما قيل ان المعتبر في مفهوم المتقابلين نسبة كل منهما الى محل واحد و اما انه يجب ان يجوز العقل ثبوت كل منهما فيه بدلا عن الآخر فلا ز المراد بمجرد الملاحظة ان لا يلاحظ ما في الواقع من ثبوت احدهما لا ان لا يلاحظ شيء آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج عنهما فلا يرد ما قيل

ان العقل يجوز ثبوت الوحدة و الكثرة مثلا بمجرد النظر الى مفهوميهما و عدم التجويز انما كان بملاحظة ان محل الوحدة جزء لمحل الكثرة فتحقق المقابلة بالذات بين الوحدة و الكثرة مع انه لاتقابل بالذات بينهما كما تقرر و المراد بامتناع الاجتماع امتناعه بحسب الحلول لا بحسب الصدق والحمل فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان و الفرس في المتقابلين بخلاف مفهومي البياض و اللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد ان قلت اللابياض ليس له حلول من المحل لانه مختص بالموجودات قلت الحلول اعم من ان يكون حقيقيا او شبيها به و اتصاف المحل باللابياض اتصاف خارجي شبيه بالحلول فالمراد بالاجتماع الاتصاف سواء كان بطريق الحلول اولا و اجاب شارح حكمة العين عنه بتعميم امتناع الاجتماع حيث قال عدم الاجتماع اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب القول و الحمل و فيه ما عرفت و قيد من جهة واحدة لادخال المتضايفين كالابوة و البنوة العارضتين لزيد من جهتين فعلى هذا لاتضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها فان الموضوع هو المحل المستغني عما يحل فيه فالجسم و الهيولى و المفارق ليس لها محل و الصورة النوعية و الجسمية و ان كان لهما محل لكنهما ليسا مستغنيين عنه واعتبر بعضهم المحل مطلقا و لذلك اثبت التضاد بين الصور النوعية للعناصر بخلاف الصور الجسمية لتماثلها و بخلاف الصور النوعية الافلاك لاختصاص كل صورة منها بمادتها لا يمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار نسبتها الى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه فلا تقابل بينهما * **التقسيم** * المتقابلان اما وجوديان اي ليس السلب داخلا في مفهوم شيئ منهما اولا وعلى الاول اما ان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان و على الثاني يكون احدهما وجوديا و الآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم و الملكة و الا فهما السلب و الايجاب فالتقابل اربعة اقسام تقابل التضاد و تقابل التضايف و قد سبقا في باب الضاد المعجمة و تقابل العدم و الملكة و تقابل السلب و الايجاب ثم المتقابلان تقابل العدم و الملكة قسمان لانهما ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي و اعتبر قبوله لذلك الامر في ذلك الوقت فهما العدم و الملكة المشهوريان كالكوسج فانه عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا بخلاف الامرد فانه لا يقال له كوسج اذ ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت و ان اعتبر نسبتهما اليه و اعتبر قبوله له اعم من ذلك سواء كان بحسب شخصه في ذلك او قبله او بعده او بحسب نوعه كالعمي للاكمه و عدم اللحية للمرأة او بحسب جنسه القريب كالعمي للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب كالحيوان او جنسه البعيد كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجنس الذي هو فوق قابل للحركة الارادية فهما العدم و الملكة الحقيقيتان فالعدم الحقيقي هو عدم كل معنى وجودي يكون ممكنا للشيئ بحسب الامور الاربعة و العدم المشهوري هو ارتفاع المعنى الوجودي بحسب الوقت الذي يمكن حصوله فيه فالمتقابلان

تقابل العدم و الملكة هما المتقابلان تقابل السلب و الايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل و هو المذكور في التجريد لكن قال المحقق الدواني ان مجرد امتناع الجتماع بالنسبة الى الموضوع القابل لا يكفي في العدم والملكة بل لابد مع ذلك ان تكون النسبة اليه ماخوذة في مفهوم العدمي * فائدة * المتقابلان تقابل التضاد قد يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج بالنسبة الى محل واحد كالسواد و البياض و لا يلزم كونهما موجودين بل ان يكون السلب جزءا من مفهومهما و كذ الحال في المتضايفين عند من قال بوجود الاضافات في الخارج * و اما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج و كذا الحال في العدم و الملكة كالبصر مثلا فانه بحسب الوجود الخارجي في المحل يقابل العمي بحسب اتصاف المحل به بخلاف الايجاب و السلب فانه لا يكون لهما وجود في الخارج اصلا لانهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا لانهما بمعنى ثبوت النسبة و انتفائها الذين هما جزء القضية وقد يعبر عنهما بوقوع النسبة ولا وقوعها ايضا فهما يوجدان في الذهن حقيقة او في القول اذا عبر عنهما بعبارة مجازا و هذا معنى ما قيل ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول و العقد اي الاعتقاد و ليس المراد بالايجاب والسلب ههنا ادراك الوقوع و ادراك اللاوقوع اذ هما بهذا المعنى متقابلان تقابل التضاد لكونهما قسما من العلم قائمين بالذهن قيام العرض بمحله * فائدة * قال الشيخ في الشفاء المتقابلان بالايجاب و السلب ان لم يحتملا الصدق و الكذب فبسيط كالفرسية و اللافرسيه و الا فمركب كقولنا زيد فرس و زيد ليس بفرس انتهى وهذا كلام ظاهري اذ لاتقابل بين الفرسية واللافرسية الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان حينئذ الى القضيتين بالقوة واذا اعتبر مفهوم الفرسية و لم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيئ بان يكون مفهوم اللافرسية حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرسية و لا سلب في الحقيقة ههنا اذ السلب رفع الايجاب والايجاب انما يرد على النسبة وهو ظاهر فكذا السلب فاذا عبرت عن مفهوم واحد ولم تعتبر معه نسبته الى مفهوم آخر لايمكنك تصور وقوع اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد ضرورة فمفهوما الفرسية واللافرسية الماخوذان على هذ الوجه متباعدان في نفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار و بالجملة فمبني كلام الشيخ على تشبيه الاعتبار الثاني بالاعتبار الاول في كون المفهومين في كل منهما في غاية التباعد فيراد بالايجاب وجود اي معنى كان سواء كان وجوده في نفسه او وجوده بغيره و بالسلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه اولا وجوده بغيره * فائدة * التقابل بالذات بمعنى انتفاء الواسطة في الاثبات و الثبوت و العروض انما هو بين الايجاب و السلب و غيرهما من الاقسام انما يثبت التقابل فيها لان كلواحد منهما مستلزم لسلب الآخر و لولا ذلك الاستلزام لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك الاستلزام فتقابل الايجاب و السلب اقوى * و قيل بل هو التضاد اذ في المتضادين مع السلب الضمني امر آخر و هو غاية الخلاف المعتبرة

في التضاد الحقيقي و المراد بالذات في قولهم تقابل الوحدة و الكثرة ليس بالذات انتفاء الواسطة في العروض و لا تقابل بين الاعدام لامتناع كون العدم المطلق مقابلا للعدم المطلق و الا لزم تقابل الشيء لنفسه و كذا للعدم المضاف لكونه جزأ منه • فائدة • المتقابلان بالايجاب و السلب يكون احدهما كاذبا فقط و هو ظاهر و سائر المتقابلين يجوز ان يكذبا اما المضافان فبخلو المحل عنهما كقولك زيد بن عمر او ابوه اذا لم يكن واحدا منهما و اما العدم و الملكة فلذلك ايضا اما المشهوريان فكقولك بصير او اعمى للجنين و اما الحقيقيان فكقولك للهواء البحت مستنير او مظلم و اما الضدان فعند عدم المحل كقولك لزيد المعدوم هو ابيض او اسود و عند وجود المحل ايضا لاتصافه بالوسط كالفاتر للماء الذي ليس بحار و لا بارد او لخلوه عن الوسط كالشفاف فانه خال عن السواد و البياض اذ لا لون له هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و شرح حكمة العين •

التقابل عند اهل البديع و الحكماء هو المقابلة و قد عرفت قبيل هذا •

التقليل عند القراء هو الامالة كما يجيء في فصل اللام من باب الميم •

المقل بكسر القاف و تشديد اللام عند المحدثين هو الشخص الذي لم يروعنه الا واحد من الصحابة و التابعين و من بعدهم قالوا الراوي قد يكون مقلا من الحديث فلا يكثر الاخذ عنه كذا في شرح النخبة و شرحه في بيان الطعن بالجهالة و قد سبق في لفظ المجهول ايضا •

القول بالفتح و سكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ المركب و يسمى المولف ايضا و قد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة • و في شرح التهذيب القول في عرف المنطق يقال للمركب سواء كان مركبا عقليا او لفظيا انتهى و الموصل القريب الى التصور يسمونه قولا شارحا لشرحه ماهية الشيء و معرفا بالكسر ايضا كذا في شرح المطالع •

القول بالموجب هو عند الاصوليين من انواع الاعتراضات و هو التزام السائل ما يلزم المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود و هذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه و حاصله دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع و يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع و لا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال الحنفي القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول المعترض عدم المنافاة ليس محل النزاع بل محل النزاع وجوب القصاص و لا يقتضي ايضا محل النزاع اذ لا يلزم من عدم منافاته للوجوب ان يجب و اما بحمل المعترض عبارته على ما ليس مراده كما في مسئلة تثليث المسح فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات و السائل يحمل التثليث على جعله ثلثة

امثال الغرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال امر يتوهم انه ماخذ الخصم و مذهبه وهو يمنع كونه ماخذا لمذهبه فلا يلزم من ابطال ابطال مذهبه كما يقول الشافعي في مسئلة القتل بالمثقل المذكورة التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيرد القول بالموجب فيقول الحنفي الحكم لا يثبت الا بارتفاع جميع الموانع و وجود الشرائط بعد قيام المقتضي و هذا غايته عدم مانع خاص ولا يستلزم ارتفاع الموانع ولا وجود الشرائط و لا وجود المقتضي فلا يلزم ثبوت الحكم الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية كما يقول الشافعي في الوضوء ما ثبتت قربة فشرطه النية كالصلوة و يسكت عن ان يقول الوضوء ثبت قربة فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم و من اين يلزم ان يكون الوضوء شرطه النية و ربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل و الغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل و السائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية فلا يرد القول بالموجب بل المنع اي منع تلك المقدمة وعده اهل البديع هو من المحسنات المعنوية قال ابن ابي الاصبع و حقيقته رد كلام الخصم من فحوى كلامه و قال غيره و هو قسمان احدهما ان يقع صفة في كلام الغير كناية عن شيء اثبت له اي لذلك الشيء حكم فتثبتها لغيره اي فتثبت انت في كلامك تلك الصفة لغير ذلك الشيء كقوله تعالى يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ولله العزة و لرسوله الآية فالاعز وقع في كلام المنافقين كناية عن فريقهم و الاذل عن فريق المؤمنين و اثبت المنافقون لفريقهم اخراج المؤمنين من المدينة فاثبت الله في الرد عليهم صفة العزة لغير فريقهم و هو الله و رسوله و المؤمنون فكانه قيل صحيح ذلك ليخرجن الاعز منها الاذل لكنهم الاذل المخرج و الله و رسوله الاعز المخرج كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن و ثانيهما حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده مما يحتمله بذكر متعلقه فقولهم بذكر متعلقه متعلق بالحمل و مما يحتمله حال اي حال كون خلاف مراده من المعاني التي يحتملها ذلك اللفظ كقول الشاعر * شعر * قلت ثقلت اذ اتيت مرارا * قال ثقلت كاهلي بالايادي * فلفظ ثقلت وقع في كلام الغير بمعنى حملتك المؤنة و ثقلتك بالاتيان مرة بعد اخرى و قد حمله على تثقيل عاتقه بالايادي و المنن و النعم في الاتقان و لم ار من اورد لهذا القسم مثالا من القرآن و قد ظفرت بآية منه و هي قوله تعالى و منهم الذين يؤذون النبي و يقولون هو اذن قل اذن خير لكم *

المقول في جواب ما هو عند المنطقيين هو الدال على الماهية المسئول عنها بالمطابقة كما اذا سئل عن الانسان بما هو فاجيب بالحيوان الناطق فانه يدل على ماهية الانسان بالمطابقة و اما جزؤه فان

كان مذكورا في جواب ما هو بالمطابقة اي بلفظ يدل عليه بالمطابقة يسمى واقعا في طريق ما هو لان المقول في جواب ما هو طريق ما هو و هو واقع فيه كالحيوان او الناطق و انكان مذكورا في جواب ما هو بلفظ يدل عليه بالتضمن يسمى داخلا في جواب ما هو كمفهوم الجسم او النامي او الحساس او المتحرك بالارادة فانه جزء معنى الحيوان الناطق المقول في جواب ما هو وهو مذكور فيه بلفظ الحيوان الدال عليه بالتضمن كذا في شرح الشمسية في بحث النوع *

المقولة هي عند الحكماء يطلق على الجوهر و الاعراض في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و من اصطلاحات القوم اطلاق المقولة على الجوهر و الاعراض التسعة فيقولون المقولات عشرة وجه الاطلاق كونها محمولات اذا كانت المقولة بمعنى المحمول او كونها بحيث يتكلم فيها اذا كانت بمعنى الملفوظ و التاء للمبالغة او للنقل من الوصفية الى الاسمية *

الاقالة لغة الاسقاط و الرفع و شرعا رفع البيع السابق و قد يقال انها من القول و الهمزة للازالة كاشكيت و معناها ازالة القول السابق و هي تثبت بلفظين احدهما يعبر به عن الماضي و الآخر عن المستقبل كما اذا قال اقلني فقال اقلت و قال محمد رحمه الله تعالى لا يصح الا بلفظي ماض كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية *

فصل الميم * **القدم** بفتح القاف و الدال المهملة في اللغة الرجل و عند الرياضيين عبارة عن سبع المقياس وقد سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و قدم در اصطلاح صوفيه عبارتست از سابقه كه حكم كرده است بآن حق بر بنده ازلا و كامل ميشود بنده بآن كذا في لطائف اللغات *

القدم بالكسر وفتح الدال ديرينه شدن كما في الصراح و يقابله الحدوث و هما صفتان للوجود و اما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما و قد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم و للمسبوق به حادث ثم كل من القدم و الحدوث قد يوخذ حقيقيا و قد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا ويسمى قدما ذاتيا و حاصله عدم احتياج الشيئ في وجوده الى غيره في حال ما اصلا حتى يكون القديم ما لا يحتاج في وجوده في وقت ما الى غيره و هو يستلزم الوجوب والقديم بهذا المعنى يستلزم الواجب ويراد بالحدوث المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زماني او لا و يسمى حدوثا ذاتيا و حاصله احتياج الشيئ في وجوده الى غيره في وقت ما فيكون الحادث ما يحتاج في وجوده الى غيره في الجملة و على هذا فالزمان حادث و قد يختص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا و يسمى قدما زمانيا و حاصله وجود الشيئ على وجه لا يكون عدمه سابقا عليه بالزمان فالقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده ويراد بالحدوث المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا و يسمى حدوثا زمانيا وحاصله وجود الشيئ بعد عدمه في زمان مضى فالحادث الزماني مايكون عدمه

سابقا عليه بالزمان وعلى هذا فالزمان ليس بحادث اذ لا يتصور حدوثه الا اذا سبقه زمان قارنه عدمه وذلك محال لاستحالة ان يكون وجود الشيء وعدمه مقارنين واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالحدوث كون ما مضى من زمان وجود الشيء اقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر فالقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كلما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكلما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كلما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولاعكس فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني وبالجملة فالاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكلما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس قال بعض الفضلاء اختلفوا في تفسير الحدوث الذاتي فمنهم من فسره تارة بالاحتياج في الوجود الى الغير واخرى بمسبوقية استحقاقية الوجود او العدم بحسب الغير وباستحقاقية الاستحقاقية ولا استحقاقية اللاستحقاقية الوجود او العدم بحسب الذات ومنهم من فسره بتقدم اقتضاء الوجود بالذات على اقتضاء الوجود بالغير والظاهر ان المراد بالاقتضاء واللاقتضاء معنى الاستحقاق واللااستحقاق والاول من التفاسير المذكورة للحدوث يصدق على الموجود فقط ولا يعم الموجود والمعدوم اذ لا يسمى الممكن حال عدمه حادثا وقيل الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقيل هو مسبوقية استحقاقية الوجود بلا استحقاقيته اعلم ان القدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة على كونه تعالى موجبا بالذات واما عند المتكلمين فالقديم مطلقا مفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم * فائدة * القدم يوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة واما المعتزلة فانكروه لفظا وقالوا به معنى فانهم اثبتوا احوالا اربعة لا اول لها هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة وزاد ابو هاشم خامسة هي علة الاربعة مميزة للذات وهي الالهية كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه احوال ليست موجودة ولا معدومة عندهم واما غير ذات الله تعالى فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين وجوزه الحكماء اذ قالوا بقدم العالم واثبت الحرنانيون من المجوس قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيّان وهما الباري والنفس والمراد بالنفس ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وثلثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة هي الهيولى والفضاء اي الخلاء والدهر اي الزمان هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحواشيه وحواشي شرح التجريد والخيالي وغيرها *

العلم الاقدم هو العلم الذي موضوعه اعم من موضوع علم آخر و قد سبق في المقدمة *

التقدم هو عند الحكماء يطلق على خمسة اشياء بالاشتراك اللفظي على ما ذهب اليه المحققون و بالاشتراك المعنوي على ما ذهب اليه جم غفير كما في بعض حواشي شرح هداية الحكمة و قيل بالحقيقة والمجاز الاول التقدم بالزمان و هو كون المتقدم في زمان لا يكون المتاخر فيه كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى و لا لشيء من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان و جاء زمان آخر وجد فيه عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا و بالذات الثاني التقدم بالشرف و هو ان يكون للسابق زيادة كمال من المسبوق كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما و لا شك ان زيادة الكمال هو السبب للتقدم في المجالس غالبا الثالث التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين و سماه البعض بالتقدم بالمكان و الترتب اما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد و الانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المرتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها و اما وضعي و هو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتاخر كما في صفوف المسجد و يختلف ذلك التقدم الرتبي بحيث يصير المتقدم متاخرا و المتاخر متقدما بسبب اختلاف المبدأ فقد تبتدئ ابتداء من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير و قد تبتدئ من الباب فينعكس الحال و كذا الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان و ان جعلت الانسان مبدأ انعكس الامر الرابع التقدم بالطبع و هو ان يكون المتقدم محتاجا اليه المتاخر و لا يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين و تقدم سائر العلل الناقصة على معلولاتها و سماه صاحب المواقف بالتقدم بالذات ايضا و خصصه بجزء الشيء مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة فقد خالف المشهور الخامس التقدم بالعلية و ربما يقال له التقدم بالذات ايضا بان يكون المتقدم هو الفاعل المستقل بالتاثير [illegible] علة تامة لاستجماعه شرائط التاثير و ارتفاع موانعه و ما سواه من العلل الناقصة متقدم بالطبع و اما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول فهي قد تكون متقدمة على المعلول و ذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره و لا تصور مانع او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط اولا اما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية و الصورية سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار اولا كما في المركب الصادر عن الموجب لا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية و الصورية عين الماهية و الشيء لايتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليهما مع انضمام امرين آخرين اليه و يمكن ان يقال المعتبر في العلة التامة الصورة و المادة بدون انضمام احدهما الى الاخرى و المعلول هما مع الانضمام فلايلزم تقدم الشي على نفسه وما قيل ان ذلك الانضمام

اما ان يتوقف عليه وجود المعلول فيكون معتبرا في جانب العلة فيلزم المحال المذكور اولا فلا يعتبر في المعلول فليس بشيئ لجواز ان يكون ذلك الانضمام لازما لوجود المعلول معتبرا فيه من غير ان يتوقف عليه وجوده و لا يلزم من عدم توقف الوجود عدم الاعتبار فتدبر هذا و المتقدم بالعلية عند صاحب المحاكمات هو الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتاثير اولا * اعلم ان المتقدم بالعلية و المتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد و هو الترتب العقلي الموجب لامتناع وجود المتاخر بدون المتقدم فهذا المعنى المشترك يسمى التقدم بالذات ايضا و ربما يقال للمعنى المشترك التقدم بالطبع و يخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات و الشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء كذلك و في شرح حكمة العين و ربما يقال للمعنى المشترك التقدم الحقيقي فان ما سواه ليس بحقيقي بل اطلاق لفظ المتقدم عليه بالعرض و المجاز فان المتقـدم بالزمان ليس التقدم له بالذات و الحقيقة بل لاجزاء الزمان فالتقدم الحقيقي بين الزمانين و هو بالطبع لا بين الشخصين وكذا الحال في التقدم بالشرف اذ صاحب الفضيلة ربما قدم في الشروع في الامور او في منتصب الجلوس فيرجع الى التقدم الزماني و الرتبي راجع الى الزماني ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل البصرة فهو بالنسبة الى القاصد المنحدر و لا معنى لهذا التقدم الا ان زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة و اما القاصد المتصعد فبالعكس و ليس احدهما قبل الآخر بذاته و لا بحسب حيزه و مكانه بل بحسب الزمان على الوجه المذكور فعلم من هذا ان التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطؤ و لا بالتشكيك بل بالحقيقة و المجاز كذا قيل انتهى * قال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم و هو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم و اليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية و لا بالذات لوجوب اجتماع المتقدم و المتاخر من هذين النوعين و لا يجوز الاجتماع في اجزاء الزمان و لا بالشرف و المكان وهو ظاهر و لا بالزمان و الا لزم ان يكون للزمان زمان و اجاب الحكماء عنه بان ذلك هو التقدم الزماني و انه لا يعرض اولا و بالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض كما ان القسمة تعرض للكم اولا و بالذات فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم و ذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم بالتقدم الزماني اردنا ان زمانه متقدم و لا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان و هذا مبنى لابحاث كثيرة بين الطائفتين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة و المتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه و المتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان * تنبيه * التقدم ان اعتبر بين اجزاء الماضي فكلما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم و ان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكلما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم و ان اعتبر فيما بين الماضي و المستقبل فقد قيل الماضي

مقدم على المستقبل و هذا هو الصحيح عند الجمهور و هذا بالنظر الى ذاتهما و منهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا * فائدة * جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد و هو ان المتقدم امرا زائدا ليس للمتاخر ففي الذاتي كونه محتاجا اليه المتاخر و في الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتاخر * و في الشرف زيادة كمال و في الرتبي وصول اليه من المبدأ اولا * فائدة * اذا عرف اقسام التقدم عرف اقسام التاخر لكونه ضدا له و اذا عرف اقسامهما عرف اقسام المعية بالمقايسة فهي اما بالزمان فقط كالعلية مع المعلول و ذلك في غير المفارقات لانها غير زمانية و اما بالعلية كعلتين لمعلول واحد نوعي كالنار و الشعاع بالنسبة الى الحرارة النوعية او لمعلولين شخصيين من نوع واحد و اما بالطبع كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة و اما بالشرف كشخصين متساويين في الفضلية و اما بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد و شخصين متساويين في القرب الى المحراب هكذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و شرح حكمة العين و شرح هداية الحكمة و غيرها *

المتقادم لغة بمعنى القديم كما في الصحاح و اما شرعا فالتقادم لحد الشرب هو بزوال الريح من فم الشارب عند الشيخين و بمضي شهر عند محمد رحمهم الله و لغير الشرب كالزنا و القذف و السرقة بمضي شهر اذا لم يكن بينه و بين القاضي هذه المسافة على ما روي عن الائمة الثلثة و عنه بمضي شهر و عنده مفوض الى راي الامام كما في المضمرات و عنه سنة و عنه ايام كما في الخزانة و عن محمد ثلثة ايام كما في المحيط و ذكر في النظم ان التقادم قدر عشرين يوما من وقت الوجوب الى وقت الامضاء و الاول اصح كما في المضمرات كذا في جامع الرموز في كتاب الحدود *

المقدم بفتح الدال المشددة عند المحاسبين هو العدد المنسوب الى الآخر و المنسوب اليه يسمى تاليا و يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون * و عند المنطقيين هو الشرط في العضدي المقدمة المشتملة على الشرط تسمى شرطية و يسمى الشرط مقدما و الجزاء تاليا *

المقدمة بكسر الدال المشددة و فتحها تطلق على معان منها ما يتوقف عليه الشيء سواء كان التوقف عقليا او عاديا او جعليا و هي في عرف اللغة صارت اسما لطائفة متقدمة من الجيش و هي في الاصل صفة من التقديم بمعنى التقدم و لا يبعد ان يكون من التقديم المتعدي لانها تقدم انفسها بشجاعتها على اعدائها في الظفر ثم نقلت الى ما يتوقف عليه الشيء و هذا المعنى يعم جميع المعاني الآتية و منها ما يتوقف عليه الفعل يؤيد ذلك ما قال السيد السند في حاشية العضدي في مسائل الوجوب في بحث الحكم المقدمة عند الاصوليين على ثلثة اقسام ما يتوقف عليه الفعل عقلا كترك الاضداد في فعل الواجب و نعل الضد في الحرام و تسمى مقدمة عقلية و شرطا عقليا وما يتوقف عليه الفعل عادة

كغسل جزء من الراس لغسل الوجه كله وتسمى مقدمة عادية وشرطا عاديا و ما لا يتوقف عليه الفعل باحد الوجهين لكن الشارع يجعل الفعل موقوفا عليه وصيره شرطا له كالطهارة للصلوٰة و تسمى مقدمة شرعية و شرطا شرعيا انتهى و ذلك لانه ان لم يرد السيد السند بالمقدمة ما ذكرنا لايصح الحصر في الاقسام الثلثة كما لا يخفى ومنها ما يتوقف عليه صحة الدليل اي بلا واسطة كما هو المتبادر فلا يرد الموضوعات والمحمولات و اما المقدمات البعيدة للدليل فانما هي مقدمات لدليل مقدمة الدليل و منها قضية جعلت جزء قياس او حجة وهذان المعنيان مختصان بارباب المنطق و مستعملان في مباحث القياس صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية ثم المراد بالقياس ما يتناول الاستقراء و التمثيل ايضا واردافه بقولهم او حجة لدفع توهم اختصاص القياس بما يقابل الاستقراء و التمثيل و يؤيد هذا ما وقع في شرح المواقف من ان المقدمات هي القضايا التي تقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الموصل الى التصديق مطلقا وهي على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية و ظنية تستعمل في الامارة انتهى و قيل كلمة او للتنبيه على اختلاف الاصطلاح فقيل انها مختصة بالقياس اي الحجة وقيل انها غير مختصة به بل يشتمل لما جعلت جزء الاستقراء او التمثيل ايضا و هذا المعنى مباين للمعنى السابق و هو ما يتوقف عليه صحة الدليل ان اريد بالدليل ما هو مصطلح الاصول اعني ما يمكن التوصل فيه بصحيح النظر الى المطلوب الجزئي اذ الدليل عند الاصوليين مباين للقياس المصطلح للمنطقيين و اخص من السابق مطلقا ان اريد بالدليل ما هو مصطلح المنطقيين لعدم تناوله الشرائط بخلاف المعنى السابق فان الدليل عندهم قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر ولاشك ان الدليل بهذا المعنى يتوقف حصوله على مقدمات الاشكال و هو ظاهر و على شرائطها اذ لا يلزم منه القول الآخر الا بوجود جميع الشرائط ولزوم القول الآخر معتبر في تعريفه و كذلك يتوقف على مناسبة تلك المقدمات للمطلوب والالم يلزم منه المطلوب فلم يكن بالنسبة اليه دليلا و قيل اخص من الاول من وجه فان مرادهم بصحة الدليل هو الصحة صورة ومادة و هو كون الدليل بحيث يستلزم ما اعتبر هو بالقياس اليه دليلا من حيث الصورة والمادة جميعا حتى يتوقف تلك الصحة على صدق المقدمات ومناسبتها للمطلوب ايضا فيخرج المقدمة الكاذبة مطلقا و الصادقة الغير المناسبة التي جعلت جزء الدليل عن تعريف المقدمة بمعنى ما يتوقف عليه صحة الدليل مع دخولها في المقدمة بمعنى جزء القياس او الحجة نعم عدم تعرضهم للمسائل المثبتة لصحة الدليل من حيث المادة و قصرهم النظر على المسائل المثبتة بصورة ربما يخيل ان بينهما عموما و خصوصا مطلقا هكذا يستفاد من بعض حواشي شرح المطالع وما ذكراه عند في حاشية القطبي ومنها قضية من شانها ان تجعل جزء قياس او حجة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في تقسيم العلم الى النظري والبديهي و هي على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة فالمقدمات القطعية سبع الاوليات والفطريات و المشاهدات و المجربات والمتواترات

و الحدسيات و الوهميات في المحسوسات و الظنية اربع المسلمات و المشهورات و المقبولات و المقرونة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب كذا يستفاد من شرح المواقف و منها ما يتوقف عليه المباحث الآتية فانكان تلك المباحث الآتية العلم برمته تسمى مقدمة العلم و انكانت بقية الباب او الفصل تسمى مقدمة الباب او الفصل و بالجملة تضاف الى الشيئ الموقوف كما في الاطول اعلم انه قد اشتهر بينهم ان مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في ذلك العلم و الشروع في العلم لا يتوقف على ما هو جزء منه و الا لدار بل على ما يكون خارجا عنه ثم الضروري في الشروع الذي هو فعل اختياري توقفه على تصور العلم بوجه ما وعلى التصديق بفائدة تترتب عليه سواء كان جازما او غير جازم مطابقا اولا لكن يذكر من جملة مقدمة العلم امور لا يتوقف الشروع عليها كرسم العلم وبيان موضوعه و التصديق بالفائدة المترتبة المعتد بها بالنسبة الى المشقة التي لا بد منها في تحصيل العلم و بيان مرتبته و شرفه و وجه تسميته باسمه الى غير ذلك فقد اشكل ذلك على بعض المتاخرين واستصعبوه فمنهم من غيّر تعريف المقدمة الى ما يتوقف عليه الشروع مطلقا او على وجه البصيرة او على وجه زيادة البصيرة و منهم من قال الاولى ان يفسر مقدمة العلم بما يستعان به في الشروع و هو راجع الى ما سبق لان الاستعانة في الشروع انما تكون على احد الوجوه المذكورة ومنهم من قال لا يذكر في مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع و انما يذكر في مقدمة الكتاب و فرق بينهما بان مقدمة العلم ما يتوقف عليه مسائله و مقدمة الكتاب طائفة من الالفاظ قدّمت امام المقصود لدلالتها على ما ينفع في تحصيل المقصود سواء كان مما يتوقف المقصود عليه فيكون مقدمة العلم اولا فيكون من معاني مقدمة الكتاب من غير ان يكون مقدمة العلم و أيد ذلك القول بانه يغنيك معرفة مقدمة الكتاب عن مظنة انّ قولهم المقدمة في بيان حد العلم و الغرض منه و موضوعه من قبيل جعل الشيئ ظرفا لنفسه و عن تكلفات في دفعه فالنسبة بين المقدمتين هي المباينة الكلية و النسبة بين الفاظ مقدمة العلم و نفس مقدمة الكتاب عموم من وجه لانه اعتبر في مقدمة الكتاب التقدم و لم يعتبر التوقف و اعتبر في مقدمة العلم التوقف ولم يعتبر التقدم و كذا بين مقدمة العلم و معاني مقدمة الكتاب عموم من وجه و يرد عليه ان مالم يقدم امام المقصود كيف يصح اطلاق مقدمة العلم عليه لان المقدمة اما منقولة من مقدمة الجيش لمناسبة ظاهرة بينهما او مستعارة او حقيقة لغوية و على الوجوه الثلثة لابد من صفة التقدم لما يطلق عليه لفظ المقدمة فعلى هذا النسبة هي العموم مطلقا و لذا قد يقال مقدمة الكتاب اعم بمعنى ان مقدمة الكتاب تصدق على العبارات الدالة على مقدمة العلم من غير عكس انتهى و الجواب بان التقدم الرتبي يكفي في المناسبة ففيه نظر اذ في تصدير الاشياء المذكورة في اخر الكتاب بالمقدمة و انكانت مما يتوقف عليه الشروع خفاء و ايضا قد علمت ان منشأ الاختلاف هو بيان وجه تصدير الكتب بامور لا يتوقف الشروع عليها و تسميتها بالمقدمة لا غير فلابد من اعتبار التقدم المكاني و انكان تعريف

المقدمة بما يتوقف عليه الشروع مقتضيا لاعتبار التقدم مطلقا سواء كان مكانيا او رتبيا و الجواب بان التقدم و لو على اكثر المقاصد او بعضها يكفي لصحة الاطلاق ففيه ان المقدمة حينئذ لا تكون مقدمة العلم بل مقدمة الباب او الفصل مثلا و ليس الكلام فيه هذا و قال صاحب الطول و الحق انه لا حاجة الى التغيير فان كلا مما يذكر في المقدمة مما يتوقف عليه شروع في العلم هو اما اصل الشروع او شروع على وجه البصيرة او شروع على وجه زيادة البصيرة فيصدق على الكل ما يتوقف عليه شروع و لحمل الشروع على ما هو في معنى المنكر مساغ ايضا كما في ادخل السوق انتهى و ههنا ابحاث تركناها مخافة الاطناب فمن اراد فعليه بالرجوع الى شروح التلخيص *

القسم بالفتح و سكون السين لغة قسمة المال بين الشركاء و تعيين انصبائهم و شرعا تسوية الزوج بين الزوجات في الماكول و المشروب و الملبوس و البيتوتة لا في الصحبة و الوطي و هو واجب على الزوج كذا في جامع الرموز في فصل نكاح القن *

القسم بفتحتين اسم من الاقسام و عرفا جملة مؤكدة تحتاج الى ما يلصق بها من اسم دال على التعظيم و تسمى بالمقسم عليها و جواب القسم فهو اخص من اليمين و الحلف الشاملين للشرطية كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان قال في الاتقان القسم ان يريد المتكلم الحلف على شيء فيحلف بما يكون فيه فخر له او تعظيم لشانه او تكثير لقدره او ذم لغيره او جاريا مجرى الغزل و الترقق او خارجا مخرج الموعظة و الزهد و القصد بالقسم تحقيق الخبر و توكيده حتى جعلوا مثل و الله يشهد ان المنافقين لكاذبون قسما و انكان فيه اخبار بشهادة لانه لما جاء توكيدا للخبر سمي قسما قيل ما معنى القسم منه تعالى فانه انكان لاجل المؤمن فالمؤمن يصدق بمجرد الاخبار من غير قسم و ان كان لاجل الكافر فلا يفيده واجيب بان القرآن نزل بلغة العرب و من عاداتها القسم اذا ارادت ان يوكد امرو اجاب ابو القاسم القشيري بان الله ذكر القسم لكمال الحجة و تاكيدها و ذلك ان الحكم يفصل بين اثنين اما بالشهادة و اما بالقسم فذكر تعالى في كتابه النوعين حتى لا يبقى لهم حجة فقال شهد الله انه لا اله الا هو الآية و قال قل اي و ربي انه لحق ان قيل كيف اقسم الله بالخلق و قد ورد النهي عن القسم لغير الله قلنا اجيب عنه بوجوه احدها انه على حذف مضاف فتقدير و التين و رب التين و الثاني ان الاقسام انما تكون بما يعظمه المقسم او يجله و هو فوقه و الله تعالى ليس فوقه شيء فاقسم تارة بنفسه و تارة بمصنوعاته لانها تدل على باري و صانع لان ذكر المفعول يستلزم ذكر الفاعل والثالث ان الله يقسم بما شاء من خلقه و ليس لاحد ان يقسم الا بالله قال ابوالقاسم القشيري القسم بالشيء لا يخرج عن وجهين اما لفضيلة كقوله تعالى وطور سينين او لمنفعة نحو و التين و الزيتون وقال غيره اقسم الله تعالى بثلثة اشياء بذاته نحو فورب السماء و الارض انه لحق و بفعله نحو و السماء و ما بناها و بمفعوله نحو و النجم اذا هوى و القسم اما ظاهر كالآيات السابقة و اما مضمر و هو قسمان قسم دلت عليه اللام نحو

لتبلون في اموالكم و قسم دل عليه المعنى نحو و ان منكم الا واردها تقديره و الله و قال ابو علي الالفاظ الجارية مجرى القسم ضربان احدهما ما يكون لغيرها من الاخبار التي ليست بقسم فلايجاب بجوابه كقوله تعالى و قد اخذ ميثاقكم ان كنتم مومنين و نحو فيحلفون لهم كما يحلفون لكم فهذا و نحوه يجوز ان يكون قسما و ان يكون حالا لخلوه من الجواب و الثاني ما يتلقى بجواب القسم كقوله تعالى و اذا اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه و قال ابن القيم اعلم انه سبحانه يقسم بامور على امور و انما يقسم بنفسه المقدسة الموصوفة بصفاته او بآياته المستلزمة لذاته و صفاته و اقسامه ببعض المخلوقات دليل على انه من عظيم آياته فالقسم اما على جملة خبرية و هو الغالب و اما على جملة طلبية كقولك فو ربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون مع ان هذا القسم قد يراد به تحقيق المقسم عليه فيكون من باب الخبر و قد يراد به تحقيق القسم فالمقسم عليه يراد بالقسم توكيده و تحقيقه فلابد ان يكون مما يحسن فيه و ذلك كالامور الغائبة و الخفية اذا اقسم على ثبوتها فاما الامور المشهورة الظاهرة كالشمس و القمر و الليل و النهار فيقسم بها و لا يقسم عليها و ما اقسم عليه الرب فهو من آياته فيجوز ان يكون مقسما به و لا ينعكس •

القسامة بالفتح اسم من الاقسام بكسرة الهمزة بمعنى الحلف ثم قيل لايمان يقسم على اهل المحلة كما في الكفاية و غيره و قيل للذين يقسمون كما في الكرماني و غيره و قال انها في الاصل اسم ايمان يقسم على اولياء المقتول ثم يقال ذلك لكل يمين كذا في جامع الرموز •

القسمة بالكسر و السكون اسم من الاقسام و ليست مصدر قسم القسام المال بين الشركاء فان مصدره القسم بالفتح و اما القسم بالكسر فمعناه النصيب • و عند الفقهاء هي عبارة عن تعيين الحق الشائع اي المشترك و الحق اعم من المنافع و الاعيان المنقولة كالحيوان و غير المنقولة كالعقار و العرض فيتداول قسمة الاعيان و قسمة المنافع المسماة بالمهاياة و لا تعري القسمة مطلقا عن معنى افراز هو اخذ عين حقه و معنى مبادلة هو اخذ عوض عنه اذ ما من جزء معين الا و هو مشتمل على النصيبين فكان ما ياخذه كلواحد منهما بعضه ملكه و لم يستفد من صاحبه فكان افرازا و البعض كان لصاحبه فصار عوضا له عما في يد صاحبه فكان مبادلة و هذا معنى قوام القسمة جمع النصيب الشائع في معين لكن جعل الغالب في المثلي اي المكيل و الموزون و العددي المتقارب الافراز لعدم التفاوت و جعل الغالب في غير المثلي المبادلة للتفاوت فياخذ كل شريك حصته بغيبة صاحبه في المثلي لا في غير المثلي ثم ركن القسمة فعل يحصل به التمييز و الافراز كالوزن و الكيل و العدد و الذرع و شرطها ان لا يفوت المنفعة بالقسمة فان كانت يفوت بها المنفعة لا يقسم جبرا كالبئر و الحمام و سببها طلب الشركاء او بعضهم الانتفاع بملكه و حكمها تعيين نصيب كلواحد منهم حتى لا يكون لكلواحد منهم تعلق بنصيب صاحبه هكذا في البرجندي و الدرر و مجمع البركات و يطلق القسمة عندهم ايضا على النوائب مطلقا و قيل على النوائب الموظفة و قيل غير ذلك و يجيء في فصل الباء الموحدة من باب النون •

و اما المحاسبون فقالوا قسمة عدد على عدد تحصيل عدد ثالث اذا ضرب في العدد الثاني عاد العدد الاول و يسمى العدد الاول مقسوما والثاني مقسوما عليه و الثالث خارج القسمة فاذا اردنا قسمة عشرة على خمسة مثلا طلبنا عددا اذا ضربناه في الخمسة حصل عشرة فوجدناه اثنين فهو خارج القسمة و العدد الاول اي العشرة المقسوم و الثاني اي الخمسة المقسوم عليه ثم القسمة اما قسمة الصحاح على الصحاح او الكسور اوقسمة الكسور على الكسور او الصحاح وطرق اعمال تلك الاقسام مع البراهين تطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب و تسمى بالتقسيم ايضا و القسمة المنحطة عند المنجمين من المحاسبين عبارة عن ضرب الخارج من قسمة جنس على جنس على ما مر في لفظ الضرب في فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة و حاصله ان يحط المقسوم عليه بمرتبة چنانكه در برجندي شرح زيج الغ بيكي ميگويد اگر گويند اين عدد را بران عدد منحط قسمت كنند مراد آن باشد كه مقسوم عليه را بيكمرتبه منحط گيرند انتهى بدانكه موضع تسيير بحد هر كوكب كه برسد انرا درجهٔ قسمت نامند و صاحب حد آن درجه را قاسم گويند واما الحكماء و المتكلمون فقالوا القسمة و تسمى بالتقسيم ايضا اما قسمة الكل الى الاجزاء و هى تجزية الكل وتحليله اليها و اما قسمة الكلي الى جزئياته و هى ضم قيود متخالفة اليه ليحصل بانضمام كل قيد اليه اي الى ذلك الكلي مفهوم يسمى ذلك المفهوم المقيد قسما بكسر القاف بالنسبة الى هذا الكلي كما يسمى هذا الكلي مقسما و مقسوما و مورد القسمة بالنسبة الى ذلك المفهوم المقيد و كما يسمى كل قسم بالنسبة الى قسم آخر قسيما على وزن فعيل ثم ان قسمة الكل الى الاجزاء اما ان يوجب الانفصال في الخارج اولا فالاولى هى القسمة الخارجية و تسمى ايضا بالقسمة الانفكاكية و الفكية و الفعلية و هى الفصل و الفك سواء كان بالقطع و تسمى قطعية او بالكسر و تسمى كسرية و الفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة توجب الانفصال بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها اي الى تلك الآلة و الثانية اعني القسمة التي لا توجب انفصالا في الخارج هى القسمة الذهنية وتسمى ايضا بالقسمة الفرضية و القسمة الوهمية و هي فرض شيئ غير شيئ و ربما يفرق بينهما بان الفرضية ما يكون بفرض العقل كليا والوهمية ماهو بحسب التوهم جزئيا فللفرضية معنيان احدهما اعم من الآخر ثم الفرضية بالمعنى الاعم اي المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محليهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محليهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين او محاذاتين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الخارجية لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج و كذا ما بين و ما يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير بما بين او بما يحاذي منه جسما آخر و قال القسمة منحصرة في ثلثة اقسام لانها اما مودية الى الافتراق و هى الفكية اولا وحينئذ اما ان تكون موجبة للانفصال في

الخارج وهي التي باختلاف عرضين او في الذهن وهي الوهمية و الحق ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم ضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى فصار متصلا واحدا بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وحينئذ يقال الانفصال اما في الخارج كما بالقطع والكسر و اما في الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض او لا بتوسط كما بالوهم و الفرض فيظهر ان القسمة اثنتان انفكاكية و هي قسمة خارجية منقسمة الى قسميها و غير انفكاكية وهي قسمة ذهنية و تسمى وهمية و فرضية ايضا و تنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط و قد يفرق بين الفرضية و الوهمية بما مر و يجعل ما باختلاف الاعراض قسيما للوهمية المجردة وانكان قسما من الوهمية بالمعنى الاعم فحينئذ وجه الانحصار في الثلثة ان يقال الانفصال اما في الخارج وهي الفكية و اما في الوهم و الذهن فاما بتوسط امر باعث وهي التي باختلاف الاعراض اولا و هي المسماة بالوهمية المحضة فظهر ان الوهمية و الفرضية يطلقان على المعنى الاخص فالتقسيم ثلثة و على المعنى الاعم فالقسمة ثنائية اعلم ان القسمة الوهمية من خواص الكم و عروضه للجسم و سائر الاعراض بواسطة اقتران الكمية والقسمة الفكية لايقبله الكم المتصل * ثم اعلم ان قسمة الكلي الى جزئياته نوعان حقيقية و اعتبارية لان القيود المتخالفة المنضمة اليه ان كانت متباينة تسمى قسمة حقيقية كقسمة العدد الى الزوج و الفرد و ان كانت متغايرة تسمى قسمة اعتبارية كتقسيم الانسان الى الضاحك و الكاتب و المقسم ابدا يكون مفهوما كليا صادقا على جميع افراده و الاقسام تكون مفهومات كلية كل منها صادق على بعض افراد المقسم فقسمة المفهوم الذي هو المقسم الى المفهومات التي هي الاقسام مستلزمة لقسمة افراد المفهوم الاول الى افراد المفهومات الاخرى وماقيل من ان قسم الشيئ قد يكون اعم منه فكلام ظاهري وليس بتحقيقي بخلاف الترديد فانه لا يقتضي ذلك اذ الفرق بين التقسيم و الترديد انما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد * تنبيه * في الجغميذي كل قسمة ترد على كل كلي فورودها بالحقيقة انما يكون على افراده اذ معناه بالحقيقة ان افراده بعضها كذلك و بعضها كذلك فالقسمة في الحقيقة عبارة عن قسمة الكل الى اجزائه التي تحليله و تجزيته اليها دون الكلي الى جزئياته و ضم قيود متخالفة ليحصل بانضمام كل قيد قسم اذ هي في اللغة تنبيئ عن التجزية وهي في الاولى دون الثانية لكنهم يستعملون الثانية اكثر حتى قال العلامة التفتازاني ان التقسيم انما يكون للمفهوم لئلا يلزم تقسيم الشيئ الى نفسه و الى مباينه و يويده ما قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي ان كل تقسيم بالنظر الى مفهوم القسمة قسمة الكلي الى الجزئيات و بالنظر الى الحاصل من القسمة قسمة الكل الى الاجزاء تقسيم آخر لقسمة الكلي الى جزئياته قال مرزا زاهد في شرح حاشية المواقف في مقصد ان الوجود مشترك التقسيم مقصور على اربعة اوجه

الاول ان يلاحظ المقسم و الاقسام على التفصيل كما ينقسم الوجود الى وجود الواجب و الممكن و وجود الممكن الى وجود الجوهر و العرض و الثاني ان يلاحظ المقسم و الاقسام على الاجتماع كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده و الثالث ان يلاحظ الاقسام على الاجمال دون المقسم كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص و وجود الجوهر و العرض الى وجودات انواعهما و الرابع عكس الثالث كما يقسم وجود كل نوع الى وجود الصنف و الشخص انتهى * اعلم ان القسمة العقلية قد تطلق على مقابل الاستقرائية التي تحصل بالاستقراء و قد تطلق على مقابل اللفظية التي تتوقف على الوضع و العلم به و الاشتراك المعنوي واجب في العقلية دون اللفظية كما في تقسيم العين فانه موقوف على الوضع و العلم به و يختلف بحسب اختلاف اللغات و لا يمكن فيه الحصر العقلي * و قيل التقسيم في مثل العين ايضا يستدعي الاشتراك المعنوي فانه متناول باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين اذ لو لا ذلك لكان ترديدا *

القاسم و درجة القسمة و شريك القاسم قد مر ذكرها في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين *

التقسيم يطلق على معان منها مرادف القسمة سواء كانت قسمة الكل الى الاجزاء او قسمة الكلي الى جزئياته حقيقية او اعتبارية قال مرزا زاهد التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسوم فهو يتحقق حقيقة اذا كان المقسوم متحدا مع الاقسام قبل القسمة و هو بالذات ينحصر في تقسيم الكلي الذاتي الى جزئياته و تقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية و اما تقسيم الكلي الى جزئياته و تقسيم المنفصل الى اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات انتهى و منها ما يسمى تركيب القياس و قد سبق في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية و منها ما هو مصطلح اهل الاصول والمناظرة و هو ان يكون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع فيمنعه اما مع السكوت عن الآخر لانه لا يضره او مع التعرض لتسليمه و هذ السوال يجري في الاصل و جميع المقدمات القابلة للمنع و منع قوم قبول هذا السوال و المختار قبوله كذا في العضدي و قد يطلق عندهم ايضا على السبر كما مر في فصل الراء من باب السين المهملتين و منها ما هو مصطلح اهل البديع فانهم يطلقونه على معان الاول ذكر متعدد ثم اضافة ما لكل اليه على التعيين و بهذا القيد الاخير يخرج عنه اللف و النشر و قد اهمله السكاكي فتوهم البعض ان التقسيم عنده اعم من اللف و النشر و الحق ان يقال ان ذكر الاضافة مغن عن هذا القيد اذ ليس في اللف و النشر اضافة ما لكل اليه بل يذكر فيه ما لكل حتى يضيفه السامع اليه و يرده عليه فليتامل فانه دقيق كقول الشاعر * شعر * و لا يقيم على ضيم يراد به * الا الاذلان عير الحيّ و الوتد * هذا على الخسف مربوط برمّته * وذا يشجّ فلا يرثي له احد * اي لا يقيم احد على ضيم اي ظلم يراد ذلك الظلم بذلك الحد الا الاذلان احد هما الحمار الوحشي و الاهلي و الآخر الوتد هذا اي غير الحي على الخسف اي الذل مربوط برمته اي بقطعة حبل بالية و ذا اي الوتد يشج اي يدق و يشق راسه فلا يرثي اي

لا یرق و لا یرهم له احد ذکر العیر و الوتد ثم اضاف الی الاول الربط مع الخسف والی الثانی الشج علی التعیین و الثاني ان یذکر احوال الشیئ مضافا الی کل من تلک الاحوال ما یلیق به کقولك لقیت قوما ثقالا علی الاعداء اذا حاربوا خفافا اذا دعوا الی کفایة مهم و الثالث استیفاء اقسام الشیئ الموجودة لا الممکنة عقلا کما فی الاتقان و ترك قید الموجود صاحب التلخیص حیث قال هو استیفاء اقسام الشیئ کقوله تعالی یهب لمن یشاء اناثا فیهب لمن یشاء الذکور او یزوجهم ذکرانا و اناثا ویجعل من یشاء عقیما فان الانسان اما ان یکون له ولد اولا و اذا کان فاما ان یکون ذکرا او انثی او ذکرا و انثی وقد استوفی جمیع اقسام الشیئ و ذکرها کذا في المطول و الرابع ما وقع في جامع الصنائع قال تقسیم آنست که عرض را بچند قسم کند و این بر سه نوع است والا و خلط و نکس والا آنست که ترتیب را نگاهدارد در عدد و غیر او مثال عدد * شعر * زبذل و گنج و دل تو همبرن برد غیرت * یکی سحاب دوم معدن و سیوم دریا * مثال بی ذکر عدد * شعر * زان رخ و زلف تو نیامیزد * روز وشب آشکار میبینم * و خلط آنست که ترتیب را نگاهدارد و آمیخته آرد مثاله * شعر * قد و خد و خط تو هریك بحسن * آفتاب و مشك و سرو راستین * و نکس آنست که موصوفات را بترتیبي که ذکر کرده باشد ایشان را برعکس ترتیب آرد مثاله * شعر * قد و خط و رخت نیامیزد * سه و مشکست و سرو بستاني * انتهی *

تقسیم مسلسل نزد شعرا آنست که در مصراع اول سه چیز بیارد و در مصراع دوم مطلع ایشانرا سه صفت کند و در بیت دوم در مصراع اول آن هر سه صفت را باز گرداند و در مصراع دوم بیت دوم قسم آن سه چیز دیگر آرد و همبرین نمط شعر را تمام کند مثاله * شعر *

سه چیز داد رخ و زلف و خط یار مرا * یکی فریب دوم عشوه و سوم سودا
فریب و عشوه و سودای او مرا کردند * یکی اسیر دوم عاجز و سوم شیدا
اسیر و عاجز و شیدای او کنون بینی * یکي پري و دوم مردم و سوم حورا

القصم بفتح القاف و الصاد المهملة عند اهل العروض اجتماع العصب و الخرم کذا في عنوان الشرف و جامع الصنائع *

القلم بفتح القاف و اللام خامه و نصیب که در قمار فرض کنند و آنچه بآن چیزی را مي سرند کما في کنز اللغات و القلم الاعلی عند الصوفیة هو العقل الاول وقد سبق في فصل اللام من باب العین المهملة ویجیئ في لفظ اللوح ایضا في فصل الحاء المهملة من باب اللام و در لطائف اللغات می گوید که قلم در اصطلاح صوفیه عبارت است از حضرت تفصیل که کنایت از واحدیت باشد * و قیل قلم عبارت است از نفس کل و بطور بعضي از لوح *

الاقلیم بکسر الهمزة کشور الاقالیم الجمع کما فی المهذب و در کنز اللغات میگوید اقلیم بخشي از زمین *

اعلم ان اهل الهيئة قسموا الارض الى اربعة اقسام متساوية و سموا واحدا من تلك الاقسام بالربع المسكون والربع المعمور و ذلك انهم فرضوا على سطح الارض دائرتين احدٰهما هي المسماة بخط الاستواء و هي تقطع الارض بنصفين شمالي و جنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بنات النعش والجنوبي ما يقابله و ثانيتهما هي التي تمر بقطبي خط الاستواء وهي تنصف كلواحد من نصفيه المذكورين فتصير كرة الارض بتقاطعي الدائرتين المذكورتين ارباعا ربعان شماليان وربعان جنوبيان والمعمور منها احد الربعين الشماليين وهو المسمى بالربع المسكون و العمارة ليست واقعة في تمامه بل في بعضه و سائر الارباع الثلثة لايعلم حالها في العمارة على التحقيق قيل في تعين الربع المعمور تعذر او تعسر لانه لو قيل هوالفوقاني من الشماليين كما قيل لورد ان كلا منهما فوقاني بالنسبة الى من هو عليه و لو قيل هو الربع الذي كثر فيه العمارات لكان دورا مع ان قلة العمارة في الربع الآخر مشكوك فيه ثم ان عرض المعمور اي بعده عن خط الاستواء ست وستون درجة و طوله نصف الدور اي مائة و ثمانون درجة و ابتداء الطول عند اليونانيين من المغرب لانه اقرب اليهم و عند اهل الهند من المشرق لذلك و قد سبق في لفظ الطول ثم انهم قسموا المعمور سبع قطاع دقيقة مستطيلة على موازاة خط الاستواء ليكون كل قسم منها تحت مدار واحد حكما فيتشابه احوال البقاع الواقعة في ذلك القسم و سموا تلك الاقسام بالاقاليم فابتداء الاقليم الاول من خط الاستواء لانه متعين لذلك طبعا والنهار هناك ابدا اثنتا عشرة ساعة ولا عرض هناك • و عند بعضهم ابتداء الاقليم الاول من حيث يكون النهار الاطول من السنة اثنتي عشرة ساعة و خمسا و اربعين دقيقة من دقائق الساعات و يكون العرض هناك اثنتي عشرة درجة و اربعين دقيقة و انما جعلوه مبدأ اذ من هنا الى خط الاستواء عمارات متفرقة لا اعتبار لها و وسط الاقليم الاول باتفاق الطائفتين حيث يكون النهار الاطول من السنة ثلث عشر ساعة و يكون العرض ست عشرة درجة و نصف درجة و ثمنها و ابتداء الاقليم الثاني و هو آخر الاقليم الاول حيث يكون النهار الاطول ثلث عشرة و ربع ساعة و يكون العرض عشرين درجة و سبعا و عشرين دقيقة و وسط الاقليم الثاني حيث يكون النهار الاطول ثلث عشرة ساعة و نصف ساعة و يكون العرض اربعا و عشرين درجة و اربعين دقيقة و ابتداء الاقليم الثالث حيث يكون النهار الاطول ثلث عشرة ساعة وثلثة ارباع ساعة و يكون العرض سبعا و عشرين درجة و نصف درجة و وسطه حيث يكون النهار الاطول اربع عشرة ساعة و العرض ثلثين درجة و اربعين دقيقة و مبدأ الرابع حيث يكون النهار الاطول اربع عشرة ساعة و ربعا والعرض ثلثة و ثلثين درجة و سبعا و ثلثين دقيقة ووسطه حيث يكون النهار الاطول اربع عشرة ساعة و نصفا و العرض ستا و ثلثين درجة و اثنتين و عشرين دقيقة و مبدأ الخامس حيث يكون النهار الاطول اربع عشرة ساعة و ثلثة ارباع ساعة والعرض ثمانيا و ثلثين درجة و اربعا و خمسين دقيقة و وسطه حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة والعرض احدى و اربعين درجة و خمس عشرة دقيقة و مبدأ السادس حيث يكون النهار

الاطول خمس عشرة ساعة و ربعا و العرض ثلثا و اربعين درجة و ثلثا و عشرين دقيقة و وسطه حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة و نصفا و العرض خمسا و اربعين درجة و احدى و عشرين دقيقة و مبدأ السابع حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة و ثلثة ارباع و العرض سبعا و اربعين درجة و اثنتى عشرة دقيقة و وسطه حيث يكون النهار الاطول ست عشرة ساعة و العرض ثمانيا و اربعين درجة و اثنتين و خمسين دقيقة و آخره عند البعض آخر العمارة و عند البعض حيث يكون النهار ست عشرة ساعة و ربعا و العرض ثلثا و خمسين درجة هكذا في الملخص و شروحه *

اقليم الرؤية هو فلك البروج و قد سبق في فصل الكاف من باب الفاء *

الاقنوم بالنون في اللغة الاصل و جمعه اقانيم قال الجوهري و احسبه روميا * و الاقانيم عند النصارى ثلث صفات من صفات الله و هي العلم و الوجود و الحيٰوة و عبروا عن الوجود بالاب و عن الحيٰوة بروح القدس و عن العلم بالكلمة و قالوا اقنوم الكلمة اتحدت بعيسى عليه السلام كذا في التفسير الكبير *

القيمة بالكسر هي شرعا ما يدخل تحت تقويم مقوم و قد سبق في لفظ الثمن في فصل النون من باب الثاء المثلثة *

القيمي شرعا هو غير المثلي و قد سبق في لفظ الاجارة في فصل الراء المهملة من باب الالف *

القيام بالكسر لغة الانتصاب و شرعا استواء النسق الاسفل و الاعلى كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوٰة * اما القيام بالذات و بالغير فنقول قيام الممكن بذاته عند جمهور المتكلمين النافين للجواهر المجردة هو التحيز بالذات اي كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك و قيام الواجب بذاته عندهم هو الاستغناء عن محل يقومه و يحصله و القيام بالذات عند الحكماء مطلقا هو الاستغناء عن المحل و بالجملة فالقيام بالذات له معنيان عند المتكلمين و معنى واحد عند الحكماء و القيام بالغير يقابله على كلا المعنيين فالقيام بالغير على المعنى الاول هو التبعية في التحيز و هو ان يكون الشيء بحيث يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر و على المعنى الثاني هو الاختصاص الناعت اي اختصاص شيء بشيء بحيث يصير الاول نعتا و يسمى حالا و الثاني منعوتا و يسمى محلا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم او لا كما في صفات المجردات و لهذا توضيح ما في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو فالمعنى الاول للقيام بالذات اخص مطلقا من المعنى الثاني لان كل ما يتحيز بالذات فهو مستغن عن محل يقومه و لا عكس كليا لجواز ان يكون كالعقول و النفوس و الحال في القيام بالغير ايضا كذلك لان كلما يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر يكون نعتا و لا عكس كليا كما في صفات المجردات اعلم ان القيام بالغير لا يتصور في الواجب لذاته لا عند المتكلمين و لا عند الحكماء و هو ظاهر و لا في صفاته تعالى عند الحكماء و غيرهم القائلين بانها عين الذات و اما عند المتكلمين القائلين بانها ليست عين الذات فمتصور و اما في الممكن لذاته فمتصور ايضا

عند جميعهم و هو ظاهر و اما القيام بالذات فعند الحكماء يتصور في الواجب و الممكن جميعا اى يطلق بالاشتراك المعنوي عليهما وكذا عند المتكلمين الا ان الاشتراك عندهم لفظي هكذا يستفاد من شرح العقائد للمحقق التفتازاني و حواشيه كاحمد جند و غيره *

التقويم درلغت بمعنى راست داشتن و قيمت كردن است و در اصطلاح منجمان عبارتست از دفتريكه مينويسند در ان احوال ستارگان بعد از بر آوردن آنها از زيج پس مينويسند دران دفتر مواضع ستارگان را در روزهاى يكسال در طول و عرض و اتصالات ايشانرا با يكديگر و طالعها و فصول و اجتماعات و استقبالات و قرانات و خسوف و كسوف و رويت اهلّه و مانند آن كذا في سراج الاستخراج وتقويم را نيز اطلاق كنند بر طول كوكب و آنرا بهت كوكب نيز گويند وقد سبق في لفظ الطول و بالجملة فتقويم الكوكب عندهم قوس من فلك البروج محصورة بين اول الحمل و مكان الكوكب على التوالي * و في التذكرة و تقويم الجوزهر قوس من فلك البروج بين اول الحمل و نقطة الراس على التوالي * و في شرح التذكرة للعلي البرجندي كما يطلق التقويم على القوس المذكورة كذلك يطلق على الحركة فيها *

مقوم عدد در اصطلاح عبارتست از عدديكه بيكى كم باشد ازان عدد چون چهار كه مقوم است پنج را و پنج كه مقوم است شش را و على هذا فقس كذا في زيج شاه جهاني *

الاقامة عند اهل الشرع هى الاعلام بالشروع في الصلوة بالفاظ عيّنها الشارع و امتازت عن الاذان بلفظ الشروع كذا في الكرماني شرح صحيح البخاري و في البرجندي الاقامة في الاصل مصدر سمي بها في الشرع الاذان الثاني لما انها سبب لقيام الناس الى الصلوة و الفاظه هي الفاظ الاذان بعينها الا انه يزاد فيها قد قامت الصلوة مرتين بعد الحيعلتين * و عند اهل الهيئة عبارة عن كون الكوكب في موضع من فلك البروج واقفا غير متحرك قالوا مما يعرض للكواكب المتحيرة الرجوع و هو حركتها الى خلاف التوالي و الاستقامة و هى حركتها الى التوالي والاقامة و هي كونها اياما في موضع واحد من فلك البروج و في كفاية التعليم چون كوكب بآخر رجعت ويا استقامت رسد در حد اقامت افتد وحد اقامت را رباط كوكب خوانند انتهى كلامه بيان ذلك ان الكوكب اذا كان في اعلى التدوير اي فوق البعدين الاوسطين بحسب المسير لا بحسب المسافة كانت حركة مركزه موافقة في الجهة لحركة مركز تدويره فيرى الكوكب مستقيما سريع الحركة الى التوالي لان مركز الكوكب يتحرك حينئذ الى التوالي بمجموع حركتي الحامل و التدوير فاذا قرب الكوكب من اسفل التدوير اي من الحضيض و ما يقرب منه جعل يميل الى خلاف التوالي لما تقرر ان حركة التدوير على مركزه وان حركة اسفله تخالف في الجهة حركة اعلاه قطعا لعدم شموله للارض لكنه ما دام حركة مركز الكوكب على اسفل محيط التدوير الى خلاف التوالي يكون اقل من حركة التدوير الى التوالي يرى الكوكب مستقيما لكن بطيئ السير في الاستقامة فاذا تساوت الحركتان يرى

الكوكب مقيما في موضع معين اذ بمقدار ما يحركه الحامل الى التوالي يرده التدوير الى خلافه فيرى في مقامه واقفا و لا يحس بحركته فاذا زادت حركة مركز الكوكب على حركة مركز التدوير يرى الكوكب راجعا متحركا الى خلاف التوالي بمقدار فضل حركة التدوير على حركة الحامل ثم الكوكب بعد الرجعة يقيم ثانيا في الجانب الآخر من التدوير اذا تساوت الحركتان و يستقيم بعد الوقوف اذا اتفقت الحركتان في الجهة فالكوكب في اعلى التدوير مستقيم و في غاية سرعة الحركة الى التوالي ثم يبطئ في الاستقامة حتى يقيم ثم يرجع متدرجا من البطوء في الرجوع الى السرعة فيه و غاية سرعته في الرجوع في حضيض التدوير و من هناك يتدرج من السرعة الى البطوء فيه حتى يقيم ثانيا ثم يستقيم متدرجا من البطوء في الاستقامة الى السرعة فيها و غاية السرعة في الاستقامة في ذروة التدوير التي فرضناها مبدأ في حركة مركز الكوكب على محيط التدوير فظهر ان الكوكب يتم دورة في فلكه من غير اختلاف يقع له بالنسبة الى فلكه فليس له في الحركة اسراع و لا ابطاء و لا رجوع و لا وقوف في نفس الامر بل كل ذلك بحسب رؤيتنا لتركب في الحركات و اختلاف الاوضاع و لما كانت حركة مركز القمر على منطقة التدوير اقل من حركة مركز تدويره على منطقة الحامل لا يرى القمر راجعا و لا واقفا اذ لا تساوي حركة التدوير حركة الحامل في الرؤية حتى يرى القمر واقفا فضلا عن ان تزيد على حركة الحامل حتى يرى راجعا بل قد يرى بطيئ السير اذا خالفت حركة مركز جرمه في الجهة حركة مركز تدويره و ذلك اذا كان القمر في اعلى التدوير و اذا توافقت الحركتان في الجهة يرى سريعا في الاستقامة و ذلك اذا كان القمر في اسفل التدوير هكذا في شروح الملخص و تصانيف عبد العلي البرجندي *

الاستقامة هي عند اهل السلوك ان تجمع بين اداء الطاعة و اجتناب المعاصي و قال السري الاستقامة ان لا تختار على الله شيئا و قيل هي الخوف من العزيز الجبار و الحب للنبي المختار و قيل حقيقة الاستقامة لا يطيقها الا الانبياء و اكابر الاولياء لان الاستقامة الخروج عن المعهودات و مفارقة الرسوم و العادات و القيام في امر الله بالنوافل و المكتوبات و قال يحيى بن معاذ هي على ثلثة اضرب استقامة اللسان على كلمة الشهادة و استقامة الجنان على صدق الارادة و استقامة الاركان على الجهد في العبادة كذا في خلاصة السلوك * و عند اهل الهيئة و النجوم حركة الكوكب الى التوالي و قد عرفت قبيل هذا * و عند المحاسبين كون الخط مستقيما و قد مر في فصل الطاء المهملة من باب الخاء المعجمة و المستقيم كما يطلق على الكوكب المتحرك الى التوالي و على الخط كذلك يستعمل في القياس فيقال القياس مستقيم و غير مستقيم مسمى بالخلف وقد سبق في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة *

المقام على صيغة اسم الظرف عند السالكين هو الوصف الذي يثبت على العبد و يقيم فان لم يثبت سمي حالا وقد سبق في لفظ الحال و لفظ الرجاء و المقام المحمود مر ذكره في لفظ السكر في فصل الراء من باب السين

المهملتين و اما عند اهل المعاني فقيل انه مرادف للحال و قيل هما متقاربا المفهوم و قد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة * و عند اهل الهيئة يطلق على معنيين فانهم قالوا الموضع من التدوير الذي اذا وصل اليه الكوكب يرى مقيما قبل الرجعة يسمى المقام الاول و الذي اذا وصل اليه الكوكب يرى مقيما بعد الرجعة يسمى المقام الثاني فالمقام بمعنى موضع الاقامة و هذا هو الاشهر و قيل اقامة الكوكب قبل الرجعة تسمى المقام الاول و اقامته بعد الرجعة تسمى المقام الثاني فعلى هذا يكون لفظ المقام مصدرا ميميا هكذا ذكر العلي البرجندي في حاشية الچغميني *

فصل النون * **القران** بالكسر لغة مصدر قرن بين الحج و العمرة اي جمع بينهما كما في الاساس و غيره كذا في جامع الرموز * و في البرجندي هو الجمع بين الحج و العمرة باحرام واحد * و عند المنجمين هو من انواع النظر و يسمى مقارنة ايضا و يجيء في فصل الراء المهملة من باب النون و در كشف اللغات ميگويد كه قران پيوستن دو ستاره به برجي و آنكه گويند فلان صاحب قران است آنكه ولادت او زحل و مشتري را قران بوده باشد *

القرينة بالفتح عند اهل العربية هي الامر الدال على شيء لا بالوضع كذا في الفوائد الضيائية في بحث الفاعل قال المولوي عصام الدين ان اراد لا بالوضع له يلزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازى قرينة على المعنى المراد و لم يعهد اطلاق القرينة عليه و ان اراد لا بالوضع له او لما يلزمه هو لزم ان لا يكون القرينة دالة على الشيء بالتضمن و الالتزام اصلا و هو ظاهر البطلان فالصواب ان يقال هي الامر الدال على الشيء من غير الاستعمال فيه انتهى وهي قسمان حالية و مقالية وقد يقال لفظية و معنوية و قد تطلق القرينة على الفقرة كما يدل عليه تقسيمهم السجع الى المطرف و الترصيع و المتوازي على ما سبق وقد تطلق على اخير كلمات السجع كما يدل عليه قولهم الفاصلة كلمة آخر الآية كقافية الشعر و قرينة السجع * و عند المنطقيين اقتران الصغرى بالكبرى بحسب الايجاب و السلب و الكلية و الجزئية في القياس الحملي و يسمى ضربا و اقترانا ايضا هذا و الحق عدم اختصاصها بالقياس الحملي كعدم اختصاص الصغرى و الكبرى به كما مر في لفظ الحد قال نصير الدين في حاشية القطبي و قد يقال التحقيق ان القياس باعتبار ايجاب المقدمتين و سلبهما و كليتهما و جزئيتهما يسمى قرينة و ضربا اذ الظاهر ان القرينة كما تطلق على الاقتران كذلك تطلق على القياس بالاعتبار المذكور و كذا الحال في الشكل فان الشكل كما يطلق على الهيئة الحاصلة من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين كذلك يطلق على القياس باعتبار تلك الهيئة ثم ان وجه تسميته بالقرينة و الاقتران ظاهر و اما وجه تسميته بالضرب فهو انه نوع من انواع الضرب *

الأقران بفتح الهمزة عند المحدثين هم الرواة المتشاركة اي الموافقة في السن و اللقي اي الاسناد و الاخذ عن المشايخ في شرح النخبة و شرحه ان تشارك الراوي و من روى عنه في امر من الامور المتعلقة

بالرواية مثل السن واللقي فهو النوع الذي يقال له رواية الاقران لانه حينئذ يكون راويا عن قرينه وهذا باعتبار الغالب و الا فقد يكتفى باللقي قال ابن الصلاح و ربما يكتفى بالتقارب فى الاسناد اي الاخذ عن المشايخ وان لم يوجد التقارب فى السن و المراد بالمشاركة التقارب *

المقرونة بالقرائن هي قسم من المقدمات الظنية وهو كنزول المطر بوجود السحاب كذا في شرح المواقف *

الاقتران عند المنطقيين هو القرينة فى الاشارات تاليف الصغرى و الكبرى يسمى اقترانا و الاقتراني عندهم قسم من القياس كما سبق *

القن بالكسر لغة عبد ملك هو او ابواه و عن ابن الاعرابي انه خالص العبودية و يستوي فيه المذكر و المؤنث و يقال هما قنان وهم اقنان اي لا يستوي فيه الواحد و التثنية و الجمع وقال غيره انه لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث فيستوى فيه الواحد والتثنية و الجمع والمذكر و المؤنث كما فى الاساس و شريعة على ما فى المغرب عبد لا يكون مكاتبا و لا مدبرا و فيه اشارة الى ان القن لا يشتمل الامة عند الفقهاء و لذا كثر في كلامهم قن وقنة كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم و كتاب النكاح و فى الشمني في كتاب النكاح في باب النفقة القن فى الفقه العبد الذي لا حرية فيه بوجه انتهى و المآل واحد كما لا يخفى *

فصل الواو* الاستقراء لغة التتبع من استقريت الشيء اذا تتبعته * و عند المنطقيين قول مؤلف من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لاثبات الحكم الكلي و قولهم الاستقراء هو الحكم على كلي لوجوده في اكثر جزئياته و كذا قولهم هو تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي لا يخلو عن التسامح لان الاستقراء قسم من الدليل فيكون مركبا من مقدمات تشتمل على ذلك الحكم و التصفح فالاول تعريف بالغاية المترتبة عليه والثاني تعريف بالسبب و المراد بالجزئي الجزئي الاضافي ثم الاستقراء قسمان تام ويسمى قياسا مقسما بتشديد السين المكسورة وهو ان يستدل بجميع الجزئيات و يحكم على الكل وهو قليل الاستعمال كما يقال كل جسم اما حيوان او نبات او جماد و كلواحد منها متحيز ينتج كل جسم متحيز و هو يفيد اليقين و ناقص و هو ان يستدل باكثر الجزئيات فقط و يحكم على الكل و هو تعميم القياس و لذا عدوه من لواحق القياس و توابعه و هو يفيد الظن كقولنا كل حيوان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان و الفرس و الحمار و البقر و غير ذلك مما تتبعناه كذلك فانه يفيد الظن لجواز التخلف كما فى التمساح قال السيد السند في حاشية شرح التجريد لا بد فى الاستقراء من حصر الكلى في جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلي فان كان ذلك الحصر قطعيا بان يتحقق ان ليس له جزئي آخر كان ذلك الاستقراء تاما و قياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا ايضا افاد الجزم بالقضية الكلية و انكان ظنيا افاد الظن بها

و ان كان ذاك الحصر ادعائيا بان يكون هناك جزئي آخر لم يذكر و لم يستقرء حاله لكنه ادعي بحسب الظاهر ان جزئياته ما ذكر فقط افاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد الواحد ملحق بالاعم للاغلب في غالب الظن ولم يفد يقينا لجواز المخالفة انتهى قال المولوي عبد الحكيم هذا تحقيق نفيس يفيد الفرق الجلي بين القياس المقسم و الاستقراء الناقص و الشك الذي عرض لبعض الناظرين من انه لا يجب ادعاء الحصر في الاستقراء الناقص كما يشهد به الرجوع الى الوجدان فمدفوع بانه ان اراد به عدم التصريح به فمسلم و ان اراد عدمه صريحا و ضمنا فممنوع فانه كيف يتعدى الحكم الى الكلي بدون الحصر *

القناة بالفتح و النون هي مجرى الماء تحت الارض و يقال بالفارسية كاريزكما في النهاية كذا في جامع الرموز في كتاب احياء الموات و قوله تحت الارض احتراز من النهر فانه مجرى الماء فوق الارض *

القوة بالضم يطلق على معان منها مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور و ارادة اولا فتتناول القوة الفلكية و العنصرية و النباتية و الحيوانية فالقوة بهذا المعنى اربعة اقسام لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة و على التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية و الثاني الطبيعة العنصرية و ما في معناها و تسمى بالقوة السخرية ايضا كما في شرح حكمة العين و الثالث القوة الحيوانية و الرابع النفس النباتية و قد تفسر بمبدأ التغير في شيئ آخر من حيث هو آخر و المراد بالمبدأ السبب فاعليا كان اولا لا الفاعلي فقط اذ القوة قد تكون فعلية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل و قد تكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال و ايضا قد تكون مبدأ للتغير في محلها فقط كالصورة الهوائية المقتضية للرطوبة في مادتها وقد تكون مبدأ للتغير في المحل اولا و في غيرها ثانيا كالصورة النارية المحدثة للحرارة و اليبوسة في مادتها اولا و في مجاورها ثانيا و قد تكون مبدأ للتغير في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية في البدن التغير و المراد بالتغير اعم من ان يكون دفعيا او تدريجيا و القيد الاخير للتنبيه على ان المراد بالمغايرة اعم من المغايرة الذاتية و الاعتبارية فدخل فيه معالجة الانسان نفسه فانه من حيث علمه بكيفية الازالة و ارادته لها مستعلج معالج بالكسر و من حيث اتصافه بذلك المرض و ارادة زواله مستعلج معالج بالفتح قال الامام الرازي بعض اقسام القوة بهذا المعنى صور جوهرية و بعضها اعراض فلا تكون القوة مقولا عليها قول الجنس بل قول العرض بالعام لامتناع اشتراك الجواهر و الاعراض في وصف جنسي وقد مر ما يناسب هذا في لفظ الطبيعة اعلم ان هذا التقسيم عند الحكماء و اما عند الاطباء فهي اي القوة ثلثة اقسام طبيعية و حيوانية و نفسانية لانها اما ان يكون فعلها مع شعور فهي النفسانية اولا فان كان مختصا بالحيوان فهي الحيوانية او اعم منه فهي الطبيعية و القوى الطبيعية اربع مخدومة تخدمها اربع اخرى و المخدومة و هي التي يكون فعلها مقصودا لذاته اثنتان منها يحتاج اليهما لبقاء الشخص و تكميله في ذاته وهما الغاذية و النامية فالغاذية هي التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته وهي تهيئة الغذاء

بالمغتذي اي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي يغذوه بدلا لما يتحلل عنه و النامية هي التي لابد منها في وصول الشخص الى كماله و هي تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه اليها في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية الى غاية ما ثم تقف و اثنتان منها يحتاج اليهما لبقاء النوع و هما المولدة و المصورة فالمولدة و تسمى بالمغيرة الاولى ايضا تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للمثل اي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه المني تهيئ كل جزء منها بعضو مخصوص و المصورة و تسمى بالمغيرة الثانية ايضا تشكل كل جزء بالشكل الذي يقتضيه نوع المنفصل عنه او ما يقاربه من التخطيط و التجويف و غيرهما و الخادمة و هي التي يكون فعلها لفعل قوة اخرى و هي الجاذبة التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء و الماسكة التي تمسكه مدة طبخ الهاضمة و الهاضمة التي تعد الغذاء لان يصير جزء بالفعل و الدافعة التي تدفع الفضلة و هذه الاربعة تخدمها الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و القوى النفسانية اما مدركة او محركة و المدركة اما ظاهرة وهي الحواس الظاهرة و اما باطنة وهي الحواس الباطنة و المحركة و تسمى بالفاعلة ايضا تنقسم الى باعثة على الحركة و محركة مباشرة للتحريك و اما الباعثة و تسمى شوقية و نزوعية فاما لجلب النفع و تسمى شهوية و شهوانية و بهيمية و نفسا امارة و اما لدفع الضرر و تسمى غضبية و قوة سبعية و نفسا لوامة و الفاعلة اي المحركة و هي التي تمدد الاعصاب بتشنج العضلات فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد مثلا و ترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء الى مباديها كما في بسط اليد و هذه القوة المنبثة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة و المبدأ البعيد هو التصور و بينهما الشوق و الارادة فهذه مباد اربع مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور الحركة اولا فتشتاق اليها ثانيا فتريدها ثالثا ارادة قصد و ايجاد فتحصل الحركة بتمدد الاعصاب وارخائها رابعا و بعض الحكماء قال بوجود قوة اخرى متوسطة بين القوة الشوقية و الفاعلية وسماها الاجتماع وهو الجزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل و الترك و عند وجوده يترجح احد طرفي الفعل و الترك الذي يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما قال و يدل على مغايرته للشوقية انه قد يكون شوق و لا اجتماع و الاشبه انه لا يغاير الشوق الا بالشدة و الضعف فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير اجتماعا فالاجتماع كمال الشوق قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين و الحق ان الاجتماع مغائرلها لان الاجتماع هو الارادة كما ذكره شارح الاشارات و الفرق بين الشوقية و الارادية ظاهر و يدل على مغايرة الفاعل لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه و كون القادر على ذلك غير مشتاق و لا عازم له *

و القوة العاقلة و العاملة و القدسية من قوى النفس الناطقة و قد سبقت في لفظ العقل في فصل اللام من باب العين المهملة في بيان مراتب النفس و منها مرادف القدرة و هذا المعنى اخص من الاول و منها ما به القدرة على الافعال الشاقة و هذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة و ليس كذلك بل الامر بالعكس

ففي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة و قد قيل المراد بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها والقوة بهذين المعنيين من الكيفيات النفسانية اذا خصت بالاعراض ومنها عدم الانفعال و منها عدم الانفعال بسهولة و منها الامكان المقابل للفعل وهو الامكان الاستعدادي وهذه القوة قد تكون تهيئا لشيئ واحد دون مقابله كقوة الفلك على الحركة فقط و قد تكون تهيئا للشيئ و ضده جميعا وقد تكون قوة في شيئ لقبول آخر دون حفظه كالماء وقد يكون فيه قوة للقبول والحفظ جميعا كالارض و في الهيولى الاولى قوة قبول سائر الاشياء لان تخصيص قبولها لبعض الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما يستعد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال و الفرق بين القوة بهذا المعنى و بين الاستعداد ان القوة تكون قوة الشيئ وضده بخلاف الاستعداد وهي تكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد كذا في شرح هداية الحكمة الصدري وقد عرفت في لفظ العقل ان الاستعداد يكون قريبا و بعيدا و متوسطا و قد سبق في لفظ القبول ما ينافيه ايضا و منها الامكان الذاتي صرح به الشارح العبهري وهو الموافق لكلام الامام ويدل عليه كلام شارح الطوالع من ان القوة التي هي قسمة الفعل امكان الشيئ مع عدم حصوله بالفعل و الامكان جزء معناها فيقال القوة لامكان الشيئ مجازا تسمية للجزء باسم الكل و مما يويد ذلك ما قال الصادق الحلوائي في حاشية بديع الميزان في بحث الخاصة من ان للقوة معنيين احدهما صلاحية الحصول مع عدم الحصول بالفعل فاذا حصل بالفعل لا يبقى صالحا بالقوة فهو بهذا المعنى قسيم الفعل و الثاني الامكان و هو استواء طرفي الوجود و العدم و هو بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول و الممكن اذا كان حاصلا بالفعل لايخرج عن الامكان الذاتي و منها مربع الخط قال شارح المواقف لفظ القوة معناها المشهور عند الجمهور هو تمكن الحيوان من الافعال الشاقة من باب الحركات ليست باكثر الوجود عن الناس و هذا المعنى يقابل الضعف ثم ان لها مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اي كون الحيوان اذا شاء فعل و اذا لم يشأ لم يفعل و اما اللازم فهو عدم انفعال الحيوان بسهولة و ذلك لان اول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فصار الانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوه اي اسم القوة الى ذلك المبدأ و هو القدرة و الى ذلك اللازم و هو عدم انفعال الحيوان بسهولة ثم عمم فاستعمل في كون الشيئ مطلقا حيوانا كان او غيره بهذه الحيثية ثم عمم من الحيثية ايضا فاطلق على عدم الانفعال ثم ان للقدرة لازما وهو الامكان الذاتي لان القادر لما صح منه الفعل و تركه كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقل اسم القوة اليه و نقل ايضا من القدرة الى سببها و هو امكان الحصول مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا تجامع الفعل وهو الذي يتوقف عليه وجود الحادث و ذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب القدرة بحسب الظاهر وايضا للقدرة صفة هي كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير فنقل فقيل هي الصفة المؤثرة في الغير اي مبدأ الفعل مطلقا سواء كان بالايجاب او بالاختيار و المهندسون

يجعلون مربع الخط قوة له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث ذلك المربع بحركة ذلك الخط على مثله و لذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيهما •

القوي على منطق و متوسط عند المهندسين اسم لجذر ذي الاسمين الخامس سمي به لان سطحه الذي يقوي عليه هذا الخط هو سطح مركب من سطح منطق و سطح متوسط • و القوي على المتوسطين عندهم اسم لجذر ذي الاسمين السادس سمي به لان سطحه الذي يقوي عليه هذا الخط ينقسم بسطحين متوسطين كذا في حواشي تحرير اقليدس •

القوة العاقلة هي قوة من قوى النفس الناطقة و تسمى قوة ملكية ايضا و قد تطلق على النفس الناطقة ايضا كما في شرح هداية الحكمة في فصل الحيوان • و القوى الدراكة هي النفس و آلاتها و القوى العالية و السافلة قد مر ذكرها في لفظ الذهن في فصل النون من باب الذال المعجمة و القوة القدسية قد ذكرت في لفظ العقل في بيان العقل بالملكة •

المقوي على صيغة اسم الفاعل من التقوية عند الاطباء دواء يعدل مزاج العضو حتى لا يقبل الفضول كدهن الورد كذا في الموجز •

الاقواء بكسر الهمزة نزد شعرا عبارت است از تبديل توجيه و حذو غير حذويكه حركت ما قبل قيد است در قافيه كه روي آن متحرك باشد چه تغير اين حذو مانند آهسته و بسته نزد بيشتر شعرا جائز است و اختلاف حذويكه حركت ما قبل ردف است بدو طريق ميشود اول آنكه در هر دو قافية آن حذو باشد و مختلف باشد مانند داد و ديد و اين هنگام ردف نيز مختلف خواهد بود دوم آنكه در يك قافية آن حذو باشد و در ديگري نباشد مانند دُور و دَور و ازين قبيل است تبديل بطريق معروف و مجهول چون شير و شير كذا في منتخب تكميل الصناعة و در كشف اللغات ميگويد اقواء مختلف گردانيدن قافيها برفع و نصب و جر و نقصان كردن حرفي از عروض بيت •

فصل الياء التحتانية • المقتدي اسم فاعل من الاقتداء و هو شرعا من يصلي خلف الامام و عند الصوفية قد سبق في لفظ المريد في فصل الدال من باب الراء المهملتين •

الاستقصاء بالصاد المهملة عند اهل المعاني هو من انواع اطناب الزيادة و هو ان يتناول المتكلم معنى فيستقصيه فياتي بجميع عوارضه و لوازمه بعد ان يستقصي جميع اوصافه الذاتية بحيث لا يترك لمن يتناوله بعده فيه مقالا قال ابن ابي الاصبع و الفرق بين الاستقصاء و التتميم و التكميل ان التتميم يرد على المعنى الناقص فيتممه و التكميل يرد على المعنى التام فيكمل اوصافه و الاستقصاء يرد المعنى التام فيستقصي لوازمه و عوارضه و اوصافه و اسبابه حتى يستوعب جميع ما تقع الخواطر عليه فلا يبقى لاحد فيه مساغ مثاله قوله تعالى ايود احد ان تكون له جنة الآية فانه لو اقتصر على جنة لكفى

ولم يقتصر حتى قال في تغصيرها من نخيل و اعناب فان مصاب صاحبها بها اعظم ثم زاد تجري من تحتها الانهار متمما لوصفها بذلك ثم كمّل وصفها بعد التتميمين فقال له فيها من كل الثمرات فاتى بكل ما يكون في الجنان ثم قال في وصف صاحبها و اصابه الكبر ثم استقصى المعنى في ذلك بما يوجب تعظيم المصاب بقوله بعد وصفه بالكبر و له ذرية و لم يقتصر حتى وصفها بالضعفاء ثم ذكر استيصال الجنة التي ليس بهذا المصاب غيرها بالهلاك في اسرع وقت حيث قال فاصابها اعصار و لم يقتصر على ذكره للعلم بانه لا يحصل به سرعة الهلاك فقال فيه نار ثم لم يقف عند ذلك حتى اخبر باحتراقها لاحتمال ان يكون النار ضعيفة لاتفي احتراقها لما فيها من الانهار و رطوبة الاشجار فاحترس عن هذا الاحتمال بقوله فاحترقت فهذا احسن استقصاء وقع في القرآن و اتمه و اكمله كذا في الاتقان في نوع الاطناب *

القضاء بالفتح و تخفيف الضاد المعجمة في اللغة يستعمل لمعان الامر قال الله تعالى و قضى ربك ان لاتعبدوا الا اياه - و الحكم قال الله تعالى فاقض ما انت قاض - و الفعل مع الاحكام قال الله تعالى و قضاهن سبع سموات اي خلقهن مع الاحكام - و الاعلام و التبيين قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن - و اقامة الشيء مقام غيره - و اداء الواجب - و التقدير - و الاتمام - و القتل و غيرها و الاصوليون يستعملونه في الاتيان بمثل الواجب و يقابله الاداء و قد سبق في فصل الواو من باب الالف و الفقهاء يستعملونه في الالزام كذا ذكر في الكافي و في الخزانة ان القضاء في اللغة بمعنى الالزام و في الشرع قول ملزم يصدر عن ولاية عامة وقيل هو في الشرع فصل الخصومات و قطع المنازعات و لا يخفى ان هذا صادق على الفصل و القطع الصادرين عن الخليفة و كذا المذكور في الخزانة يصدق على القول الملزم الصادر عن الخليفة كذا في البرجندي وقد مر ايضا في لفظ الديانة في فصل النون من باب الدال المهملة و من له القضاء يسمى قاضيا و قاضي القضاة هو المتصرف في القضاء تقليدا و عزلا كذا في جامع الرموز و فيه في كتاب الدعوى ان القضاء على نوعين قضاء الزام ويسمى بقضاء الملك و الاستحقاق ايضا وقضاء ترك والفرق بينهما من وجهين الاول انه لو صار احد مقضيا عليه في حادثة بهذا القضاء لا يصير مقضيا له في تلك الحادثة ابدا بخلاف قضاء الترك فانه يصير المقضي عليه مقضيا له بعد اقامة البينة و الثاني انه لو ادعى ثالث واقام البينة قبلت في قضاء الترك و اما في قضاء الملك فلا الا اذا ادعى تلقي الملك من جهة المقضي له مثلا دار في يد رجلين ادعى احدهما الكل و الآخر النصف و برهنا جميعا فالدار لمدعي الكل النصف بقضاء الالزام لانه خارج بالنسبة الى النصف الذي هو في يد مدعي النصف و بينة الخارج ترجح على بينة ذي اليد و النصف الآخر بقضاء الترك اذ لايدعي هذا النصف مدعي النصف انتهى و اما القضاء عند المتكلمين و الحكماء فقال السيد السند في شرح المواقف قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لايزال و قدرة ايجاده اياها على قدر مخصوص و تقدير معين معتبر في ذواتها و احوالها

و اما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام و اكمل الانتظام و هو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ افيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه و اكملها و القدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء انتهى قيل هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكمية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة و مجملة على سبيل الابداع و القدر عبارة عن وجودها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال في المحاكمات اما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام و الترتيب و على ما يجب ان يكون لكل موجود من الآلات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها و الفرق بينها و بين القضاء ان في مفهوم العناية تفصيلا اذ هو تعلق العلم بالوجه الاصلح و النظام الاكمل الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة انتهى وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و كان امر الله مفعولا في سورة الاحزاب القضاء ما كان مقصودا في الاصل و القدر ما يكون تابعا له مثاله من كان يقصد مدينة فينزل في طريق تلك المدينة قرية يصح منه ان يقول ما جئت الى هذه القرية و انما قصدي الى المدينة و ان كان جاءها و دخلها فالخير كله بقضاء و ما في العالم من الضر فهو بقدر و هذا ظاهر على قول المعتزلة القائلين بالتوليد و الفلاسفة القائلين بوجوب كون الاشياء على وجوه قالوا النار خلق للنفع نوقع اتفاق اسباب توجب احتراق دار زيد و اما اهل السنة فيقولون اجرى الله عادته بكذا اي له ان يحرق النار بحيث عند انضاج اللحم تنضج و عند مساس الثوب لا تحرق الا ترى انها لم تحرق ابراهيم مع قوتها و كثرتها لكن خلقت على غير ذلك الوجه لارادته و لحكمة خفية و لا يسأل عما يفعل فنقول ما كان في مجرى عادته تعالى على وجه يدركه العقول البشرية نقول بقضاء و ما يكون على وجه يقع لعقل قاصر ان يقول لم كان و لما ذا لم يكن على خلافه نقول بقدر انتهى كلامه وفي التلويح القضاء من الله تعالى هو الامر اولا و القدر التفصيل بالاظهار و الايجاد و في كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين و اللوح المحفوظ على سبيل الابداع و القدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز و جل و ان من شيء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و قريب منه ما يقال القضاء ما في العلم و القدر ما في الارادة و قد يقال ان الله اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فهناك شيئان الارادة و القول فالارادة قضاء و القول قدر * ثم القضاء قسمان قضاء محكم و قضاء مبرم و يجيئ في لفظ اللوح في فصل الحاء المهملة من باب اللام وقد مر بيان القضاء و القدر في لفظ الحكم ايضا في فصل الميم من باب الحاء المهملة *

القضية بالفتح عند المنطقيين و يسمى خبرا و تصديقا ايضا كما وقع في شرح المطالع و العضدي و هو قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فالقول اعم من الملفوظ و المعقول و هو جنس

يشتمل الاقوال التامة و الناقصة و انما اعتبر صحة ان يقال لقائله الخ اذ لا يلزم ان يقال بالفعل لقائله انه صادق فيه او كاذب و لا يرد قول المجنون و النائم زيد قائم لان كلا منهما في نفس الامر و ان كان صادقا او كاذبا في كلامه الا انه لا يقال لهما انه صادق او كاذب في العرف لان كلا منهما ملحق بالحان الطيور ليس بخبر و لا انشاء نص عليه في التلويح وقد سبق تحقيق التعريف ايضا في لفظ الخبر و الصدق ايضا و تحقيق اجزاء القضية بانها ثلثة او اربعة قد مر في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة * **التقسيم** * القضية اما حملية او شرطية قالوا ان كان المحكوم عليه و المحكوم به قضيتين عند التحليل اي عند حذف ما يدل على العلاقة بينهما من النسبة الحكمية سميت شرطية و الا سميت حملية و انما قيد بالتحليل لان طرفي الشرطية ليسا قضيتين عند التركيب لانتفاء احتمال الصدق و الكذب عنهما حينئذ بل عند التحليل لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و حذفنا ان و الفاء الموجبتين للربط بقي الشمس طالعة و النهار موجود و هما قضيتان وفيه انهما لا يصيران قضيتين عند التحليل ما لم يتحقق الحكم فيهما و لا يدفعه ان يراد بالقضيتين القضيتان بالقوة اذ حينئذ يلزم استدراك قيد التحليل واجيب بان المراد قضيتان بالقوة القريبة من الفعل و اورد عليه ان قولنا زيد عالم نقيضه زيد ليس بعالم حملية مع ان طرفيها قضيتان واجيب بان المراد بالقضية ههنا ما ليس بمفرد ولا في قوة المفرد و هو ما يمكن ان يعبر عنه بمفرد و اقلها ان يقال هذا ذاك او هو هو او الموضوع المحمول و نحو ذلك بخلاف الشرطية اذ لا يقال فيها ان هذه القضية تلك القضية بل يقال ان تحققت هذه القضية تحققت تلك او يقال اما ان يتحقق هذه القضية او تلك القضية وفيه انه يمكن ان يعبر فيها ايضا بالمفرد و اقله ان هذا ملزوم لذلك او معاند له و التحقيق الذي لا يحوم حوله اشتباه هو ان يقال القضية ان لم يوجد في شيء من طرفيها نسبة فهي حملية كقولك الانسان حيوان و ان وجدت فان كانت مما لا يصلح ان تكون تامة كان تكون النسبة تقييدية كقولنا الحيوان الناطق جسم ضاحك او امتزاجية ونحو ذلك فهي ايضا حملية و انكانت مما يصلح ان تكون تامة فاما ان يوجد في احد طرفيها فهي ايضا حملية كقولنا زيد ابوه قائم لانه لابد من ملاحظة النسبة اجمالا ليمكن الحكم بالاتحاد و المراد بالملاحظة الاجمالية ان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى المجموع من حيث المجموع واما ان يوجد فيهما معا فاما ان تكون ملحوظة اجمالا فهي ايضا حملية كقولنا زيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم واما ان تكون ملحوظة تفصيلا فيكون القضية حينئذ شرطية لان النسبة ملتفت اليها قصدا و ذلك يستدعي ملاحظة طرفيها مفصلا فلا يمكن الحكم بالاتحاد كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فظهر ان اطراف الحملية اما مفردة بالفعل او بالقوة فان المشتمل على النسبة التقييدية مطلقا او الخبرية اذا كانت ملحوظة اجمالا يمكن ان يوضع موضعه مفرد لان دلالته اجمالية و ان اطراف الشرطية لا يمكن ان يوضع المفردات في موضعها اذ لا يمكن ان يستفاد من المفردات ملاحظة المحكوم عليه و به و النسبة على التفصيل فان شئت قلت في

التقسيم طرفاها ان كانا مفردين بالفعل او بالقوة فحملية والا فشرطية وان شئت قلت كلواحد من طرفيها ان كان مشتملا على نسبة تامة ملحوظة تفصيلا فشرطية و الا فحملية فكان قولهم ان كان المحكوم عليه و به قضيتين عند التحليل الى آخره اراد به ان كل واحد من طرفيها قضية بالقوة ملحوظة تفصيلا فتكون قضية بالقوة القريبة من الفعل اذ لا يحتاج فيها بعد حذف الروابط الى شيئ سوى الاذعان لتلك النسبة بخلاف ما اذا لوحظ النسبة اجمالا فانه قضية بالقوة البعيدة لاحتياجها الى ملاحظة النسبة تفصيلا ايضا هكذا في شرح الشمسية وحواشيه •

قضايا قياساتها معها و هي ما يحكم العقل فيه بواسطة امر لا يغيب عن الذهن عند تصور الطرفين كقولنا الاربعة زوج بسبب وسط حاضر في الذهن و هو الانقسام بمتساويين فان الذهن يرتب في الحال ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكلما كان كذلك فانه زوج فالاربعة زوج و تسمى فطريات ايضا وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الفاء •

المقتضي على صيغة اسم الفاعل عند النحاة هو ما يكون به الكلمة صالحة للاعراب فالمقتضى على صيغة اسم المفعول هو الاعراب هكذا في بعض حواشي الوافي وفي اللباب المقتضي للاعراب هو توارد المعاني المختلفة على الكلم فانها تستدعي ما ينتصب دليلا على ثبوتها والحروف بمعزل عنها وكذا الافعال لدلالة صيغها على معانيها و انما محل المعاني المقتضية للاعراب هو الاسم و من ثم حكم له باصالة الاعراب و اصول تلك المعاني بحكم الاستقراء ثلثة الفاعلية وهي المقتضية للرفع والمفعولية وهي المقتضية للنصب و الاضافة وهي المقتضية للجر و ذلك الاقتضاء اما بحكم التناسب لقوة الفاعلية لان الفاعل مما لا يستغنى عنه و ضعف المفعولية و كون الاضافة بين بين و قد يقع المضاف اليه فاعلا نحو ضرب زيد عمرا و قد يقع مفعولا نحو ضرب عمرو زيد و على هذا شان دلائل الاعراب من الحركات والحروف و اما بطريق التعادل لاختصاص الاول و هو الفاعل بالاقوى و الاكثر بالاضعف و بهذا تبين ان الاصل في المرفوع هو الفاعل و ما سواه ملحق به فالمبتدأ بالمعنى الاول ملحق به لكونه مسندا اليه و بالمعنى الثاني لكونه احد جزئي الجملة و الخبر لكونه جزءا ثانيا من الجملة و خبر ان و اخواتها لكون عامله مشابها بالفعل فالحق به و التزم تاخيره عن المنصوب فيما التزم تاخيره ايقاعا للمخالفة بينهما اي بين عامله و بين الفعل و خبر لا التي لنفي الجنس لكون عامله مقابلا لان لاقتسامهما النفي و الاثبات على سبيل التوكيد و لا تقديم هناك بحال حطا له عن رتبة ان و اسم ما و لا لما بينهما و بين ليس من التشارك في المعنى و ان الاصل في المنصوب المفعول و ما عداه متفرع عليه فالحال لشبهه بالظرف و التمييز لوقوعه في الامثلة موقع المفعول فان نحو طاب زيد نفسا مثل ضرب زيد عمروا و نحو ما في السماء موضع راحة سحابا مثل عجبت من ضرب زيد عمرا و المستثنى لكونه فضلة و لكون العامل فيه بتوسط الحروف كالمفعول معه و الاسم و الخبر في بابي كان و ان لما ان عاملهما لاقتضائه شيئين معا اشبه الفعل المتعدي و المنصوب بلا التي لنفي الجنس لما

انها محمولة على ان و ان الاصل في المجرور المضاف اليه و لا فروع له واما التوابع فهي داخلة تحت احكام المتبوعات و انما بني من الاسماء ما بني اما لفقد المقتضي و اما لوجود المانع و هو مناسبته لمبني الاصل و اما المقتضي لاعراب المضارع فمشابهته لاسم الفاعل لفظا و معنى و استعمالا ثم ان وقوعه موقع الاسم في اقوى المراتب من المشابهة و هو وقوعه بنفسه من غير حرف يرده الى تقدير الاسمية اقتضى له استحقاق اقوى وجوه الاعراب و هو الرفع و وقوعه موقعا لا يصلح للاسم اصلا و ذلك عند وجود ما يمنعه عن تقدير الاسم كان الشرطية اقتضى له اعرابا لايكون في الاسم راسا وهو الجزم وسائر الجوازم محمولة على ان الشرطية و وقوعه موقعا لايصلح للاسم الا بانضمام ما ينقله الى تقدير الاسم و ما اشبهه اقتضى له وجها من الاعراب بين الاول و الثاني وهو اما النصب او الجر فاوثر النصب لخفته و لما ان عوامله اشبهت نواصب الاسم و بهذا تبين وجه اختصاص الجر بالاسم والجزم بالفعل انتهى *

المقتضى على صيغة اسم المفعول عند اهل المعاني سبق تفسيره في لفظ الحال و مقتضى الظاهر اخص من مقتضى الحال لان معناه مقتضى ظاهر الحال فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس و عند الاصوليين هو ما اضمر في الكلام ضرورة صدق المتكلم و نحوه و قيل هو الذي لا يدل عليه اللفظ و لا يكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ و قال القاضي الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه و لايلغو * و قيل هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا او لغة و هذه العبارات تودي معنى واحدا و كذا ما قيل هو خارج يتوقف عليه صحة الكلام شرعا او عقلا او صدقه و يجيئ توضيح هذا في لفظ المنطوق في فصل القاف من باب النون و هذه التعريفات على راى من لا يفرق بين المقتضى و بين المحذوف و المضمر وهو مذهب عامة الحنفية و جميع اصحاب الشافعي و جميع المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم في الاقسام الثلثة اي ما اضمر في الكلام لتصحيحه شرعا او عقلا او لضرورة صدق المتكلم و هو مذهب الشافعي و بعضهم الى القول بعدم جوازه في جميعها و هو مذهب القاضي الامام و خالفهم فخر الاسلام و شمس الائمة و صدر الاسلام و صاحب الميزان في ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما اضمر لصحة الكلام شرعا فقط و جعلوا ماوراءه قسما واحدا و سموه محذوفا او مضمرا وقالوا بجواز العموم في المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر فانه لم يعمل بعموم المحذوف ايضا ولذا عرفوا المقتضى بانه زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقولهم شرطا حال من المستكن في ثبت و بهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة و قولهم شرعا احتراز عن المضمر و المحذوف سواء قلنا بترادفهما او قلنا بان المضمر ماله اثر في الكلام نحو و القمر قدرناه و المحذوف مالا اثر له مثل قوله تعالى و اسأل القرية اي اهلها كما هو مذهب بعض الاصوليين و حاصل الفرق ان المحذوف امر لغوي اي ثابت لغة كالفاعل و المصدر وماحذف من الكلام اختصارا واكتفاء

اعرابه الذي اقيم مقامه و المقتضى امر شرعي اي ثابت شرعا كالمكان و الزمان و المفعول به لانها فضلة و قيل المقتضي مالم يكن ثابتا لغة سواء كان ثابتا شرعا اوضرورة - وقيل لايفرق العقل بين الكل فالفرق بجعل بعضها شرعيا وبعضها لغويا مشكل - و قيل ان المقتضي والمقتضى كلاهما مرادان في الاقتضاء كما في قولك اعتق عبدك عني بالف درهم فان الاعتاق والتمليك كلاهما مرادان للمتكلم و في المحذوف المراد هو المحذوف دون المصرح و بالجملة فالمحذوف في حكم المقدر لايخلو عن العبارة و الاشارة و الدلالة و الاقتضاء ليس قسما خارجا عن الاربعة - وقيل ليس من شرط المحذوف انحطاط رتبته عن المظهر لانه ليس تابعا له فان الاهل ليس يتبع للقرية و شرط في المقتضى ذلك لانه تبع - و قيل ان المحذوف مفهوم بغير اثباته المنطوق و المقتضى مفهوم لايغير اثباته المنطوق و فيه انه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف و المقتضى وجود التغير في المحذوف و عدمه في المقتضى فلا تغير في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضربه فانفجرت و قوله تعالى حكاية عن فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه و قال له يا يوسف ايها الصديق و مثل هذا كثير في المحذوف و ان اريد ان عدم التغير لازم في المقتضى دون المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لاتغير فيه عن المقتضى و اجيب باختيار الشق الاول ان الاتيان من قبيل المقتضى دون المحذوف نص عليه العلامة النسفي و قيل ان دلالة اللفظ على المحذوف من باب دلالة اللفظ على اللفظ و دلالة اللفظ على المقتضى من باب دلالة اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ و المقتضى هو المعنى و قال الفاضل الشريف الفرق الصحيح بينهما ان المقصود في المحذوف المعاني المفيدة التي تستفاد من المقدر و في المقتضى المعاني الضرورية المطلقة اعلم ان الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيانته عن اللغو و نحوه فالحامل على الزيادة و هو صيانة الكلام هو المقتضي بالكسر و المزيد هو المقتضى بالفتح و دلالة الشرع على ان هذا الكلام لايصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين * وقيل الكلام الذي لايصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضي بالكسر وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى بالفتح و ما ثبت به هو حكم المقتضى هكذا يستفاد من التوضيح و حواشيه وكشف البزودي و غيرهما و يجيء ما يتعلق بهذا في لفظ النص في فصل الصاد من باب النون *

القافية بالفاء هي عند الشعراء الكلمة الاخيرة من البيت كلفظة حومل في قول الشاعر* شعر* قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل * بسقط اللوى بين الدخول فحومل * هذا عند الاخفش و عند غيره من آخر البيت الى اقرب ساكن يليه مع الحركة السابقة عليه * و قيل بل مع المتحرك الذي قبله فعلى الاول القافية في البيت المذكور من حركة الحاء الى آخر البيت و على الثاني من الحاء الى آخر البيت هكذا ذكر السيد السند في حواشي العضدي قال المولوي عبد الحكيم القافية مشتقة من القفو و هو التبعية لان القوافي يجيء بعضها اثر بعض قال في المطول القافية الكلمة الاخيرة من البيت والتقفية هي التوافق على الحرف الاخير و في بعض الرسائل حرف الروي انكان متحركا فالقافية مطلقة و الا فالقافية مقيدة و المقيدة تجيء مردفة

و مجردة و موسّسة والمطلقة على ستة اقسام مطلقة مجردة ومطلقة مردفة و مطلقة موسّسة و مطلقة بخروج و
مطلقة بردف و مطلقة بتاسيس و خروج انتهى * و در رسالهٔ منتخب تكميل الصناعه مى آرد قافيه نزد شعراي
عجم عبارتست از مجموع آنچه تكرار يابد در الفاظ مختلفه بحسب لفظ و معنى يا بحسب لفظ فقط و يا
بحسب معني فقط كه آن الفاظ واقع شده باشد در اواخر مصراعها و يا بيتها و يا در چيزى كه بمنزلهٔ آنها
باشد بشرط آنكه مجموع از حروف و حركاتي معينه باشد مثل روي و تاسيس واشباع وآنكه بعضى
تمام كلمه را قافيه گويند و بعضى ديگر مجرد حرف روي را بطريق مجاز است بنابر قول جمهور و ذكر قيد
مختلفه براى احتراز است ار رديف و ذكر قيد مصراعها و بيتها براى شمول تعريف مطلعها را و قطعها
را و غزلها را و غير ذلك و ذكر قيد يا در چيزى كه بمنزلهٔ آنها باشد براى شمول تعريف قوافي را كه بعد
آنها رديف آيد چه اين قوافي اگرچه در اوائل مصرعها واقع شوند اما حكم آخر دارند چراكه رديف چون بيک
معنى مكرر شود بمنزلهٔ معدوم است واطلاق قافيه بر قافيهٔ اول از شعر ذو القافيتين و ذو القوافي بطريق مجاز
است و قيد بشرط آنكه مجموع الى آخره بجهت احتراز است از حروف و حركات كه بطريق صنعت
لزوم ما لا يلزم شاعر تكرار آنرا در آواخر ابيات التزام كرده * التقسيم * انواع قافيه باعتبار تقطيع پنج است
باجماع اهل عرب و فارس مترادف و متدارک و متكاوس و متواتر و متراكب و بعضى اين الفاظ را
القاب قوافي گويند و بعضى حدود قافيه گويند گفته اند مترادف قافيهٔ يست كه بحسب تقطيع در آواخر
او دو حرف ساكن پيا پى باشند مثاله اين معما باسم شهاب * شعر * هست پيش ما لبت آب حيات
دلنواز * آمده همچون حباب ازوى بيرون تبخاله باز * و متواتر قافيهٔ يست كه بحسب تقطيع از ساكن كه
در آخر اوست تا اول ساكن كه پيش ازين ساكن است از يک حرف متحرک زياده واسطه نباشد
مثاله * شعر * شكر دهنا فمى ندارى * ديرآى مي مغانه در كش * و متدارك قافيهٔ يست كه بحسب
تقطيع از ساكنى كه در آخر اوست تا اول ساكن كه پيش ازان ساكن است دو حرف متحرک واسطه
باشند مثاله اين معما باسم يوسف * شعر * شمع جان چون سوخت در ناموس تن * شد ازان صورت پريشان
حال من * و متراكب آنكه بحسب تقطيع از ساكنى كه در آخر اوست تا اول ساكنى كه پيش ازين
ساكن است سه متحرک واسطه باشند مثاله اين معما باسم بها * شعر * اى عطائي دل و دين رفت زما سوى
عدم * در دل ما چو رقم بست سر زلف صنم * و متكاوس آنكه بحسب تقطيع از ساكنى كه در آخر اوست تا اول
ساكنى كه پيش ازين ساكن است چهار متحرك واسطه باشند و اين بسبب غايت ثقلش در اشعار فارسي
بغايت اندک است انتهى * و در جامع الصنائع ميگويد قافيهٔ مطلق آنست كه قافيه بي ردف و تاسيس و دخيل
و وصل و خروج بود و قافيهٔ مقيد آنست كه قافيه بعد از ردف اصلي افتد و قافيه در تلفظ بو بحسب تبعيت و اشباع
ظاهر گردد و در تقطيع حذف شود مثاله * شعر * دل ز من بردي كنونش خون كني * گر بري جان را ندانم چون كني *

نون خون و چون ازین قبیلست و قافیهٔ پیوندی آنست که بیت را چنان انشا کند که معنی بی آوردن قافیه تمام شود فاما چون آوردن قافیه شرط است بضرورت بیارد مثاله * شعر * ای لبت شکر وسخن شیرین * چه کفی عیش بنده تلخ به بین * لفظ به بین قافیه پیوندیست که اتمام معنی بدان احتیاج ندارد و قافیهٔ ملک آنست که قافیه در مصراع اول مطلع است در آخر دوم بیت همان لفظ را قافیه سازد و اگر در ابیات دیگر آرد هم روا باشد لیکن استعمال فصحا در بیت دوم است و این از قبیل ایطا نیست و قافیهٔ متولده آنست که آخر بیت الفاظی متصل الفاظ قافیه آرد که پنداشته آید که الفاظ قافیه ازان الفاظ متصل زیاده شده است مثاله * شعر *

بست چون بر روی من دلدار در * شد ز اشکم طرهٔ دستار تر

دل ز من بردی و جان آواره شد * جان آواره کنون یکبار تر انتهی *

ذو القافیتین عند البلغاء هو التشریع و هو ان یبنی الشاعر بیته ذاقافیتین علی بحرین او ضربین من بحر واحد وقد سبق فی فصل العین المهملة من باب الشین المعجمة لیکن در جامع الصنائع و مجمع الصنائع میگوید که ذو القافیتین آنست که شاعر در بیتی رعایت دو قافیه کند و هردو را در پهلوی یک دیگر بیارد مثاله * شعر * دل در سر زلف یار بستم * وز نرگس آن نگار رستم * قافیهٔ اول یار و نگار و قافیهٔ دویم بستم و رستم و اگر در شعری رعایت زیاده از دو قافیه کنند آنرا ذو القوافی گویند و معطل نیز مثال انچه بر سه قافیه باشد * شعر *

گر سعد بود طالع اختر یارت * دارا شودت تابع پر زر دارت

ور زانکه نداری چو عطائی طالع * رنج تو بود ضائع ابتر کارت

قافیهٔ اول بر عین دوم بر را سیوم بر تا مثال آنچه مبنی است بر چهار قافیه * شعر *

نوبهار آمد زکیهان صورت خود را دمید * باد نو روزی به بستان طلعت دیبا کشید

زینت خود را ندیدستی بیابانرا ببین * این شگفت اندر بیابان صورت خود را که دید

قافیهٔ اول بر نون دوم بر تا سوم بر الف چهارم بر دال پس قافیها اگر پیوسته بود آنرا مقرون خوانند و اگر کلمه درمیان قوافی واسطه شود آنرا متوسط گویند چنانچه * شعر *

رخ نگارم چو ارغوان بر قمر است * بر نگارم چو بر ندان بر حمر است

بر انگهی که بخندد لبان شیرینش * درست کوی چون ناردان بر گهر است

کلمهٔ بر میان دو قافیه که ارغوان و قمر باشد واسطه شده تا آخر مکرر گردیده در پارسی اینست ذو القافیتین که مذکور شد فاما در تازی بروش دیگر است که مسمی است بتشریع انتهی پس تخالف معنیین بسبب تخالف اصطلاحین است *

القينة بالنون عند الحكماء هى الملك كما يجيئ في فصل الكاف من باب الميم •

* باب الكاف *

فصل الالف • الاكفاء بالفاء عند الشعراء ان يخالف الشاعر بين نفس الروي كالذال مع الظاء و الحاء مع الخاء و نحو هما • و قيل بين حركات الروي كقافية المرفوع مع المكسور و الاكفاء من العيوب كذا في الصحاح و الصراح و ازقبيل اكفا است جمع ميان حرف عجمي و عربي متقارب بوي چنانكه چپ را باطرب قافيه سازند و سراچه را با سراجه وسگ را با شك و اين بغايت ناپسنديده است و تبديل روي بحرفي كه در مخرج باو نزديك نباشد از درجهٔ اعتبار ساقط است كما في منتخب تكميل الصناعة •

التكافؤ عند اهل البديع هو الطباق كما مر في فصل القاف من باب الطاء المهملة •

فصل الباء • الكتاب بالكسر و تخفيف المثناة الفوقانية لغة اسم للمكتوب و الفرق بينه و بين الرسالة بالكمال فيه و عدمه في الرسالة كما سبق في فصل اللام من باب الراء المهملة ثم غلب في عرف الشرع على القرآن كما غلب في عرف اهل العربية و هو كما يطلق في الشرع على مجموع القرآن كذلك يطلق على كل جزء منه كما ان لفظ القرآن ايضا كذلك و بالنظر الى الاطلاق الثاني قالوا ادلة الشرع اربعة الكتاب و السنة و الاجماع و القياس هكذا يستفاد من التلويح و العضدي و في اصطلاح المصنفين يطلق على طائفة من الفاظ دالة على مسائل مخصوصة من جنس واحد تحته في الغالب اما الابواب الدالة على الانواع منها و اما الفصول الدالة على الاصناف و اما غيرها و قد يستعمل كل من الابواب و الفصول مكان الآخر هكذا في جامع الرموز و شرح المنهاج • و في اصطلاح الصوفية يطلق على الوجود المطلق الذي لاعدم فيه كما سبق في ام الكتاب في فصل الميم من باب الالف •

كتاب مبين در اصطلاح صوفيه عبارتست از لوح محفوظ قدرى كه آن نفس كل يا عقل كل است بلكه عبارتست از علم الٰهي و لا رطب و لا يابس الا في كتاب مبين مفسر از همين حضرت علم است كه رطب عبارتست از وجود ويابس كنايه از عدم و احاطهٔ اين دو مرتبه متصور نيست مگر در همين حضرت كذا في لطائف اللغات •

الكتاب الحكمي عند الفقهاء و يسمى بكتاب القاضي الى القاضي ايضا هو ما يكتب فيه شهادة الشهود على غائب بلا حكم ليحكم المكتوب اليه كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء •

الكتابي بياء النسبة شرعا هو الكافر الذي تدين ببعض الاديان المنسوخة و الكتب المنسوخة و يجيئ في لفظ الكفر في فصل الراء المهملة •

الكتابة هي عند الفقهاء عقد بين المولى و مملوكه على ان يودي ذلك المملوك ما لا معلوما بمقابلة

عتق يحصل له عند ادائه فخرج العتق على ماله لانه ليس بعتق بل هو في معنى اليمين سمي هذا العقد بها لان الغالب ان العبد يكتب لمولاه وثيقة في ذلك والمولى يكتب لعبده وثيقة فالكتابة اعتاق المملوك يدا حالا ورقبة مآلا ويسمى ذاك المملوك مكاتبا كذا في البرجندي *

المكاتبة هي عند المحدثين ان يكتب الشيخ مسموعه لغائب او حاضر بخطه او بخط غيره باذنه فهي كالمناولة اما مقترنة بالاجازة كان يكتب اليه اجزت لك ما كتبته اليك او مجردة عنها كان يكتب حدثنا فلان بهذا والصحيح جواز الرواية بهما جميعا وهي في الصحة والقوة كالمناولة ويكفي معرفة خط الكاتب كذا في خلاصة الخلاصة وفي شرح النخبة اطلق المتاخرون المكاتبة في الاجازة المكتوب بها بخلاف المتقدمين فانهم انما يطلقونها فيما كتبه الشيخ من الحديث الى الطالب سواء اذن له في روايته ام لا *

الكذب بالكسر وسكون الذال المعجمة خلاف الصدق وقد سبق مستوفى في فصل القاف من باب الصاد المهملة والكذب قبيح لعينه والصدق حسن لعينه وهو مذهب كثير من المتكلمين وقال كثير من الحكماء والمتصوفة ان الكذب يقبح لما يتعلق به من المضار الخاصة والصدق يحسن لما يتعلق به من المنافع الخاصة لان شيئا من الاقوال والافعال لا يقبح ولا يحسن لذاته كذا ذكر الخفاجي في تفسير قوله تعالى ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون *

الكسب بالفتح وسكون السين المهملة عند الاشاعرة من المتكلمين عبارة عن تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل المقدور قالوا افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى العادة بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته بقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وبالجملة فصرف العبد قدرته وارادته نحو الفعل كسب وايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق ومعنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب موثر في حصول ذاك الصرف اذ لا موثر الا الله تعالى بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التاثير لوجد الفعل فالفعل الواحد مقدور لله تعالى بجهة الايجاد وللعبد بجهة الكسب والمقدور الواحد يجوز دخوله تحت قدرتين بجهتين مختلفتين ولهم في الفرق بين الكسب والخلق عبارات مثل قولهم ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر

خارج من ذاته ولاثر الكاسب صفة في فعل قائم به و الكسب لا يصحح انفراد القادر به و الخلق يصح اعلم ان المتكلمين اختلفوا في انّ المؤثر في فعل العبد ما هو فقالت الجبرية المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى و لا قدرة للعبد اصلا لا موثرة و لا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها و قال الاشعري المؤثر فيه قدرة الله تعالى و لكن للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه و قال اكثر المعتزلة هي واقعة بقدرة العبد وحدها بالاستقلال بلا ايجاب بل باختيار و قالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل نفسه و قال القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل و قدرة العبد بصفته اعني كونه طاعة و معصية و نحو ذلك و قالت الحكماء و امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب و امتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد اذا قارنت حصول الشرائط و ارتفاع الموانع هذا خلاصة ما في شرح المواقف و شرح العقائد و حواشيه و يطلق الكسب ايضا على طريق يعلم منه المجهول و قد اختلف في جواز الكسب بغير النظر فمن جوزه جعل الكسبي اعم من النظري و من لم يجوزه فقال النظري و الكسبي متلازمان و قد سبق تحقيقه في لفظ الضروري في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة * و في شرح العقائد النسفية الاكتسابي علم يحصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل و النظر في المقدمات في الاستدلاليات و الاصغاء و تقليب الحدقة و نحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لان الاستدلالي هو الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي و لا عكس كالابصار الحاصل بالقصد و الاختيار و اما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي و يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا لمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي و يفسر بما يحصل بدون نظر و فكر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال انتهى كلامه و فيه مخالفة صاحب المواقف و ان شئت التوضيح فارجع الى ما حققه مولانا عصام الدين في حاشيته *

الكعبة بالفتح و سكون العين نزد صوفيه مقام وصلت را گويند كما وقع في بعض الرسائل و نزد سبعيه نبي عليه السلام را گويند *

المكعب بفتح العين المهملة المشددة في اصطلاح اهل المساحة هو جسم تعليمي يحيط به ستة مربعات و هو جسم يتوهم حدوثه من حركة مربع قائم على طرف مربع آخر يساويه الى ان يقوم على طرفه الآخر و هو في الحقيقة نوع من انواع الاسطوانة المضلعة القائمة و قد يطلق على ضلع المكعب ايضا مجازا و في اصطلاح اهل الجبر و المقابلة هو الحاصل من ضرب الشيء في المال و يسمى بالكعب ايضا اعلم ان اصحاب الجبر و المقابلة يسمون العدد المجهول شيئا و مضروب ذلك العدد المجهول في نفسه مالا و حاصله في المال كعبا و مكعبا و حاصله في المكعب يسمى مال مال و حاصله في مال المال يسمى مال كعب و حاصله في مال

الكعب يسمى كعب كعب وقس على هذا و الضابطة فيه انه يبدل كعب بمالين احدهما مضاف الى الآخر ثم يبدل احد مالين بكعب واحد ثم يبدل مال آخر ايضا و يضاف الكعب ثم يبدل كعب منهما بمالين ثم احد مالين بكعب ثم مال آخر ايضا بكعب و هكذا الى غير النهاية فعاشرة المراتب مال مال كعب الكعب وحادية عشرتها مال كعب كعب الكعب وثانية عشرتها كعب كعب كعب الكعب فظهران عدد المال لايتجاوز اثنين و عدد الكعب يذهب الى غير النهاية و ان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين •

الكعبية هم فرقة من المعتزلة اصحاب ابى القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد و تلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها و اذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها و لا يرى نفسه و لا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياطية كذا فى شرح المواقف •

الكوكب لغة ستارة وعرفه اهل الهيئة بانه جرم كرى مركوز فى الفلك منير فى الجملة و احترز بقيد المركوز عن كرة الارض فان نصف سطحها منير ابدا كما فى القمر و بقيد المنير عن التداوير و الحوامل و قولهم فى الجملة يعنى اعم من ان يكون الانارة بالعرض كما فى القمر او بالذات كما في سائر الكواكب او اعم من ان يكون بعضه منيرا كالقمر او كله كغيره من الكواكب قالوا الكواكب كلها شفافة لالون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه كمد في نفسه تظهر كمودته اعني قتمته القريبة من السواد عند الخسوف فالقمر ليس منيرا بذاته بل نوره مستفاد من نور الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب قربه و بعده منها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما فى المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي و الاشبه هوالاخير اذ على الوجه الاول لايكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع و الغروب و منهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لها لونا و ان كان ضعيفا فلعطارد صفرة و للزهرة بياض صاف و للمريخ حمرة و للمشتري بياض غير خالص و للزحل قتمة مع كدورة و للقمر كمودة ثم الكواكب على قسمين سيارة وهى سبع الشمس و القمر و يسميان بالنيرين و يقال للشمس نير اعظم و للقمر نير اصغر و الزحل و المشتري و المريخ و الزهرة و عطارد و تسمى هذه خمسة متحيرة لتحيرها فى السير رجعة و استقامة و نحوهما و يسمى الزحل و المشتري و المريخ بالعلوية و الاولان اى الزحل و المشتري بالعلويين و الاول اى الزحل بالثاقب لان نوره يثقب سبع سموات الى ان يبلغ ابصارنا و يسمى الزهرة و عطارد بالسفليين و قد يسمى الزهرة و عطارد و القمر بالسفلية ايضا كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي و ثوابت وهي ماعدا هذه السبع سمي بها اما لثبات اوضاع بعضها مع بعض و مع منطقة البروج و اما لعدم احساس القدماء لحركاتها الخاصة البطيئة جدا و تسمى بالبيابانية ايضا لانها تهتدى بها فى الفلاة و هى البيابان بالعجمية اعلم انهم رتبوا الكواكب الثوابت على ستة مراتب و سموها اقدارا متزائدة لكونها على تزايد سدس سدس حتى كان ما فى القدر

الاول ستة امثال ما في القدر السادس و جعلوا كل قدر ای ثلث مراتب اعظم و اوسط و اصغر فتكون المراتب ثماني عشر فكل مرتبة تسمى قدرا كما تسمى شرما و عظما ايضا كما في شرح بيست باب و مادون السادس من المرصودة لم يثبتوه في مراتب الاقدار بل امكان كقطعة سحاب سموه سحابيا و الا مظلما ثم اين في شمال ذنب الاسد جملة من الكواكب الصغيرة المجتمعة و يسميها العرب بالهلبة و هي في الاصل الشعرات التي تكون على طرف ذنب اليربوع زعما منهم انها راس ذنب الاسد فانه يخرج من الكواكب الصرفة التي على ذنب الاسد سطر مقوس من كواكب تتصل بالهلبة مشبهت العرب هذا السطر بذنب الاسد و الكواكب المجتمعة بالشعرات التي تكون على طرف الذنب يسمونها بالسنبلة و من كواكب الهلبة ثلث كواكب مرصودة مظلمة عند بطلميوس و من القدر الخامس عند ابن الصوفي و يسمى الكواكب الهلبة بالصغيرة و لم يعدها بطليموس في المرصودة ولذا قال المرصودة من الثوابت الف و اثنان وعشرون و اما ابن الصوفي فاما رأى انها مرصودة ولم ير في اخراجها من المرصودة وجها قال انها الف و خمسة و عشرون و هو الصواب * **فائدة** * في ظهور الكواكب و خفائها وجد حدود ظهور السيارات الستة و خفائها حيث يكون الارتفاع عند طلوع الشمس او غروبها للزحل احد عشر جزءا و للمشتري عشرة اجزاء و للمريخ احد عشر جزءا و نصفا و للزهرة خمسة اجزاء و لعطارد عشرة اجزاء و حدود ظهور الثوابت القريبة من المنطقة و خفائها حيث يكون ارتفاعها عند وصول الشمس الى الافق لما في القدر الاول منها اثنا عشر جزءا و لما في الثاني بزيادة درجتين و هكذا حتى يكون لما في القدر السادس اثنان و عشرون جزءا و لما بعد منها عن المنطقة ينتقص لكل عشرين درجة من العرض جزء واحد من الارتفاع *

كوكب الصبح در اصطلاح صوفيه اول چيزيكه ظاهر ميشود از تجليات الٰهي و گاه اطلاق كرده ميشود بر سالكي كه متحقق شود بمظهريت نفس كلي كذا في لطائف اللغات هكذا يستفاد من شرح المواقف و تصانيف عبد العلي البرجندي *

المكلب سبق ذكره في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهملتين *

فصل الدال المهملة

الكماد بالكسر و تخفيف الميم عند الاطباء هو ان يوضع الادوية على العضو بشرط ان تكون يابسة كما يوضع الملح المسخن او النخالة المسخنة في القولنج و قيل ليس بشرط بل قد يكون رطبا و جمعه كمادات كذا في بحر الجواهر و الاقسرائي *

الكنود بالفتح و ضم النون ناسپاس و زمينى كه درو گياه نرويد و در شريعت عبارت است از تارك فرائض و واجبات الٰهي و در طريقت از تارك فضائل و در حقيقت كنايتست از كسى كه اراده كند چيزى را كه اراده نكرده است او را حق تعالى و اين هر سه معنى ازين آيت مستفاد است كه ان الانسان لربه لكنود كذا في لطائف اللغات *

فصل الراء المهملة • **الكبر** بالكسر و سكون الموحدة بهتر دانستن خود است از دیگری چنانکه صنعت کمتر گردانیدن خود است از دیگری در محلی که تحقیر کرده شود دران محل و اضاعت حق شود و تواضع میان این هردو است والتواضع محمود و الضعة مذمومة و الكبر مذموم و العزة محمودة و في العوارف و لا يحل للمؤمن ان يذل نفسه في الطمع على الخلق فالعزة معرفة الانسان بحقيقة نفسه و اكرامها ان لا يضعها لاقسام عاجلة دنياوية كما ان الكبر جهل الانسان بنفسه و انزالها فوق منزلتها پس اگر تکبر بحق میکند عزت است و عزت محمود است و لذا قيل المتكبر ان تكبر بحق فهو محمود وهو تكبر الفقراء على الاغنياء استغناء بالله عما في ايديهم و ان تكبر بغير حق فهو مذموم هو تكبر الاغنياء على الفقراء و لهذا بعضی گفته اند که کبر آن است که خود را از دیگری بناحق و بی سزاواری بزرگ و بلند داند و درین قول مخلص تمام است هكذا في مجمع السلوك •

الكبير لغة بمعنى بزرگ و عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق و على قسم من الادغام وقد سبق • و عند اهل الجفر على قسم من الباب و على قسم من المخرج و قد مر ايضا •

الاكبر عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق كما مر و عند المنطقيين يطلق على محمول المطلوب في القياس الاقتراني و قد سبق في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين •

الكبرى بالضم مؤنث الاكبر و هو عند المنطقيين القضية التي فيها الاكبر و عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة و على قسم من الفاصلة و قد سبق •

المكبر على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند الصرفيين خلاف المصغر و قد سبق في فصل الراء من باب الصاد المهملتين •

المكابرة عند اهل المناظرة هي المنازعة لا لاظهار الصواب و لا لالزام الخصم و هي ضد المناظرة كذا في الرشيدية •

الكثرة بالفتح و سكون المثلثة ضد الوحدة و يجيء في فصل الدال المهملة من باب الواو •

التكدر بالدال عند الاطباء هو رمد خفيف كما في بحر الجواهر • و في الاقسرائي هو تسخن و ترتب يعرض للعين فيشبه الرمد و هو ليس بورم كالرمد بل هو شيء يشبهه في اعراضه و يكون من اسباب خارجية كضربة او سقطة او شمس محرقة و مسخنة او برد مكثف و لا يلبث زمانا يعتد به •

التكرير بالراء هو ذكر الشيء مرة فصاعدا بعد اخرى و كذا التكرار كما يستفاد من المطول في تعريف الفصاحة و في الاتقان التكرير من انواع اطناب الزيادة و هو ابلغ من التاكيد و هو من محاسن الفصاحة خلافا لبعض من غلط و له فوائد منها التقرير و قد قيل الكلام اذا تكرر تقرر و منها التاكيد و منها زيادة التنبيه على ما ينفي التهمة ليكمل تلقي الكلام بالقبول و منه و قال الذي آمن ياقوم اتبعوني اهدكم سبيل الرشاد

يا قوم انما هذه الحيٰوة الدنيا الآية فانه كرر فيه النداء لذلك و منها اذا طال الكلام و خشي تناسي الاول اعيد ثانيا توطئة له و تجديدا لعهده و منه قوله تعالى و لما جاءهم كتاب من عند الله الى قوله فلما جاءهم ما عرفوا الآية و منها التعظيم و التهويل نحو الحاقة ما الحاقة و اصحاب اليمين ما اصحاب اليمين فان قلت هذا النوع احد اقسام التاكيد الصناعي فان منها التوكيد بتكرار اللفظ فلا يحسن عده نوعا مستقلا قلت هو يجامعه و يفارقه و يزيد عليه و ينقص عنه فصار اصلا برأسه فانه قد يكون التاكيد تكرارا و قد لا يكون تكرارا و قد يكون التكرير غير تاكيد صناعة و انكان مفيدا للتاكيد معنى و منه ما وقع فيه الفصل بين المكررين فان التاكيد لا يفصل بينه و بين موكده نحو اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد و اتقوا الله فالآية من باب التكرير لا التاكيد الصناعي و من التكرير نوع يسمى بالترديد و هو ما كان لتعدد المتعلق بان يكون المكرر ثانيا متعلقا بغير ما تعلق به الاول كقوله الله نور السموات الآية و منه قوله ويل يومئذ للمكذبين لتعلق كلواحدة بما قبلها قال في عروس الافراح فان قلت اذا كان المراد بكل ما قبله فليس ذلك باطناب بل هي الفاظ بكل اريد به غير ما اريد بالآخر قلت اذا قلنا العبرة لعموم اللفظ فكلواحد اريد به ما اريد بالآخر و لكن كرر ليكون نصا فيما يليه و ظاهرا في غيره فان قلت يلزم التاكيد قلت و الامر كذلك و لا يرد عليه ان التاكيد لا يزاد على ثلثة لان ذلك في التاكيد الذي هو تابع اما ذكر الشيء في مقامات متعددة اكثر من ثلثة فلا يمتنع و من امثلة ما يظن تكرارا و ليس منه فاذكروا الله عند المشعر الحرام و اذكروه كما هداكم ثم قال فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا ثم قال واذكروا الله في ايام معدودات فان المراد بكل واحد من هذه الاذكار غير المراد بالآخر فالاول الذكر في المزدلفة عند الوقوف بقزح و قوله و اذكروه كما هدٰكم اشارة الى تكرره ثانيا و ثالثا و يحتمل ان يراد به طواف الافاضة منه بدليل تعقيبه بقوله فاذا قضيتم والذكر الثالث اشارة الى رمي جمرة العقبة و الذكر الاخير لرمي ايام التشريق و من ذلك تكرير الامثال الواقعة في القرآن كقوله و ما يستوى الاعمى و البصير و لا الظلمات و لا النور و لا الظل و لا الحرور و ما يستوى الاحياء و لا الاموات و كذلك ضرب مثل المنافقين اول البقرة بالمستوقد نارا ثم ضربه باصحاب الصيب و من ذلك تكرير القصص الواقعة في القرآن كقصة آدم و موسى و نوح و غيرهم من الانبياء عليهم السلام و في تكرير القصص فوائد منها ان في كل موضع زيادة شيء لم يذكر في الذي قبله او ابدال كلمة باخرى المكنة و هي عادة البلغاء و منها ان في ابراز الكلام الواحد في فنون كثيرة و اساليب مختلفة ما لا يخفى من الفصاحة و منها ان الدواعي لاتتوفر على نقلها لتوفرها على نقل الاحكام فلذا كررت القصص دون الاحكام و منها انه تعالى انزل هذا القرآن و عجز القوم عن الاتيان بمثله ثم اوضح الامر في عجزهم بان كرر ذكر القصة في مواضع اعلاما بانهم عاجزون عن الاتيان بمثله باي نظم جاءوا و باي عبارة عبروا و منها انه لما تحدٰهم قال فأتوا بسورة من مثله فلو ذكرت القصة في موضع واحد فقط لقال العربي

ايتونا لكتم بسورة من مثله فانزلها سبحانه في تعداد السوز دفعا لحجتهم من كل وجه التهى ما في الاتقان *

المكرر نزد صرفيان اسم حرفى است از حروف تهجي و آن راء مهمله است و نزد شعرا لفظ مكرر را گويند كه در شعرى بوجهي لطيف و طرزى نظيف آيد مثاله * شعر * چه پرسى از من و حال من زار * دل افگارم دل افگارم دل افگار * رشيد وطواط گفته مكرر شعر آن است كه در يك بيت لفظى گويد و در بيت ديگر آن لفظ مكرر بيآرد مثاله * شعر *

روي تو صفحه صفحه هر صفحه آفتاب * موى تو حلقه حلقه هر حلقه از طناب
زان صفحه صفحه صفحهٔ گل شد ورق ورق * زان حلقه حلقه حلقهٔ سنبل به پيچ و تاب

كذا في مجمع الصنائع و نزد محاسبين قسمى است از كسر *

الكسر بالفتح وسكون السين لغة فصل الجسم الصلب بمصادمة قوية من غير نفوذ جسم فيه و يطلق ايضا على نوع من الحركة * و عند الاطباء تفرق اتصال في العظم بشرط ان يكون التفرق الى جزئين او اجزاء كبار و يسمى كاسرا ايضا لانه اذا كان التفرق الى اجزاء صغار يسمى تفتتا متفتتا هكذا يستفاد من بحر الجواهر و الاقسرائي و ذكر في شرح القانونچه انه يشترط ايضا ان يكون ذلك التفرق في عرض العظم اذ لو كان في الطول يسمى صدعا و صادعا و عند القراء الامالة المحضة و يجيء في فصل اللام من باب الميم و عند المحاسبين العدد الذي يكون اقل من واحد كالنصف والثلث و يقابله الصحيح وهو اما منطق وهو الكسر الذي يمكن ان ينطق به بغير الجزئية اي بغير الالفاظ الدالة على الجزء مفردا كان كالنصف و الثلث او مكررا كالثلثين او مضافا كنصف الثلث او معطوفا كالنصف و الثلث و اما اصم و هو ما لا يمكن التعبير عنه الا بجزء من كذا مفردا كان كجزء من احد عشر او مكررا كجزئين من احد عشر او مضافا كجزء من احد عشر من جزء من ثلثة عشر او معطوفا كجزء من احد عشر وجزء من ثلثة عشر و بالجملة فالكسر سواء كان منطقا او اصم منحصر في المفرد و المكرر و المضاف و المعطوف لان العدد المنسوب اليه اما أن يعتبر نسبة نفسه الى المنسوب اليه او بنسبة مجتمعة من نسب اقسامه اليه و الاول اما ان تعتبر نسبته الى المنسوب اليه بلا ملاحظة واسطة و تسمى نسبة بسيطة و هي نسبة الكسر المفرد كالثلث او بملاحظة واسطة و تسمى نسبة مؤلفة و هي نسبة الكسر المضاف كثلث النصف و ليس المراد بالمضاف المضاف النحوي بل اعم منه و الثاني اي الذي يعتبر بنسبة مجتمعة من نسب اقسامه اما ان تكون نسب الاقسام متماثلة وهي نسبة الكسر المكرر المذكور كالثلثين او مختلفة اي غير متحدة و هي نسبة الكسر المعطوف كالنصف و الثلث هكذا في شرح خلاصة الحساب * وعند اهل الارقاف عبارة عما بقي من قسمة اعداد ضلع واحد منه وفق على عدد بيوت ذلك الضلع و ذلك التقسيم يكون بعد نقصان العدد الطبعي من اعداد ضلع واحد كما تقرر عندهم مثلا مجموع اعداد ضلع واحد من المربع ۴۵ نقصنا منه العدد الطبعي للمربع و هو ۳۴ يبقى ۱۱ قسمناه على عدد بيوت ضلع واحد من المربع و هو

اربعة اخرج من القسمة اثنان و بقي ثلثة فالثلثة كسره و عند الاصوليين و اهل النظر هو ان توجد حكمة العلة بدون العلة و لا يوجد الحكم و حاصله وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم مثاله ان يقول الحنفي في المسافر العاصي بسفره مسافر فيترخص لسفره كغير العاصي فاذا قيل له و لم قلت ان السفر علة الترخص قال بالمناسبة اما فيه من المشقة المقتضية للترخص لانه تخفيف و هو يقع للمرخص فيعترض عليه بصفة شاقة في الحضر كحمل الاثقال و نحوه فقال البعض الكسر يبطل العلية و المختار انه لايبطلها فان العلة في المثال المذكور هو السفر و لم يرد النقض عليه فوجب العمل به بيان ذلك اي ان العلة هو السفر هو انه و ان كان المقصود المشقة لكنها يعتبر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص و الاحوال و ليس كل قدر منها يوجب الترخص و الا سقطت العبادات و تعيين القدر منها الذي يوجبه متعذر فضبطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل آثاره لها و لا معنى للعلية الا ذلك قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعا و الوصف معتبر تبعا لها فالنقض وارد على العلة لانها اذا وجدت الحكمة المعينة و لم يوجد الحكم دل ذلك على ان تلك الحكمة غير معتبرة فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها فان المقصود اذا لم يعتبر فالوسيلة اجدر و الجواب ان قدر الحكمة كالمشقة في مثالها يختلف و لابد في ورود النقض من وجود حكمة في محل النقض مساوية لما يراد نقضه فان عدم اعتبار الاضعف لايوجب عدم اعتبار الاقوى و ذلك اي وجود الحكمة المساوية غير متيقن فلعله اي ما وجد في صورة النقض اقل حكمة او لعل التخلف لمعارض يجعل قدر الحكمة ناقصا عديم المساواة او باطلا بالكلية فلذلك لم يعتبره الشارع ووجود العلة في الاصل قطعي و اذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة القطعية و لا يصح التخلف الظني معارضا له اذ الظن لا يعارض القطع فان قلت انا نفرض النقض في صورة يعلم قطعا وجود قدر الحكمة او اكثر فيتعارض قطعيان اي وجود العلة قطعا و انتقاضها تبعا لانتقاض حكمتها المساوية او الزائدة قطعا فيتساقطان فيبطل العلية قلت ان هذا المفروض بعيد التحقيق و لو تحقق وجب ان يبطل العلية لكن لا في كل صورة بل في صورة لم يثبت حكم آخر اليق بتحصيل تلك الحكمة من ذلك الحكم و بالجملة فالكسر على المختار انما يبطل العلية اذا علم وجود قدر الحكمة او اكثر ولم يثبت حكم آخر اليق بتحصيل تلك الحكمة منه و حينئذ هو اي الكسر كالنقض فجوابه كجوابه *

اعلم انه قال في المحصول الكسر في الحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التاثير و في جزئها بالنقض قال القاضي هو عدم تاثير احد الجزئين و نقض الآخر و الاكثرون على انه اسقاط وصف من اوصاف العلة المركبة عن درجة الاعتبار و نقض الباقي فلم يفرقوا بينه و بين النقض المكسور و ذلك لانهم قالوا اذا نقض العلة بترك بعض الصفات سمي نقضا مكسورا و هو بالحقيقة نقض بعض الصفات و انه بين النقض و الكسر كانه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض و قد وجد في المحل و لم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار الحكمة و قد اختلف في انه يبطل العلية و المختار انه لا يبطل مثاله ان يقول الشافعي في منع بيع

الغائب انه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه فيقول المعترض هذا منقوض بما اذا تزوج امرأة لم يرها فانها مجهول الصفة عند العاقد حال العقد و الحال انه صحيح فقد حذف قيد كونه مبيعا ونقض الباقي وهو كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد ودليل المذهب المختار ان العلة المجموع فلا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم علية البعض عدم علية الكل هذا اذ اقتصر على نقض البعض و اما اذا اضاف اليه الغاء الوصف المتروك وكونه وصفا طرديا لا مدخل له في العلية بان يبين عدم تاثير كونه مبيعا و ان العلة كونه مجهول الصفة الى آخره لانه مستقل بالمناسبة فحينئذ يكون وصف كونه مبيعا كالعدم فيصح النقض لوروده على ما يصلح علية و لا يكون مجرد ذكره رافعا للنقض خلافا لشرذمة لانه بمجرد ذكره لا يصير جزء من العلة اذا قام الدليل على انه ليس جزءا و يتعين الباقي لصلوح العلية فتبطل بالنقض و يصير حاصله سوال ترديد وهو ان العلة اما المجموع او الباقي وكلاهما باطل اما المجموع فلالغاء الملغى و اما الباقي فللنقض هكذا في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني في مبحث القياس *

التكسر عند الاطباء حالة يجد الانسان فيها اختلافا في البرد ونخسا في الجلد والعضل كذا في بحر الجواهر *

التكسير كالتصريف عند المهندسين يستعمل بمعنى المساحة * و عند اهل الجفر هو نوع من البسط وقد سبق في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة و يطلق على التحريف ايضا و قد سبق في فصل الفاء من باب الحاء المهملة * و علم التكسير هو علم الجفر *

الكفر بالضم و سكون الفاء شرعا خلاف الايمان عند كل طائفة فعند الاشاعرة عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به من عند الله ضرورة قلت فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل و هو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر بالاختيار علامة للتكذيب فحكمنا بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى و اعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه و بين الله و من قال ان الايمان هو المعرفة بالله قال الكفر هو الجهل بالله و بطلانه ظاهر ومن قال ان الايمان هو الطاعة قال الكفر هو المعصية فقالت الخوارج كل معصية كفر و قالت المعتزلة المعاصي ثلثة اقسام اذ منها ما يدل على الجهل بالله و وحدته و ما لا يجوز عليه و الجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات و التلفظ بكلمات دالة على ذلك كسب الرسول والاستخفاف فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج منه مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين بمعنى لا يحكم على صاحبها بالكفر ولا بالايمان و يعبر عن تلك المعاصي بالكبائر كقتل العمد وقسم لا يخرج منه مرتكبه اليها ككشف العورة و السفه ويسمى بالصغائر و على هذا نقس الحال في الطوائف الباقية * **التقسيم** * في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق و ان اظهر كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك و ان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي و ان ذهب الى قدم الدهر و استناد الحوادث اليه فهو الدهري

وان كان لا ينهت البارى فهو المعطل و ان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله عليه و آله وسلم ينطق بعقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث ان الله تعالى لا يغفر ان يشرك به شيئا وفي شرح المواقف اعلم ان الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله عليه و آله و سلم اولا و الثاني اما معترف بالنبوة في الجملة كاليهود و النصارى و المجوس و اما غير معترف بها اصلا و هو اما معترف بالقادر المختار و هم البراهمة اولا و هم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه و آله وسلم اما عن عناد و عذابه مخلد اجماعا او عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ و العنبري على انه معذور و عذابه غير مخلد و هذا مخالف لاجماع من قبلهما فلا يعبأ به و المعترف بنبوة محمد صلى الله عليه و آله وسلم اما مخطئ في اصل من الاصول الدينية وقد اختلف فيه فجمهور المتكلمين و الفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة و المعتزلة الذين قبل ابى الحسين تجاسروا وكفروا الاصحاب في امور فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى و قد كفر المجسمة مخالفوهم من الاشاعرة و المعتزلة و قال الاستاذ ابو اسحق اذا وجد مخالف يكفرنا فنحن نكفره و الا فلا او لا يكون مخطئا في الاصول الدينية و هو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد و قد اختلف فيه فالاكثرون على انه ناج لان النبي صلى الله عليه و آله وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك و قيل بعدم نجاته انتهى كلامه * و كفر نزد صوفيه بمعنى ايمان حقيقي مى آيد و كفر ظلمت نزد شان عالم تفرقه را گويند كما في بعض الرسائل ودر كشف اللغات ميگويد كفر در اصطلاح صوفيه پوشيدن كثرت است در وحدت كه تعينات و كثرات موجودات را در بحر احديت فاني سازد بلكه هستي خود را در ذات الهى محو سازد و ببقاى حق تعالى باقي گشته عين وحدت شود ودر اصطلاح عبد الرزاق كاشي برين عبارت اقتصار كرده كه كفر از مقتضيات اسماى جلالي است و نيز در كشف اللغات گفته كه كفر حقيقي عبارت از فنا است و نيز گفته كه كافر در اصطلاح صوفيه آنرا گويند كه از مرتبهٔ صفات و اسما و افعال در نگذشته بود وحق تعالى را هستي و تعينات و تكثرات مى پوشد * شعر *

زروى ذات بر افگن نقاب اسما را * نهان باسم مكن چهرهٔ مسما را *

الكفارة بالفتح و تشديد الفاء من الكفر و هو التغطية يعنى التي تغطي اثم الحنث و غيره وفي اصطلاح اهل الشرع هو ما كفر به من صدقة و نحوها كذا في الكرماني شرح صحيح البخاري *

الكفور در اصلاح صوفيه همان كنود است كذا في لطائف اللغات *

فصل السين المهملة * الكأس بالفتح وسكون الهمزة قدح با شراب و آوند شراب و در اصطلاح صوفيه روى محبوب مراد دارند و گاه بمعني فيض آيد كذا في لطائف اللغات *

الكابوس بالموحدة عند الاطباء مرض يحس الانسان عند دخوله في النوم خيالا ثقيلا يقع عليه و يعصره و يضيق نفسه فينقطع صوته وحركته يسمى به لان البخارات الغليظة تكبس جرم الدماغ و يسمى هذا

المرض بالتكاثف و الجاثوم و النيدلان •

الكبائس من السنة و الشهر و اليوم قد سبق ذكرها في فصل الواو من باب السين المهملة و هي اي الكبائس جمع كبيسة •

التكليس باللام نزد اطبا آنست كه چيزى را در آتش نهند و بدرجهٔ رسانند كه همچو آهک شود كذا في بحر الجواهر •

فصل الفاء • الكثافة بالفتح و تخفيف الثاء المثلثة تطلق على اربعة معان على غلظ القوام اعني صعوبة قبول الاشكال الغريبة و تركها اي كيفية تقتضي الصعوبة و على هذا التفسير فهي نفس اليبوسة و على عدم قبول الانقسام الى اجزاء صغار جدا و على بطوء التاثر من الملاقي و على عدم الشفافية و هي على هذه التفاسير لا تكون من الملموسات كذا في شرح حكمة العين و يعلم من هذا معنى الكثيف ايضا و يجيئ ايضا في لفظ اللطافة في فصل الفاء من باب اللام •

التكاثف يطلق على معان منها الاندماج و منها غلظ القوام و قد سبق في لفظ القوم و في لفظ التخلخل و منها انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء فبقيد الانتقاص خرج التخلخل الحقيقي و النمو و السمن و الزيادة الصناعية و الورم اذ الجميع ازدياد و بقيد من غير ان ينفصل عنه جزء خرج الذبول و الهزال و النقصان الصناعي و فيه بحث لان رفع الورم عن الاجزاء الزائدة اما ان يكون بانفصال جزء عنه اولا فعلى الاول ينتقض حد الهزال و على الثاني حد التكاثف كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة •

الكسوف بالسين المهملة گرفتن آفتاب و گرفتگي ماه را خسوف نامند قال الجوهري هو اجود الكلام وقال ابن الاثير ان هذا هو الكثير المعروف في اللغة و انّ ما وقع في الحديث من كسوفهما و خسوفهما فللتغليب و قيل بالكاف في الابتداء و بالخاء في الانتهاء و قيل بالكاف لذهاب جميع الضوء و بالخاء لذهاب بعضه و قيل بالخاء لذهاب كل اللون و بالكاف لتغيره وقالت الفلاسفة الكسوف الذي هو من صفات الشمس هو استتار وجهها المواجه للارض كلا او بعضا بسبب حيلولة القمر بينها و بين وجه الارض و هذا شامل للكسف الواقع فوق الارض و تحتها و للكسوف الكلي و الجزئي بخلاف ما ذكره العلامة في التحفة من انه عدم اضاءة الشمس ما يلينا من كرة البخار في الوقت الذي من شانها ان تضيئ فيه لتوسط القمر بينها و بين البصر فانه لايشتمل الكسوف الجزئي الا ان يقيد الاضاءة بالكامل منها و كذا لايشتمل الكسوف الواقع تحت الارض الا بتكلف و الكسوف الذي هو من صفات القمر هو استتار وجه القمر المواجه للارض كلا او بعضا بسبب حيلولة الارض بينه و بين الشمس و يسمى خسوفا ايضا فما ذكر العلامة من ان الخسوف عدم اضاءة القمر ما يلينا من كرة البخار في الوقت الذي من شانه ان يضيئ فيه لوقوعه في ظل الارض ففيه ما مر و قد يعتبر الكسوف بالنسبة الى الكواكب الاخرى ايضا فان بعض الكواكب يكسف بعضا كذا ذكر عبد العلي

البرجندي في حاشية الچغميني *

الكشف بالفتح وسكون الشين المعجمة وقيل بالمهملة عند اهل العروض حذف حرف سابع متحرك و الجزء الذي فيه الكشف يسمى مكشوفا كحذف التاء من مفعولات بضم التاء كذا في عنوان الشرف و في بعض الرسائل هو اسقاط آخر مفعولات انتهى و المآل واحد * و في رسالة قطب الدين السرخسي الكشف حذف المتحرك الثاني من الوتد المفروق انتهى و لا يخفى ان هذا يصدق على حذف عين فاع لا تن بخلاف التعريف الاول * و الكشف بالشين المعجمة عند اهل السلوك هو المكاشفة و مكاشفه رفع حجابها را گويند كه ميان روح جسمانى است كه ادراك آن بحواس ظاهر نتوان كرد و قد يطلق المكاشفة على المشاهدة ايضا على ما يجيئ في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو گفته اند كه سالك چون بجذبهٔ ارادت از طبيعت سفلي قدم بعليين حقيقت نهد باطن خويش را از رياضت صاف گرداند هرآئنه ديدهٔ او كشاده گردد و بقدر آن رفع حجاب و صفاى عقل معاني معقولات زياده شود زاين را كشف نظري گويند بايد كه سالك ازين بگذرد و قدم پيشتر نهد و در طريق فلاسفه و حكما نماند كار دل بيشتر كند تا بنور دل بپيوندد كه آنرا كشف نوري گويند اينجا نيز سالك قدم پيشتر نهد تا مكاشفات سري پديد آيد كه آنرا كشف الهي گويند اسرار آفرينش و حكمت وجود آنجا ظاهر گردد ازانجا نيز بگذرد تا مكاشفهٔ روحاني پديد آيد كه آنرا كشف روحاني گويند و نعيم و جحيم و رويت ملائكه و عوالم نامتناهي مكشوف شود ولايت دست مقام پديد آيد بايد كه ازانجا نيز بگذرد تا مكاشفات خفي پديد آيد تا بواسطهٔ آن بعالم صفات خداوندى راه يابد و اين را مكاشفهٔ صفاتي گويند درين حال اگر بصفت علمي مكاشفه شود از جنس علم من لدنى پديد آيد چنانچه خواجه خضر را عليه السلام و اگر بصفت مستمعي مكاشفه شود استماع كلام و صفات پديد آيد چنانكه موسى را عليه السلام و اگر بصفت بصري مكاشفه شود رويت و مشاهده پديد آيد و اگر بصفت جلال مكاشفه شود بقاى حقيقي پديد آيد و اگر بصفت وحدانيت شود وحدت پديد آيد باقي صفات را همبرين قياس كنند اما كشف ذاتي بس مرتبهٔ بلند است عبارت و اشارت ازان بيان قاصر است كذا في مجمع السلوك * و در كشف اللغات گويد مكاشفه آنرا گويند كه اشكارا شود ناسوت و ملكوت و جبروت و لاهوت يعني از نفس و دل و روح و سر واقف حال شود *

الكف بالفتح وتشديد الفاء عند اهل العروض حذف الحرف السابع الساكن كحذف نون مفاعيلن فيبقى مفاعيل بضم اللام و الركن الذي فيه الكف يسمى مكفوفا كما في عنوان الشرف و عروض سيفي و في بعض الرسائل العربية هو اسقاط السابع الساكن من السبب *

الكلف بفتح الكاف واللام عند الاطباء هو تغير لون الجلد الى السواد وحدوث آثار كمدة واكثره يكون في الوجه الفرق بينه وبين البهق الاسود ان الكلف يكون ملساء بخلاف البهق فان فيه خشونة كذا في بحر الجواهر *

التكليف كالتصريف عند جمهور الاصوليين هو الزام فعل فيه مشقة و كلفة من قولهم كلّفتك عظيما اي حملتك على ما فيه كلفة و مشقة فعلى هذا المندوب و المكروه و المباح ليس من الاحكام التكليفية اذ لاالزام في كل منها • وعند البعض ايجاب اعتقاد كون الفعل حكما من الاحكام الشرعية فعلى هذا المندوب و المكروه و المباح من الاحكام التكليفية فان المندوب يجب اعتقاد كونه مندوبا و كذا المكروه و المباح يجب اعتقاد كونه مكروها او مباحا و الواجب و الحرام من الاحكام التكليفية على كلا التفسيرين هكذا يستفاد من العضدي وحواشيه وغيرها في بيان انواع الحكم و في فتح المبين شرح الاربعين في الخطبة والمكلف هو العاقل البالغ من الانس وكذا من الجن بالنسبة لنبينا عليه الصلوة والسلام اذ هو مرسل اليهم اجماعا خلافا لمن وهم فيه كما بيّنه السبكي في فتاواه و اما بقية الرسل فلم يرسل احد منهم اليهم و كذا من الملائكة بالنسبة لنبينا عليه الصلوة والسلام لانه مرسل اليهم كما هومذهب جماعة من ائمتنا المحققين بل اخذ بعض المحققين من ائمتنا بعمومه حتى للجمادات بان ركب فيهم عقل حتى آمنت به و اما غير نبينا عليه الصلوة والسلام فغير مرسل اليهم قطعا ثم تكليف الملائكة من اصله مختلف فيه قلت الحق تكليفهم بالطاعات العملية قال تعالى لايعصون الله ما امرهم و يفعلون مايؤمرون بخلاف نحو الايمان لانه ضروري فيهم فالتكليف به تحصيل الحاصل و هو محال و التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة وهو الواجب و الحرام دون المندوب و المكروه اذ لا تكليف فيهما حقيقة انتهى كلامه •

المكالفة بالنون عند اهل العروض هي ان يثبت احد الحرفين اوكلا هما من الجزء او يذهب احدهما او كلاهما كذا في عنوان الشرف •

الكيف بالفتح و سكون المثناة التحتانية عند الحكماء من انواع العرض رسمه القدماء بانه هيئة قارّة لا تقتضي قسمة و لا نسبة لذاته و الهيئة بمعنى العرض و المراد بالقارة الثابتة في المحل فخرج بقولهم هيئة قارة الحركة و الزمان و الفعل و الانفعال و بقولهم لا تقتضي قسمة الكم و بقولهم و لا نسبة باقي الاعراض النسبية و قولهم لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة او النسبة بواسطة اقتضاء محلها لذلك كخواص السطح و فيه ضعف لان في كل من قيدي الهيئة و القارة من الخفاء و لان طرد الرسم منقوض بالنقطة و الوحدة اللهم الا ان يقال انهما عدميان فلا يندرجان في العرض الذي هو من اقسام الموجود نعم من يجعلها من الموجودات يذكر قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما و لان الزمان خارج بقيد عدم اقتضاء القسمة لانه نوع من الكم المقتضي للقسمة و كذا الحركة خارجة بقيد عدم اقتضاء النسبة ان جعلت من الاين و ان جعلت من الكيف فلا وجه لاخراجها وكذا الفعل والانفعال خارجان بقيد عدم اقتضاء النسبة فذكر قيد القارة مستغنى عنه فالمختار ما رسم به المتاخرون و هو انه عرض لا يقتضي القسمة و اللاقسمة في محله اقتضاء اوليا اي بالذات من غير واسطة و لايكون معناه معقولا بالقياس الى الغير فقولنا عرض بمنزلة جنس و قولنا لا يقتضي القسمة يخرج الكم و قولنا اللاقسمة يخرج الوحدة و النقطة على القول بانهما من الاعراض و اما عند من يجعلهما

من الامور الاعتبارية فلاحاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض و قولنا اقتضاء اوليا لئلا يخرج ما يقتضي القسمة او اللاقسمة باعتبار عارضه او معروضه و قيل لئلا يخرج العلم بالمركب و البسيط فان الاول يقتضي القسمة و الثاني اللاقسمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بواسطة اقتضاء متعلقه و الظاهر ان العلم المتعلق المركب او البسيط يخرج بقيد في محله وكذا العلمان المنقسمان باعتبار عارضيهما و البياض المنقسم باعتبار انقسام محله فانه لايقتضي انقسام محله بل يقتضي انقسام محله انقسامه و الوحدة والنقطة لا يخرج شيئ منهما عن التعريف لانهما لايقتضيان اللاقسمة في محلهما اللهم الا ان يقال المراد انه لايقتضي القسمة حال كونه في محله و على هذا فلا حاجة الى قيد في محله فانه قيد لاطائل تحته حينئذ و قيل قولنا اقتضاء اوليا في التحقيق متعلق باقتضاء اللاقسمة ليندرج الكيفيات التي اقتضت اللاقسمة بالواسطة و القول بتعلقه بالاقتضاء مطلقا وجعل فائدته في اقتضاء القسمة الاحتراز عن خروج الكيفيات المنقسمة بسبب حلولها في الكميات او في محالها كما سبق توهم اذ لا اقتضاء هناك اصلا فلاحاجة الى التقييد قطعا كما سبقت الاشارة اليه ايضا وقيل الصواب ان يقال بدل لايقتضي لا يقبل فان الكيف كاللون مثلا لايقتضي القسمة اصلا لا بالذات و لا بالواسطة نعم يقبلها بواسطة الكم و اين القبول من الاقتضاء فانه ليس عين الاقتضاء و لامستلزما له فلاحاجة الى قيد اقتضاء اوليا و ايضا لايخرج عن التعريف حينئذ الكم لانه لايقتضي القسمة ايضا و ان كان يقبلها فتدبر اعلم ان ادخال العلم في الكيف انما يصح على مذهب القائلين بالشبح و المثال و اما عند القائلين بان الحاصل في العقل هو ماهيات الاشياء لاالاشباح و الصور فلايصح و قولنا لايكون معناه معقولا الى آخره يخرج الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها كما يجيئ في لفظ النسبة و ذكر بعضهم موضع هذا القيد قوله و لايتوقف تصوره على تصور غيره والمراد عدم توقف تصور العرض بخصوصه واحترز به عن الاعراض النسبية فان تصوراتها بخصوصياتها تتوقف على ما يتوقف عليه النسبة و لا يرد خروج العلم و القدرة و الشهوة و الغضب و نظائرها عن الكيف فانها لاتتصور بدون متعلقاتها لان ذلك ليس بتوقف بل هو استلزام و استعقاب و كذا لايرد خروج الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة و الانحناء لذلك و كذا لا يرد خروج الكيفيات المركبة لان تصوراتها بخصوصها لاتتوقف على تصورات اجزائها و لايرد خروج الكيفيات المكتسبة بالحد و غيره كما توهم لان اشخاص الكيف لا تكون نظرية هذا خلاصة ما في الاطول في تعريف فصاحة المتكلم لكن بقي ان خروج الاعراض النسبية عن التعريف انما يتم على المذهب الغير المشهور و هو ان النسبة ذاتية لتلك الاعراض اما على المذهب المشهور و هو ان النسبة لازمة لتلك الاعراض لا ذاتية لها فلا يتم اذ يقال حينئذ تصور تلك الاعراض يستلزم تصور غيرها و لايتوقف عليه صرح بذلك الفاضل الجلبي في حاشية المطول ثم قال صاحب الاطول لا يخفى انه كما يحتاج اقتضاء القسمة و اللاقسمة الى التقييد بالاولي يحتاج عدم توقف التصور على تصور الغير بالتقييد

بالقيد الاولي ايضا لانه قد يعرض الكيف النسبة فيتوقف باعتبارها على الغير • التقسيم • اقسامه اربعة بالاستقراء الكيفيات المحسوسة سواء كانت انفعالات او انفعاليات كما سبق في لفظ المحسوسات و الكيفيات المختصة بالكميات اي العارضة للكم اما وحدها فللمنفصل كالزوجية و الفردية و للمتصل كالتثليث و التربيع و اما مع غيرها كالحلقة فانها مجموع شكل و هو عارض للكم مع اعتبار لون و الكيفيات الاستعدادية وقد مر ذكرها في فصل الدال من باب العين المهملتين و الكيفيات النفسانية وهى المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية و معنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات و الجماد فلا يرد ان بعضها كالحيوة و العلم و القدرة و الارادة ثابتة للواجب و المجردات فلا تكون مختصة بها على ان القائل بثبوتها للواجب و المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض • وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية و النباتية ايضا فان الصحة و المرض من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية و التنمية ثم اعلم ان الكيفيات النفسانية ان كانت راسخة في موضوعها اي مستحكمة فيه بحيث لاتزول عنه اصلا او يعسر زوالها سميت ملكة و ان لم تكن راسخة فيه سميت حالا لقبوله التغير و الزوال بسهولة و الاختلاف بينهما بعارض مفارق لا بفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج فان الكتابة مثلا في ابتداء حصولها تكون حالا و اذا ثبتت زمانا و استحكمت صارت بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا فكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا و ليس كل حال يصير ملكة و انت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد و يعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه كذا في شرح المواقف •

فصل اللام

الكبل بالباء الموحدة عند اهل العروض الجمع بين الخبن و القطع كذا في رسالة قطب الدين السرخسي •

المتكاسلية ماخوذ من الكسل بالسين المهملة وآن فرقۀ يست از متصوفۀ مبطله ايشان از مردم طعام خواهند و خورند و از زندگاني بهمين فراغت شكم اكتفا كنند و اين را توكل نامند و كسب نكنند و از صدقات خورند و از حكام كه غالب اموال ايشان حرامست نياز و هديه گيرند و از طعام حرام و مشتبه اجتناب نكنند و بتاويل و عذر آنرا حلال گويند و با وجود اين دعوى زهد و تقوى و شيخي نمايند و اين همه خلاف مسلماني است كذا في توضيح المذاهب •

الكفالة بالفتح و تخفيف الفاء لغة الضم و قيل الضمان مصدر كفل و يعدى الى المفعول الثاني بالباء فالمكفول به الدين ثم يعدى بعن للمديون وكلاهما اي المكفول به و المكفول عنه للمديون في الكفالة بالنفس كما قال العلامة النسفي و قيل لا يطلق عليه الا المكفول به و باللام للدائن و يقال له الطالب و

يقال للرجل و المرأة كلاهما كفيل كذا في جامع الرموز وفي التاج المكفول في الفقه اذا وصل بعن فهو الذي عليه الدين اي المديون واذا وصل باللام فهو الذي له الدين اي الدائن و اذا وصل بالباء فهو الدين و الكفيل هو الذي ثبت عليه الدين و في الشرع هي ضم ذمة الى ذمة لا في الدين هذا عند الحنفية و قال الشافعي رح هي ضم ذمة الى ذمة في الدين اذ المطالبة لا يتصور بدون ثبوت الدين و لذا صح هبة الدين للكفيل مع انه لم تصح هبة الدين لغير من عليه الدين و قال مالك رح ان الاصيل يبرأ بالكفالة كالحوالة و الاول اصح لان جعل الدين الواحد دينين قلب الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة كما في هبة الدين للكفيل و لا ضرورة ههنا ومطالبة الدين لا يستدعي الدين على المطالب عنه كيف و الوكيل بالشراء مطالب مع ان الثمن في ذمة الموكل ثم المراد بالمطالبة اعم من المطالبة بالدين كما في الكفالة بالمال او باحضار المكفول عنه كما في الكفالة بالنفس فلا يرد ما قيل من ان الحد لا يصدق على الكفالة بالنفس ثم انه لا يخفى انه تعريف بالحكم فالاولى عقد يوجب ضم ذمة الخ * ثم الكفالة ثلثة اقسام كفالة بالنفس اي بنفس الاصيل فهي ضمان للاصيل و بالمال و بتسليم المال و اهل الكفالة من هو اهل التبرع بان كان حرا مكلفا فلا تصح من العبد و الصبي و الكف عن الكفالة اولى اذ الاكثر ان يكون اوله ملامة و اوسطه ندامة و آخره غرامة هكذا يستفاد من شروح مختصر الوقاية *

الكل بالضم و التشديد عند المنطقيين و غيرهم يطلق بالاشتراك على ثلثة مفهومات الكلي اي ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة و الكل من حيث هو كل اي الكل المجموعي و كل واحد واحد اي الكل الافرادي و الفرق بين هذه المفهومات من وجهين الاول ان الكل المجموعي ينقسم الى كلواحد واحد و الكلي ينقسم اليه الا ان الانقسام الكل المجموعي انقسام الشيء الى اجزائه و انقسام الكلي انقسامه الى جزئياته و الثاني انه يصدق على كلواحد منها ما لا يصدق على الآخرين فانه يصدق على الجيم الكلي انه لا يخلو عن احد الكليات الخمس و على كلواحد انه شخص و على الكل من حيث هو كل انه يتمكن من حمل الف عليه بان يقال كل الانسان الف و لا يصدق على الآخرين ثم المعتبر عندهم في القياسات و العلوم هو المعنى الثالث اي الكل الافرادي و ان كان المعنيان الاولان مستعملين ايضا لانه لو كان المعتبر احد المعنيين الاولين لم ينتج الشكل الاول فانك اذا قلت كل الانسان حيوان و كل الحيوان الوف الوف لم يلزم ان يكون كل الانسان الوفا الوفا و كذا اذا قلت الانسان حيوان و الحيوان جنس لا يلزم النتيجة كذا في شرح المطالع في تحقيق المحصورات * اعلم ان لفظ كل لا يرد في التعريف اذ التعريف انما هو للحقيقة الا ان يراد به التسهيل على فهم المبتدي لئلا يتوهم التخصيص بفرد دون فرد كما مر في لفظ الرسوب و كل در اصطلاح صوفيه واحد مطلق را گويند كه كل اسم حق تعالى است باعتبار حضرت واحديت و الهيت وجامع مجموع اسما است كذا في لطائف اللغات وباين معني گفته اند احد بالذات و كل بالاسماء كذا في كشف اللغات *

الكلي عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان الاول الكلي الحقيقي و هو المفهوم الذي لا يمنع

نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه ويقابله الجزئي الحقيقي تقابل العدم و الملكة وهو المفهوم الذي يمنع نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه و لوضوح تعريف الجزئي لان مفهومه وجودي مستلزم لتصور مفهوم الكلي فنقول قولهم يمنع نفس تصوره اي يمنع من حيث انه متصور فلا يرد ما يقال انا لانسلم ان المانع للعقل من وقوع الشركة نفس تصور المفهوم بل المفهوم نفسه بشرط تصوره و حصوله عنده لان المانع ما هو في نظره و هو المعلوم دون العلم و انما يدخل العام في نظره اذا التفت اليه كيف و ان الجزئي بمجرد تصوره لايمنع و قوع الشركة سواء التفت في تصوره اولا فدخل الجزئيات باسرها في تعريف الكلي و حاصل الرد ان المراد هذا لكن اسند المنع الى التصور مجازا اسناد الفعل الى الشرط و معنى تصور المفهوم حصول المفهوم نفسه لا صورته فلا يرد ان التصور حصول صورة الشيء في العقل فصار معنى تصور المفهوم حصول صورة المفهوم فيلزم ان يكون للمفهوم مفهوم و قد يقال ان مفهوم المفهوم عينه كوجود الوجود و التقييد بالتصور يفيد قطع النظر عن الخارج و التقييد بالنفس يفيد قطع النظر عن البرهان فلم يغن احدهما عن الآخر فيجب التقييد بهما لئلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا اذ لو لم يعتبر في تعريفهما التصور لصارت الكليات الفرضية التي يمتنع صدقها على شيء من الاشياء بالنظر الى الخارج لا بالنظر الى مجرد تصورها مثل اللا شيء و اللا وجود جزئية و لو لم يعتبر النفس فيهما لدخل واجب الوجود في الجزئي لامتناع الشركة فيه بحسب الخارج بالبرهان ومعنى شركة كثيرين فيه مطابقته لها و معنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كلواحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا زيدا و جردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق فاذا رأينا بعد ذلك خالدا وجردناه لم يحصل منه صورة اخرى في العقل و لو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من خالد دون زيد و استوضح ما اشرنا اليه من خواتم منتقشة انتقاشا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمع انتقش بذلك النقش و لا ينتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الاخر و لو سبق ضرب المتاخر كان الحاصل منه ايضا ذلك النقش بعينه فنسبته الى تلك الخواتم نسبة الكلي الى جزئياته فان قيل الصورة الحاصلة من زيد في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم ان تكون تلك الصورة كلية قلت الكلية مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين هو ظل لها و مقتض لارتباطها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية و من البين ان الصورة الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد فان قيل الصورة العقلية مرتسمة في نفس شخصية ومشخصة بتشخصات ذهنية فكيف تكون كلية قلت للصورة معنيان الاول كيفية تحصل في العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذي الصورة و الثاني المعلوم التمييز بواسطة تلك الصورة في الذهن و لا شك ان الصورة بالمعنى الاول صورة شخصية في نفس شخصية و الكلية

ليست عارضة لها بل للصورة الحاصلة بالمعنى الثاني فان الكلية لاتعرض لصورة الحيوان التي هى عرض حال في العقل بل للحيوان المتميز بتلك الصورة وكما ان الصورة الحالة مطابقة لامور كثيرة كذلك الماهية المتميزة بهامطابقة لتلك الامور و من لوازم هذه المطابقة ان الصورة اذا وجدت في الخارج و تشخصت بتشخص فرد من افرادها كانت عينه و اذا وجد فرد منها في الذهن و تجرد عن مشخصاته كانت عين الصورة اعني الماهية و ليس هذا الكلام ثابتا للصورة الحالة في القوة العاقلة لانها موجودة في الخارج و عرض و العرض يستحيل ان يكون عين الافراد الجوهرية و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالمعنيان للصورة مختلفان بالماهية هذا الجواب عند من يقول بان المرتسم في العقل صور الاشياء و اشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها و اما عند من يقول بان المرتسم فيها ماهياتها فجوابه ان الصورة الحاصلة في العقل اذا اخذت معراة عن التشخصات العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت مطابقة لكثيرين بحيث لو وجدت في الخارج كانت عين الافراد و اذا حصلت الافراد في الذهن كانت عينها على الوجه الذي صورناه فان قلت التصور حصول صورة الشيئ في العقل و الصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم و ايضا المقسم اعني المفهوم الذي هو ما حصل في العقل لايتناول الجزئي قلت لانسلم ان الصورة العقلية كلية فان ما يحصل في النفس قد يكون بآلة و واسطة و هي الجزئيات و قد لا يكون بآلة و هي الكليات و المدرك ليس الا النفس الا انه قد يكون ادراكه بواسطة و ذلك لاينافي حصول الصورة المدركة في النفس و هذا عند من يقول بان صور الجزئيات الجسمانية مرتسمة في النفس الناطقة ايضا و اما عند من يقول بانها مرتسمة في آلاتها من الحواس فالجواب عنه ان يقال ان التصور هو حصول صورة الشيئ عند العقل لا في العقل و كذا المفهوم ماحصل عنده لا فيه فان كان كليا فصورته في العقل و ان كان جزئيا فصورته في آلته

* **فائدة** * المعتبر في الكلي امكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقا او لم يكن و سواء فرض العقل صدقه او لم يفرض قط لا يقال فلنفرض الجزئي صادقا على اشياء كما نفرض صدق اللا شيئ عليها لانا نقول فرض صدق اللا شيئ فرض ممتنع بالاضافة فالفرض ممكن و المفروض ممتنع و فرض الجزئي فرض ممتنع بالوصفية فالفرض ايضا ممتنع كالمفروض و الثاني الكلي الاضافي و هو ما اندرج تحته شيئ آخر في نفس الامر و هو اخص من الكلي الحقيقي بدرجتين الاولى ان الكلي الحقيقي قد لا يمكن اندراج شيئ تحته كما في الكليات الفرضية ولايتصور ذلك في الاضافي و الثانية ان الكلي الحقيقي ربما امكن اندراج شيئ تحته و لم يندرج بالفعل لا ذهنا و لا خارجا و لابد في الاضافي من الاندراج بالفعل ويقابله تقابل التضايف الجزئي الاضافي فعلى هذا الجزئي الاضافي ما اندرج بالفعل تحت شيئ و لو قلنا الجزئي الاضافي ما امكن اندراجه تحت شيئ كان الكلي الاضافي ما امكن اندراج شيئ تحته ويكون ايضا اخص من الكلي الحقيقي لكن بدرجة واحدة وهي الدرجة الاولى و لا يصح ان يقال الجزئي الاضافي ما امكن فرض اندراجه تحت شيئ

آخر حتى يلزم ان يكون الكلي الاضافي ما امكن فرض اندراج شيئ آخر تحته فيرجع الى معنى الحقيقي لانه لا يقال للفرس انه جزئي أضافي للانسان مع امكان فرض الاندراج * و قيل الكلي ليس له الا مفهوم و واحد و هو الحقيقي و الجزئي له مفهومان و الحق هو الاول ثم اعلم ان البعض شرط في الجزئي الاضافي تحت اعم عموما من وجه مطلقا فاندراجه تحت الاعم من وجه لا يسمى جزئيا اضافيا و بعضهم اطلق الاعم و قال سواء كان اعم مطلقا او من وجه و كان المذهب الاول هو الحق * فائدة * النسبة بين الجزئي الحقيقي و الكلي حقيقيا كان او اضافيا مباينة كلية و هو ظاهر و بين الجزئي الحقيقي و الجزئي الاضافي ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي لصدقهما على زيد و صدق الاضافي فقط على كلي مندرج تحت كلي آخر كالحيوان بالنسبة الى الجسم و بين الكلي الحقيقي و الكلي الاضافي على عكس هذا اى الحقيقي اعم من الاضافي و بين الكلي حقيقيا كان او اضافيا و بين الجزئي الاضافي ان الجزئي الاضافي اعم من الكليين من وجه لصدقهما في الانسان و صدق الجزئي الاضافي دونهما في زيد و بالعكس في الجنس العالي و الثالث اللفظ الدال على المفهوم الكلي فان الكلي و الجزئي كما يطلقان على المفهوم فيقال المفهوم اما كلي او جزئي كذلك يطلقان على اللفظ الدال على المفهوم الكلي و الجزئي بالتبعية والعرض تسمية للدال باسم المداول * التقسيم * للكلي تقسيمات الاول الكلي الحقيقي اما ان يكون ممتنع الوجود في الخارج او ممكن الوجود و الاول كشريك الباري و الثاني اما ان لايوجد منه شيئ في الخارج او يوجد و الاول كالعنقاء و الثاني اما يكون الموجود منه واحدا او كثيرا و الاول اما ان يكون غيره ممتنعا كواجب الوجود او ممكنا كالشمس عند من يجوّز وجود شمس اخرى و الثاني اما ان يكون متناهيا كالكواكب السبعة او غير متناه كالنفوس الناطقة والمعتبر في حمل الكلي على جزئياته حمل المواطاة الثاني الكلي اما جنس او نوع او فصل اوخاصة او عرض عام و بيان كل منها في موضعه الثالث الكلي اما طبيعي اومنطقي او عقلي فان مفهوم الحيوان مثلا غير كونه كليا و الا فالنسبة نفس المنتسب وغير المركب منهما و الاول هو الطبيعي و الثاني المنطقي و الثالث العقلي بيان ذلك ان مفهوم الحيوان مثلا و هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة النامي الحساس المتحرك بالارادة معنى في نفسه ومفهوم الكلي المسمى بالكلي المنطقي و هو ما لا يمنع تصوره عن فرض الشركة فيه من غير اشارة الى شيئ مخصوص معنى آخر بالضرورة و ليس جزءا من المعنى الاول لامكان تعقله بالكنه مع الذهول عن الثاني ولا لازما له من حيث هو هو و الا امتنع اتصافه بكونه جزئيا حقيقيا و كذا مفهوم الجزئي مفهوم خارج عن مفهوم الحيوان و غير لازم من حيث ذاته و الا لم يوجد منه الا شخص ثم ان معنى الحيوان لا يتصف في الخارج بانه كلي اي مشترك حتى يكون ذاتا واحدة بالحقيقة في الخارج موجودة في كثيرين لانه يلزم حينئذ اتصاف الامر الواحد الحقيقي باوصاف متضادة ولايتصف ايضا في الذهن بالكلية المفسرة بالشركة لان المرتسم في نفس شخصية يمتنع ان يكون هو بعينه مشتركا بين امور متعددة نعم الطبيعة الحيوانية اذا حصلت

في الذهن عرض لها نسبة واحدة متشابهة الى امور كثيرة بها يحملها العقل على واحد واحد منها فهذا العارض هو الكلية و نسبة الحيوان اليه نسبة الثوب الى الابيض فكما ان الثوب له معنى و الابيض له معنى آخر فكذلك الحيوان كما عرفت فالمفهوم الذي يصدق عليه مفهوم الكلي مسمي كليا طبيعيا لانه طبيعة مّا من الطبائع و مفهوم الكلي العارض له يسمى كليا منطقيا لان المنطقي انما يبحث عنه و المجموع المركب من المعروض و العارض يسمى كليا عقليا لعدم تحققه الا في الذهن و العقل و انما قلنا الحيوان مثلا لان هذه الاعتبارات الثلثة لا تختص بالحيوان بل تعم سائر الطبائع و مفهومات الكليات الخمس فنقول مفهوم الكلي من حيث هو كلي طبيعي و الكلي العارض للمحمول عليه منطقي و المجموع المركب منهما عقلي و على هذا نقس الجنس الطبيعي و المنطقي و العقلي و النوع الطبيعي و المنطقي و العقلي الى غير ذلك و ههنا بحث و هو ان الحيوان من حيث هو لو كان كليا طبيعيا لكان كليته بطبيعة فيلزم كون الاشخاص كليات و ايضا الكلي الطبيعي ان اريد به طبيعة من الطبائع فلاامتياز بين الطبيعيات و ان اريد به الطبيعة من حيث انها معروضة للكلية فلا يكون الحيوان من حيث هو كليا طبيعيا بل لابد من قيد العروض فالكلي الطبعي هو الحيوان لا باعتبار الطبيعة بل من حيث اذا حصل في العقل صلح لان يكون مقولا على كثيرين و قد نص عليه الشيخ في الشفاء و الفرق حينئذ بين الطبيعي و العقلي ان هذا العارض في العقلي معتبر بحسب الجزئية و في الطبيعي بحسب العروض فالتحقيق انا اذا قلنا الحيوان مثلا كلي ان يكون هناك اربع مفهومات طبيعة الحيوان من حيث هي هي و مفهوم الكلي و الحيوان من حيث انه يعرض له الكلية و المجموع المركب منهما فالحيوان من حيث هو هو ليس باحد الكليات و هو الذي يعطى ما تحته حده و اسمه * اعلم ان الكلي المنطقي من المعقولات الثانية و من ثم لم يذهب احد الى وجوده في الخارج و اذا لم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلي موجودا بقي الطبيعي اختلف فيه فمذهب المحققين و مفهم الشيخ انه موجود في الخارج بعين وجود الافراد فالوجود واحد بالذات و الموجود اثنان وهو عارض لهما من حيث الوحدة ومن ذهب الى عدمية التعين قال بمجموعيته ايضا و هو الحق و ذهب شرذمة من المتكلمين و المتفلسفين الى ان الموجود هو الهوية البسيطة و الكليات منتزعات عقلية كما في السلم ثم الكلي الطبيعي الموجود في الخارج لا يخلو اما ان يعتبر في وجوده العيني و هو الكلي مع الكثرة او في وجوده العلمي و لا يخلو اما ان يكون وجوده العلمي من الجزئيات و هو الكلي بعد الكثرة او وجود الجزئيات منه و هو الكلي قبل الكثرة و نسر الكلي قبل الكثرة بالصورة المعقولة في المبدأ الفياض و يسمى علما فعليا كمن تعقل شيئا من الامور الصناعية ثم يجعله مصنوعا قال الشيخ لما كان نسبة جميع الامور الموجودة الى الله تعالى و الى الملائكة نسبة المصنوعات التي عندنا الى النفس الصانعة كان علم الله و الملائكة بها موجودا قبل الكثرة و فسر الكلي مع الكثرة بالطبيعة الموجودة في ضمن

الجزئيات لا بمعنى انها جزء لها في الخارج كما يتبادر من العبارة اذ ليس في الخارج شيئ واحد عام بل انها جزء لها في العقل متحدة الوجود معها في الخارج و لهذا امكن حملها عليها و فسر الكلي بعد الكثرة بالصورة المنتزعة عن الجزئيات المشخصات كمن رآى اشخاص الناس و استثبت الصورة الانسانية في الذهن و يسمى علما انفعاليا و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظة العلم في فصل الميم من باب العين المهملة * **فائدة** * كل مفهوم اذا نسب الى مفهوم آخر سواء كانا كليين او جزئيين او احدهما كليا و الآخر جزئيا فالنسبة بينهما منحصرة في اربع المساواة والعموم مطلقا و من وجه و المباينة الكلية و ذلك لانهما ان لم يتصادقا على شيئ اصلا فهما متباينان تباينا كليا و ان تصادقا فان تلازما في الصدق فهما متساويان و الا فان استلزم صدق احدهما صدق الآخر فبينهما عموم و خصوص مطلقا و الملزوم اخص مطلقا و اللازم اعم مطلقا و ان لم يستلزم فبينهما عموم و خصوص من وجه و كل منهما اعم من الآخر من وجه و هو كونه شاملا للآخر و لغيره و اخص منه من وجه و هو كونه مشمولا للآخر فالمساواة بينهما ان يصدق كل منهما بالفعل على كل ما صدق عليه الآخر سواء وجب ذلك الصدق اولا فمرجعهما الى موجبتين كليتين مطلقتين عامتين و معنى تلازمهما في الصدق انه اذا صدق احدهما على شيئ في الجملة صدق عليه الآخر كذلك و معنى استلزام الاخص للاعم على هذا القياس فمرجع العموم المطلق الى موجبة كلية مطلقة عامة و سالبة جزئية دائمة و الحاصل ان التلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين و الاستلزام عن عدمه من جانب واحد فعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما فلابد في العموم من وجه من ثلث صور فمرجعه الى موجبة جزئية مطلقة و سالبتين جزئيتين دائمتين والمباينة الكلية بينهما ان لا يتصادقا على شيئ واحد اصلا سواء كان امكن تصادقهما عليه اولا فمرجعهما الى سالبتين كليتين دائمتين و اما المباينة الجزئية التي هي عبارة عن صدق كل من المفهومين بدون الآخر في الجملة فمندرجة تحت العموم من وجه او المباينة الكلية اذ مرجعها الى سالبتين جزئيتين فان لم يتصادقا في صورة اصلا فهو التباين الكلي و الا فعموم من وجه و اعلم ان المعتبر في مفهوم النسب التحقق و الصدق في نفس الامر و الا لم ينضبط فانه ان فسر التباين بامتناع التصادق كان مرجعه الى سالبتين كليتين ضروريتين و حينئذ يجب ان يكتفى في سائر الاقسام بعدم امتناع التصادق فيلزم ان يندرج في التساوي مفهومان لم يتصادقا على شيئ اصلا لكن يمكن فرض صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر و في العموم المطلق مفهومان يمكن صدق احدهما على كل ما صدق عليه الآخر بدون العكس مع انهما لم يتصادقا على شيئ و في العموم من وجه مفهومان يمكن تصادقهما و انفكاك كل منهما عن الآخر اما بدون التصادق او معه بدون الانفكاك و كل ذلك ظاهر الفساد و هذا الذي ذكرنا في المفردات و اما في القضايا فالمعتبر في مفهوم النسب الوجود و التحقق لا الصدق * **فائدة** * نقيضا المتساويين متساويان و نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا و بين نقيضي الاعم و الاخص من وجه

مباينة جزئية وكذا بين نقيضي المتباينين والنسبة بين احد المتساويين ونقيض الآخر وبين نقيض الاعم و عين الاخص مطلقا هي المباينة الكلية و بين عين الاعم و نقيض الاخص كالحيوان و اللا انسان هي العموم من وجه واحد المتباينين اخص من نقيض الآخر مطلقا و الاعم من وجه ينفک عن نقيض صاحبه حيث جامعه فاما ان يكون اعم منه مطلقا كالحيوان مع نقيض اللا انسان او من وجه كالحيوان مع نقيض الابيض كل ذلك ظاهر بادنى تامل *

الكليات الخمس عند المنطقيين وتسمى بايساغوجي ايضا هي الجنس و الفصل و النوع الحقيقي و الخاصة المطلقة والعرض العام و المراد بالفصل هو الفصل بمعنى الكلي الذي يتميز به الشيئ في ذاته و النوع الاضافي و كذا الخاصة الاضافية ليس من الكليات الخمس و تحقيق ذلک يطلب من شرح المطالع و حواشيه في مباحث النوع وانما سميت بايساغوجي لانه اسم حكيم استخرجها او دونها وقيل لان بعضهم كان يعلمها شخصا مسمى بايساغوجي و كان يخاطبه في كل مسئلة منها باسمه ويقول يا ايساغوجي كذا و كذا كذا ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع *

العلم الكلي هو العلم الالهي و قد سبق في المقدمة *

الكلية تطلق على كون المفهوم كليا حقيقيا كان او اضافيا و على قضية حملية حكم فيها على جميع افراد الموضوع و قد سبق في لفظ الحملية و على قسم من القضية الشرطية وقد سبق ايضا و على قسم من الافلاک و قد سبق ايضا *

الكمال بالفتح و تخفيف الميم عند الحكماء يطلق على معنيين * احدهما الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول كالكمالات الحاصلة للعقول و الحركات الازلية الحاصلة للافلاک على رائهم و سواء كان دفعا كما في الكون او تدريجا كما في الحركة و سواء كان لائقا بما حصل فيه او لم يكن و انما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا و الفعل تمام بالقياس اليها و هذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها و فرضها و بهذا المعنى يقال الكمال خروج الشيئ من القوة الى الفعل و ثانيهما الحاصل بالفعل اللائق بما حصل فيه و هذا المعنى اخص من الاول لاعتبار قيد اللياقة فيه دون الاول و بهذا المعنى وقع الكمال في تعريف النفس و بهذا المعنى قيل الكمال مايتم به الشيئ اما في ذاته ويسمى كمالا اولا ومنوعا اذ به يصير الشيئ نوعا بالفعل وهو الفصول و الصور النوعية و اما في صفاته و يسمى كمالا ثانيا وهو الكمال الذي يلحق الشيئ بعد تقومه كالعلم و سائر الفضائل اذ الشيئ لايكمل في الصفات الا بها فالكمال الاول يتوقف عليه الذات والكمال الثاني يتوقف على الذات هكذا يستفاد من شرح المواقف و العلمي حاشية شرح هداية الحكمة وقال المحقق الطوسي كل ما يكون في شيئ بالقوة ثم يخرج عنه الى الفعل فكان خروجه الى الفعل اليق بذلک الشيئ

ان يكون الشيئ الذي يخرج من القوة الى الفعل لايكون من شانه ان يخرج بتمامه دفعة و يسمى ما يخرج منه الى الفعل قبل خروج تمامه كمالا اولا و كماله الذي يتوخاه و يقصده بعد تقدير خروجه الى الفعل كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف الحركة بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة الثاني ان يكون الشيئ الذي يخرج الى الفعل يكون من شانه ان يخرج بتمامه دفعة فان كان حصوله لذلك الشيئ يجعله نوعا غير ماكان قبل الحصول يسمى كمالا اولا و ما يصدر عنه بعد تنوعه من حيث هو ذلك النوع كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف النفس بانها كمال اول لجسم طبيعي الخ و الصور التي تحصل للمركبات و تجعلها انواعا يمكن ان تزول عنها لا الى بدل كصور المعادن و النباتات والحيوانات لا كصور العناصر تسمى صورا كمالية انتهى الكمال الصناعي ما يحصل بالصنع و الكمال الطبيعي ما لا مدخل للصنع فيه و الكمال الآلي ما يحصل بالآلة و يجيئ في لفظ النفس في فصل السين المهملة من باب الفون قال الصوفية للحق سبحانه كمالان احدهما الكمال الذاتي وهو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه بنفسه لنفسه بلا اعتبار الغير و الغيرية و الغناء المطلق لازم لهذا الكمال الذاتي و معنى الغناء المطلق مشاهدته تعالى في نفسه جميع الشئون و الاعتبارات الالهية و الكيانية مع احكامها ولوازمها على وجه كلي جملي لاندراج الكل في بطون الذات و وحدته كاندراج الاعداد في الواحد العددي و انما سميت غنى مطلقا لانه تعالى بهذه المشاهدة مستغن عن ظهور العالم على وجه التفصيل لاحاجة له في حصول المشاهدة الى العالم و ما فيه لان مشاهدته جميع الموجودات حاصلة له تعالى عند اندراج الكل في بطونه و وحدته و هذه المشاهدة تكون شهودا غيبيا علميا كشهود المفصل فى المجمل و الكثير فى الواحد و ثانيهما الكمال الاسمائي و هو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه و شهود ذاته فى التعينات الخارجية اي العالم و ما فيه و هذا الشهود يكون* شهودا عيانيا عينيا وجوديا كشهود المجمل فى المفصل و الواحد فى الكثير و هذا الكمال من حيث التحقق و الظهور موقوف على وجود العالم على وجه التفصيل كذا فى التحفة المرسلة *

الكامل هو من له الكمال في شرح حكمة العين آخر المقالة الثالثة التام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له و هو الكامل ايضا و ربما شرطوا ان يكون وجوده الكامل و كمالات وجوده من نفسه لامن غيره فان اعتبر فى التام هذا القيد فلا تام فى الوجود الا واجب الوجود تعالى و ان لم يعتبر كانت العقول المفارقة تامة فان تم غيره منه بان يكون مبدأ الكمالات غيره فهو فوق التام و الذي اعطي له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته يسمى بالمكتفى كالنفوس السماوية فانها دائما في اكتساب الكمالات بتحرك الاجرام السماوية التي يتمكن لها من تحصيل كمالاتها واحدا بعد واحد و الذي لايكون حاصلا له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيل كمالاته الى آخر كالنفوس الناطقة يسمى بالناقص و وجه الحصر ان يقال الموجود اما ان يكون حاصلا له جميع ما ينبغي اولا يكون و الاول اما ان تكون كمالات غيره حاصلة منه و هو فوق التام اولا وهو التام و الكامل و الثاني اما يكون ما به يتمكن من تحصيل كمالاته حاصلا له وهو المكتفى اولا وهو الناقص

انتهى كلامه فالكامل بالمعنى الخص و فوق التام متساويان و الكامل عند اهل العروض اسم بحر من البحور المختصة بالعرب و هو متفاعلن ست مرات كذا في عنوان الشرف •

الاكمل اسم بحريست كه وزنش مفتعلاتن است هشت بار مثاله • مصراع • و زن لطيف اكمل ماوا گر تو بخواهي زود چنين كن • كذا في جامع الصنائع و اين بحر مجزو هم آيد يعني مفتعلاتن شش بار و صوفيه ميگويند هر كه در وى جمعيت الهيه بجميع اسما و صفات اكثر بود اكمل باشد و هر كرا حظ از اسماى الهيه اقل باشد انقص بود و از مرتبهٔ خلافت ابعد كذا نقل من الشيخ عبد الرزاق الكاشي و الفرق بينه و بين الاشرف قد سبق في فصل الفاء من باب الشين المعجمة •

الكاملية فرقة من غلاة الشيعة المنسوبة الى ابي كامل قالوا نكفر الصحابة بترك بيعة علي رضي الله عنه و نكفر عليا على ترك طلب الحق و قالوا بالتناسخ في الارواح بعد الموت و ان الامامة نور يتناسخ من شخص الى آخر و قد تصير نبوة بعد ما كانت في شخص آخر امامة كذا في شرح المواقف •

التكميل هو عند اهل البيان الاحتراس و قد سبق في فصل السين من باب الحاء المهملتين و عند المحاسبين اسم لعمل يستعمل في علم الجبر و المقابلة مقابل للرد و قد سبق ايضا في فصل الدال من باب الراء المهملتين • و عند اهل التعمية قسم من الاعمال المعمائية مقابل التحصيل و قد سبق في لفظ المعمى في فصل الياء من باب العين المهملة •

الكيل بالفتح و سكون المثناة التحتانية بمعنى بيمانه و بيمودن و الكيلي مايكون مقابلته بالثمن مبنيا على الكيل و يجيئ في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم و يسمى مكيلا ايضا •

فصل الميم • المكتومون بالتاء المثناة الفوقانية نزد ارباب سلوك جماعتي را گويند از اوليا كه چهار هزار تن اند كه هميشه در عالم ميباشند و يكديگر را نشناسند و جمال حال خود را ندانند كل احوال از خود و از خلق مستور باشند و در لطائف اشرفي مى آرد كه اكثر مكتومان در لباس غير آشنا باشند غير از موحد اهل باطن ايشانرا نشناسند كذا في مرآة الاسرار و مكتومان از اهل تصرف نيستند كما في توضيح المذاهب •

الكرم هو ارض يحوطها حائط فيها اشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضها و قد سبق في لفظ البستان في فصل النون من باب الباء الموحدة •

الكرامة بالفتح وتخفيف الراء عند اهل الشرع ما يظهر على يد الاولياء من خرق العادة كذا في مجمع السلوك وقد سبق الفرق بينها وبين الاستدراج في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة •

الكرامية فرقة من المشبهة اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف و تخفيف الراء كذا في شرح المواقف •

المكرمية فرقة من الخوارج الثعالبة اصحاب مكرم العجلي قالوا تارك الصلوة كافر و كذا مرتكب كل

كبيرة اذ ذلك يستلزم الجهل بالله و موالاة الله و معاداته لعباده باعتبار العاقبة كذا في شرح المواقف *

كريم الطرفين نزد شعرا آنست كه جزء آخر مصراع شعر را چنان آرد كه جزء اول مصراع دوم توانند شد مثاله * شعر *

زهي بر دولت ميمونت ازين حكم * جهانداري ترا زيبد كه مثل خويش كم داري
نه همسرنا توكس زاقران نه همدستت * درين دوران نظير تو نديدم در نكو كاري

كذا في جامع الصنائع *

الكلمة بالفتح وكسر اللام و سكونها و بالكسر و السكون ايضا ثلث لغات و هي في اللغة ما ينطق به الانسان مفردا كان او مركبا و تطلق ايضا على الخطبة و كلمة الشهادة و القصيدة و عند النحاة قسم من اللفظ و هو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد فاللفظ يشتمل المهمل و غيره و باضافة الوضع اليه خرج المهمل ولا حاجة الى اخراج الدوال الاربع وهي الخطوط و العقود و النصب و الاشارات لعدم دخولها في اللفظ و كذا خرج المحرفات نحوقلف محرف قفل و كذا الالفاظ الدالة بالطبع كاح اح فانه يدل على السعال و كذا الدالة بالعقل كدلالة اللفظ على اللافظ فانه ليس من جهة هذه الدلالة كلمة ثم انه ان اريد بالوضع تخصيص شيء بشيء فذكر المعنى بعده للاحتراز عن حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا بازاء المعنى لان المعنى ما يعنى من اللفظ او يفهم منه و غرض التركيب لا يصلح ان يعنى بحروف الهجاء او يفهم منها فلا يكون لها معنى و ان اريد به تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه او تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق او احس الشيء الاول فهم منه الشيء الثاني فذكر المعنى بعده مبني على التجريد اي تجريد المعنى عنه و لا يخرج من الحد الالفاظ الموضوعة بازاء الالفاظ لان المعنى اعم من ان يكون لفظا او غيره و بقيد المفرد خرج الالفاظ المركبة نحو عبد الله علما و ضرب زيد و معاني الالفاظ الواقعة في التعريف مشروحة في مواضعها ثم الكلمة ثلثة اقسام اسم ان دلت على معنى بالاستقلال و لم يقترن باحد الازمنة الثلثة و فعل ان اقترنت به و حرف ان لم تدل على معنى بالاستقلال و قد ذكر في لفظ الاسم مستوفى و عند المنطقيين هي اللفظ المفرد الدال على معنى و زمان من الازمنة الثلثة بصيغته و وزانه وهي قسمان حقيقية كضرب و وجودية ككان و قد سبق مستوفى في لفظ المفرد في فصل الدال المهملة من باب الفاء و عند النصارى تطلق على صفة العلم و قد مر في لفظ الاقنوم في فصل الميم من باب القاف و عند اهل التصوف عين من الاعيان الثابتة في العلم الالهي الداخلة تحت الايجاد في الانسان الكامل في باب ام الكتاب الكلمات عبارة عن حقائق المخلوقات العينية اعني المتعينة في العالم الشهادي انتهى و قال الشيخ الكبير صدر الدين القونوي رض ايضا في كتاب النفحات ان لصورة معلومية كل شيء في عرصة العلم الالهي الازلي مرتبة الحرفية فاذا صبغها الحق بنورة الوجودي الذاتي و ذلك بحركة معقولة معنوية يقتضيها شان من الشئون الالهية المعبر عنها بالكتابة تسمى تلك

الصورة اعني صورة معلومية الشيئ المراد تكوينه كلمة و بهذا الاعتبار سمي الحق سبحانه الموجودات كلها كلمات و لذا سمي عيسى عليه السلام كلمة و قال ايضا لا تبديل لكلمات الله و قال في حق ارواح العباد اليه يصعد الكلم الطيب اى الارواح الطاهرة فاذا فهمت هذا عرفت ان شيئية الشياء من حيث حرفيتها شيئية ثبوتية في عرصة العلم و مقام الاستهلاك فى الحق سبحانه و انها بعينها في عرصة الوجود العيني باعتبار انبساط نور وجود الحق عليها و على لوازمها و اظهارها لها لا له سبحانه هي كلمة وجودية فلها بهذا الاعتبار الثاني شيئية وجودية بخلاف الاعتبار الاول كذا في شرح الفصوص فى الخطبة و فى الفص الاول منه الكلم ثلث كلمة جامعة لحروف الفعل و التاثير التي هي حقائق الوجوب و كلمة جامعة لحروف الانفعال التي هى حقائق الامكان و كلمة برزخية جامعة بين حروف حقائق الوجوب و بين حروف حقائق الامكان التي هي فاصلة متوسطة بينهما و هي حقيقة الانسان الكامل انتهى و سيتضح هذا زيادة اتضاح بعيد هذا في لفظ الكلام *

الكلام بالفتح فى الاصل شامل لحرف من حروف المباني و المعاني و لاكثر منها و لذا قيل الكلام ما يتكلم به قليلا كان او كثيرا و اشتهر في عرف اهل اللغة فى المركب من الحرفين فصاعدا و هو المراد فى الجلالي ان ادنى ما يقع اسم الكلام عليه المركب من حرفين وفيه اشعار بما هو المشهور ان الحرف هو الصوت المكيف لكن فى المحيط ان الصوت و الحرف كل منهما شرط الكلام اذ لا يحصل الافهام الا بهما كما قال الجمهور و ذهب الكرخي و من تابعه مثل شيخ الاسلام الى ان الصوت ليس بشرط في حصول الكلام فلو صحح المصلي الحروف بلا اسماع لم يفسد لصلوة الا عند الكرخي وتابعيه هكذا في جامع الرموز في بيان مفسدات الصلوة و قال الاصوليون الكلام ما انتظم من الحروف المسموعة لمتواضع عليها الصادرة عن مختار واحد و الحروف فصل عن الحرف الواحد فانه لا يسمى كلاما و المسموعة فصل المكتوبة و المعقولة و المتواضع عليها من المهمل و الصادرة الخ عن الصادر من اكثر من واحد كما لو صدر بعض الحروف عن واحد و البعض من آخر و يخرج الكلام الذي على حرف واحد مثل ق و ر اللهم الا ان يراد اعم من الملفوظة و المقدرة هكذا في بعض كتب الاصول و فى العضدي ان ابا الحسين عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها قال المحقق التفتازاني و المتميزة احتراز عن اصوات الطيور و لما لم تكن المكتوبة حروفا حقيقة ترك قيد المسموعة و فوائد باقي القيود بمثل ما مر و مرجع هذا التفسير الى الاول لكن في اخراج اصوات الطيور بقيد المتميزة نظرا اذ اصوات الطيور غير داخلة فى الحرف لان التمييز معتبر في ماهية الحروف على ما مر في محله * **التقسيم** * مراتب تاليف الكلام خمس الاول ضم الحروف بعضها الى بعض فتحصل الكلمات الثلث الاسم و الفعل و الحرف الثاني تاليف هذه الكلمات بعضها الى بعض فتحصل الجمل المفيدة و هذا هو النوع الذي يتداوله الناس جميعا في مخاطباتهم و قضاء حوائجهم و يقال له المنثور من الكلام الثالث ضم بعض ذلك الى بعض ضما له مبادي و مقاطع

ومداخل ومخارج ويقال له المنظوم الرابع ان يعتبر في اواخر الكلم مع ذلك تسجيع ويقال له المسجع الخامس ان يجعل له مع ذلك وزن و يقال له الشعر والمنظوم اما محاورة و يقال له الخطابة و اما مكاتبة ويقال له الرسالة فانواع الكلام لا تخرج عن هذه الاقسام كذا في الاتقان في بيان وجوه اعجاز القرآن وقال النحاة الكلام لفظ تضمن كلمتين بالاسناد ويسمى جملة و مركبا تاما ايضا اي يكون كلواحدة من الكلمتين حقيقة كانتا او حكما في ضمن ذلك اللفظ فالمتضمن اسم فاعل هو المجموع و المتضمن اسم مفعول كلواحدة من الكلمتين فلا يلزم اتحادهما فاللفظ يتناول المهملات و المفردات و المركبات وبقيد تضمن كلمتين خرجت المهملات و المفردات و بقيد الاسناد خرجت المركبات الغير الاسنادية من المركبات التي من شانها ان لايصح السكوت عليها نحو عارف زيد على الاضافة وزيد العارف على الوصفية و زيد نفسه على التوكيد فانها لاتسمى كلاما و لا جملة وهذا عند من يفسر الاسناد بضم احدى الكلمتين الى الاخرى بحيث يفيد السامع واما عند من يفسره بضم احدهما الى الاخرى مطلقا فيقال المراد بالاسناد عنده ههنا الاسناد الاصلي و حيث كانت الكلمتان اعم من ان تكونا كلمتين حقيقة او حكما دخل في التعريف مثل زيد ابوه قائم او قام ابوه او قائم ابوه فان الاخبار فيها و ان كانت مركبات لكنها في حكم المفردات اعني قائم الاب و دخل فيه ايضا جسق مهمل وديز مقلوب زيد مع ان المسند اليه فيهما مهمل ليس بكلمة فانه في حكم هذا اللفظ ثم ان هذا التعريف ظاهر في ان ضربت زيدا قائما بمجموعه كلام بخلاف كلام صاحب المفصل حيث قال الكلام هو المركب من كلمتين اسندت احدهما الى الاخرى فانه صريح في ان الكلام هو ضربت والمتعلقات خارجة عنه ثم اعلم ان صاحب المفصل وصاحب اللباب ذهبا الى ترادف الكلام و الجملة و ظاهر هذين التعريفين يدل على ذلك لكن الاصطلاح المشهور على ان الجملة اعم من الكلام مطلقا لان الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي و كان اسناده مقصودا لذاته و الجملة ما تضمن الاسناد الاصلي سواء كان اسناده مقصودا لذاته اولا فالمصدر و الصفات المسندة الى فاعلها ليست كلاما و لا جملة لان اسنادها ليست اصلية و الجملة الواقعة خبرا او وصفا او حالا او شرطا او صلة ونحو ذلك مما لايصح السكوت عليها جملة و ليست بكلام لان اسنادها ليس مقصودا لذاته هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية و المطول في تعريف الوصل و الوافي وغيرها * **التقسيم** * اعلم ان الحذاق من النحاة و غيرهم و اهل البيان قاطبة على انحصار الكلام في الخبر و الانشاء و انه ليس له قسم ثالث و ادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء و مسئلة وامر و تشفع و تعجب و قسم و شرط ووضع و شك و استفهام وقيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة وقيل ثمانية باسقاط التشفع لدخوله فيها و قيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر وقال الاخفش هي ستة خبر و استخبار و امر و نهي ونداء و تمن و قال قوم اربعة خبر و استخبار و طلب و نداء وقال كثيرون ثلثة خبر و طلب و انشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق و التكذيب اولا الاول الخبر و

الثاني ن اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء و ان لم يقترن بلفظه بل تاخر عنه فهو الطلب و المحققون على دخول الطلب في الانشاء و ان معنى اضرب و هو طلب الضرب مقترن بلفظه و اما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لا نفسه و قال بعض من جعل اقسام ثلاثة الكلام ان افاد بالوضع طلبا فلا يخلو اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام و الثاني الامر و الثالث النهي و ان لم يفد طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق و الكذب يسمى تنبيها و انشاء لانك نبهت به على مقصودك و انشأته اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء افاد طلبا باللازم كالتمني و الترجي و النداء و القسم او لا كانت طالق و ان احتملهما من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة و سمى ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه و ادخل فيه الامر و النهي و التمني و الترجى و القسم و النداء و الاستفهام قال المحقق التفتازاني هذه التسمية غير متعارف * فائدة * الكلام في العرف اللغوي لا يشتمل الحرف الواحد و في العرف الاصولي لا يشتمل المهمل و في العرف النحوي لا يشتمل الكلمة و المركبات الغير التامة كما لا يخفى فكل معنى اخص مطلقا مما هو قبله و المعنى الاول اعم مطلقا من الجميع اعلم انه لا اختلاف بين ارباب الملل و المذاهب في كون الباري تعالى متكلما انما الاختلاف في معنى كلامه و في قدمه و حدوثه و ذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له و كلما هو كذلك فهو قديم فكلام الله تعالى قديم و ثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود و كلما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول و قدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني و قدحت الاخرى في كبراه و فرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول فالحنابلة صححوا القياس الاول و منعوا كبرى الثاني و قالوا كلامه حرف و صوت يقومان بذاته و انه قديم و قد بالغوا فيه حتى قال بعضهم بالجهل الجلد و الغلاف قديمان و الكرامية صححوا القياس الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حروف و اصوات و سلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى و المعتزلة صححوا الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حروف و اصوات لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي و هو حادث و الاشاعرة صححوا القياس الاول و منعوا صغرى الثاني و قالوا كلامه ليس من جنس الاصوات و الحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى قديم مسمى بالكلام النفسي الذي هو مدلول الكلام اللفظي الذي هو حادث و غير قائم بذاته تعالى قطعا و ذلك لان كل من يامر و ينهي و يخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة و هو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه و غير الارادة لانه قد يامر بما

لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه و عدم امتثاله لا وامره و يسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفى الفؤاد و انما جعل اللسان على الفواد دليلا و قال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة و كثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك فلما امتنع اتصافه تعالى باللفظي لحدوثه تعين اتصافه بالنفسي اذ لا اختلاف في كونه متكلما و بالجملة فما يقوله المعتزلة و هو خلق الاصوات و الحروف و حدوثها فالاشاعرة معترفون به و يسمونه كلاما لفظيا و ما يقوله الاشاعرة من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته و لو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع بينهم وبين الاشاعرة نفي المعنى النفسي و اثباته فادلتهم الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة و اما بالنسبة الى الاشاعرة فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع كذا في شرح المواقف و تمام التحقيق قد سبق في لفظ القرآن في فصل الالف من باب القاف * و قال الصوفية الكلام تجلي علم الله سبحانه باعتبار اظهاره اياه سواء كانت كلماته نفس الاعيان الموجودة او كانت المعاني التي يفهمها عباده اما بطريق الوحي او المكالمة او امثال ذلك لان الكلام لله تعالى في الجملة صفة واحدة نفسية لكن لها جهتين الجهة الاولى على نوعين النوع الاول ان يكون الكلام صادرا عن مقام العزة بامر الالوهية فوق عرش الربوبية و ذلك امره العالي الذي لا سبيل الى مخالفته لكن طاعة الكون له من حيث يجهله و لا يدريه و انما الحق سبحانه يسمع كلامه في ذلك المجلى عن الكون الذي يريد تقدير وجوده ثم يجري ذلك الكون على ما امره به عناية منه و رحمة سابقة ليصح للوجود بذلك اسم الطاعة فتكون سعيدا والى هذا اشار بقوله في مخاطبته للسماء و الارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فحكم للاكوان بالطاعة تفضلا منه و لذلك سبقت رحمته غضبه و المطيع مرحوم فلو حكم عليها بانها اتت مكرهة لكان ذلك الحكم عدلا اذ القدرة تجبر الكون على الوجود اذ لا اختيار للمخلوق و لكان الغضب حينئذ اسبق اليه من الرحمة لكنه تفضل فحكم لها بالطاعة فما ثم عاص له من حيث الجملة في الحقيقة و كل الموجودات مطيعة له تعالى و لهذا آل حكم النار الى ان يضع الجبار فيها قدمه فيقول قط قط فتزول و ينبت في محلها شجر الجرجير كما ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و اما النوع الثاني منها فهي الصادرة من مقام الربوبية بلغة الانس بينه و بين خلقه كالكتب المنزلة على انبيائه و المكالمات لهم و لمن دونهم من الاولياء و لذلك وقعت الطاعة و المعصية في الاوامر المنزلة في الكتب من المخلوق لان الكلام صدر بلغة الانس فهم في الطاعة كالمخيرين اعني جعل نسبة اختيار الفعل اليهم ليصح الجزاء في المعصية بالعذاب عدلا و يكون الثواب في الطاعة فضلا لانه جعل نسبة الاختيار اليهم بفضله و لم يكن ذلك الا بجعله لهم و ما جعل ذلك الا لكي يصح لهم الثواب فثوابه فضل و عقابه عدل و اما الجهة الثانية فاعلم ان كلام الحق نفس اعيان الممكنات و كل ممكن كلمة من كلماته و لذا لا نفود للممكن قال تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر الآية فالممكنات هي كلمات الحق سبحانه و ذلك لان الكلام من حيث الجملة

صورة لمعنى في علم المتكلم اراد المتكلم بابراز تلك الصورة فهم السامع ذلك المعنى فالموجودات كلمات الله تعالى و هى الصورة العينية المحسوسة و المعقولة الوجودية و كل ذلك صور المعاني الموجودة في علمه و و هى الاعيان الثابتة و ان شئت قلت حقائق الاشياء و ان شئت قلت ترتيب الالوهية و ان شئت قلت بساطة الوحدة و ان شئت قلت تفصيل الغيب و ان شئت قلت صور الجمال و ان شئت قلت آثار الاسماء والصفات و ان شئت قلت معلومات الحق و ان شئت قلت الحروف العاليات فكما ان المتكلم لابد له في الكلام من حركة ارادية للتكلم و نفس خارج بالحروف من الصدر الذي هو غيب الى ظاهر الشفة كذلك الحق سبحانه في ابرازه لخلقه من عالم الغيب الى عالم الشهادة يريد اولا ثم تبرزه القدرة فالارادة مقابلة للحركة الارادية التي في نفس المتكلم و القدرة مقابلة للنفس الخارج بالحروف من الصدر الى الشفة لانها تبرز من عالم الغيب الى عالم الشهادة و تكوين المخلوق مقابل لتركيب الكلمة على هيئة مخصوصة في نفس المتكلم كذا في الانسان الكامل *

علم الكلام و يسمى بعلم اصول الدين ايضا هو اسم علم من العلوم الشرعية المدونة وقد سبق في المقدمة *

الكم بالفتح عند الحكماء عرض يقبل القسمة لذاته اي يكون معروضا لها بلا و اسطة امر آخر فخرج بهذا القيد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد و المراد بالقسمة الوهمية لا الخارجية الموجبة للانفراق الذي يحدث به في الجسم هويتان لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق و المقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم و حصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام حينئذ هو المادة و المقدار معدّ لها في قبولها اياه فدخل في التعريف الكم المتصل و المنفصل فان القسمة الوهمية و هي فرض شيئ غير شيئ معنى اوليّ للكم و ماعداه انما اتصف به لاجله و حصول الانفصال في المنفصل لا يمنع ذلك الفرض بل هو اعون للوهم على القسمة فاندفع ان قبول الانقسام من خواص الكم المتصل فلا يشتمل التعريف المنفصل و قال الشيخان ابو نصر و ابو علي الكم هو الذي يمكن ان يوجد فيه شيئ يكون واحدا عادّا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة و لا يتوهم الدور لان الواحد و العاد غنيان عن التعريف و قيل الكم هو المساواة و اللامساواة اى الزيادة و النقصان قيل التعريف بهما دوري لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بالاتفاق في الكمية و الجواب انهما مما يدرك بالحس و الكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجهد في تمييز احد المفهومين عن لآخر فلذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني ان هذا المحسوس مستغن عن التعريف و امكان اخذه في تعريفه لايقتضي توقف معرفته عليه اعلم ان للكم خواص ثلثا الاولى قبول القسمة و التعريف الاول باعتبار هذه الخاصة و الثانية وجود عاد فيه يعدّه اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل و هو عاد له و قد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا كالاثنين يعد الربعة و اما بالتوهم كما في المقدار فانه

كل مقدار يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل بالاذرع و التعريف الثاني للكم باعتبار هذه الخاصة الثالثة المساواة و اللامساواة فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد و لم يلاحظ معها شيئا آخر امكن الحكم بينهما بالمساواة او الزيادة او النقصان و اذا لاحظ شيئا آخر و لم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء من ذلك و التعريف الثالث باعتبار هذه الخاصة * التقسيم * الكم اما منفصل ان لم يكن بين اجزائه حد مشترك و هو العدد لاغير وجه كونه منفصلا انك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة و ابتداء الاربعة الباقية من السابع لامن السادس فلم يكن ثمه امر مشترك بينهما اى بين قسمي العشرة وهما الستة و الاربعة بخلاف النقطة فى الخط مثلا فانها مشتركة بين قسميه و اما متصل ان كان بين اجزائه حد مشترك وبيان الحد المشترك قد مر في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين و المتصل هو المقدار ان كان قارّ الذات اى ان كان يجوز اجتماع اجزائه المفروضة فى الوجود و الزمان ان كان غير قار الذات اي ان كان لايجوز اجتماع اجزائه المفروضة فى الوجود فان الآن مشترك بين قسمي الزمان اي الماضي و المستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من الكم المتصل و المتكلمون انكروا ذلك و قالوا العدد اعتباري و المقادير جواهر مجتمعة او نهايات و انقطاعات و الزمان وهمي اذ لاوجود للماضي و المستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء وهذا كله اقسام الكم بالذات اما الكم بالعرض و هو ماله ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه فاربعة اقسام الاول محل الكم كالجسم اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر و اما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثانى الحال فى الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل محلهما الجسم و ان اعتبر تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما فى الشدة او المدة او العدة و اعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما فى الحركة فانها منطبقة على المسافة فتعرضها التفاوت بالقلة و الكثرة و المساواة و اللامساواة فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة و هذا بتبعية المسافة و ايضا فانها منطبقة على الزمان فيعرضها التفاوت بالسرعة و البطوء بسبب قلة الزمان و كثرته و يعرض لها المساواة او المفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد فى الحركة و تقوم الحركة بالجسم المتحرك فتجزي بتجزيته فهذا وجه آخر وجد فى الحركة ايضا فهو كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد و الكم المنفصل قد يعرض المتصل كما اذا قسمنا الزمان بالساعات او الاشل بالاذرع و قد يكون الشيء كما متصلا بالذات و بالعرض كالزمان فانه كم بالذات كما مر و منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطته على المسافة التي هى كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع فى الزمان الاتصال بالذات و بالعرض و الانفصال بالعرض هذا كله خلاصة

ما في شرح المواقف و غيرة *

فصل النون * **الكون** بالفتح و سكون الواو عند الحكماء مقابل الفساد و قيل الكون و الفساد في عرف الحكماء يطلقان بالاشتراک علی معنيين الاول حدوث صورة نوعية و زوال صورة نوعية اخری بمعني ان الحدوث هو الكون و الزوال هو الفساد و انما قيد بالصورة النوعية لان تبدل الصورة الجسمية علی الهيولی الواحدة لايسمی كونا و فسادا اصطلاحا لبقاء النوع مع تبدل افرادة و لابد من ان يزاد قيد دفعة و يقال حدوث صورة نوعية و زوالها دفعة اذ التبدل اللادفعي لايطلق عليه الكون و الفساد و لذا قيل كل كون و فساد دفعي عندهم الا ان يقال تبدل الصورة بالصورة لايكون تدريجا بل دفعة كما تقرر عندهم و بهذا المعنی وقع الكون و الفساد في قولهم الفلک لايقبل الكون و الفساد الثاني الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود و هذا المعنی اعم من الاول و لابد من اعتبار قيد دفعة ههنا ايضا لما عرفت و بالنظر الی هذا قيل الكون و الفساد خروج ما هو بالقوة الی الفعل دفعة كانقلاب الماء هواء فان الصورة الهوائية للماء كانت بالقوة فخرجت عنها الی الفعل دفعة ولهذا قال السيدالسند في حاشية شرح حكمة العين ايضا الكون والفساد قديفسران بالتغير الدفعي فيتناول تبدل الصورة الجسمية * فائدة * منع بعض المتكلمين تبدل الصورة و قال لاكون ولافساد في الجواهر و التبدل الواقع فيها انما هوفي كيفياتها دون صورها فانكر الكون و الفساد و سلم الاستحالة وقال العنصر واحد و قدسبق في لفظ العنصر * و عند المتكلمين مرادف للوجود قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد عند الاشاعرة الثبوت و الكون و الوجود و التحقق الفاظ مترادفة * و عند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود انتهی فالثبوت و التحقق عند المعتزلة مترادفان وكذا الكون و الوجود وقد سبق توضيح ذلک في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة و يطلق الكون عند هم علی الاين ايضا في شرح المواقف المتكلمون و ان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين و سموه بالكون و الجمهور منهم علی ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لاصفة قائمة به فهناک شيأن ذات الجوهر و الحصول في الحيز المسمی عندهم بالكون وزعم قوم منهم اي من مثبتي الاحوال ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنة و الصفة التي هي علة للحصول بالكون فهناک ثلثة اشياء ذات الجوهر و حصوله في الحيز وعلته و انواعه اربعة الحركة و السكون و الافتراق والاجتماع لان حصول الجوهر في الحيزاما ان يعتبر بالنسبة الی جوهر آخر اولا والثاني اي ما لا يعتبر بالقياس الی جوهر آخر ان كان ذلک الحصول مسبوقا بحصوله في ذلک الحيز فسكون و ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة فعلی هذا السكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان ويرد علی الحصر حصول الجوهر في الحيز اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلک الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا و لا حركة فذهب ابوالهذيل الی بطلان الحصر و التزام الواسطة وقال ابو هاشم و اتباعه ان الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلک الحيز سكون و هما متماثلان لان كلا منهما يوجب اختصاص الجوهر

بذلك الحيز و هو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث و المسبوقية بكون فيلزم تركب الحركات من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك و قال الحركة مجموع سكنات في تلك الاحياز و لايرد ان الحركة ضد السكون فكيف تكون مركبة منه لان الحركة من الحيز ضد السكون فيه و اما الحركة الى الحيز فلاينافي السكون فيه فانها نفس الكون الاول فيه والكون الاول مماثل للكون الثاني فيه و انه سكون باتفاق فكذا الكون الاول و يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول و هو حركة الا ان يعتبر في الحركة ان لا تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لا ان تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر و حينئذ لاتكون الحركة مجموع سكنات و النزاع في ان الكون في اول زمان الحدوث سكون او ليس بسكون لفظي فانه ان فسر الكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا و لزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز و ان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا و لا حركة بل واسطة بينهما و لم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني اعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول و لا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه اما الاول و هو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه و بين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق و الا فهو الاجتماع و انما قلنا امكان التخلل دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما خلاء عند المتكلمين فالاجتماع واحد اي لا يتصور الا على وجه واحد و هو ان لايمكن تخلل ثالث بينهما و الافتراق مختلف فمنه قرب و منه بعد و ايضا ينقسم الكون الى ثلثة اقسام لان مبدأ الكون ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري و الا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي و الا فهو طبيعي كذا في شرح التجريد ٭ فائدة ٭ فيما اختلف في كونه متحركا و ذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه و اختلفوا في الجوهر المتوسطة فقيل متحرك و قيل لا و كذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك و قيل متحرك و هو نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا و كذا الجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل و ان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا و اما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض و ان فسر بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا و الثانية قال الاستاذ ابو اسحاق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه و تحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث تبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك و يلزم على هذا ما اذا تحرك عليه جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة و هو باطل بداهة و الحق انه لانزاع في الاصطلاح فان الاستاذ

اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك او في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه * فائدة * القائلون بالكون يجوزون وجود جوهر محفوف بستة جواهر ملاقية له من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه منع ذلك حذرا من لزوم تجزيه و هو انكار للمحسوس و مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة و اتفقوا ايضا على المجاورة و التاليف بين ذلك الجوهر و الجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الاشعري و المعتزلة المجاورة اي الاجتماع غير الكون لحصوله حال الانفراد دونها و قال الاشعري ايضا و المعتزلة التاليف و المماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعانها و المباينة اي الافتراق ضد المجاورة و لذلك تنافي التاليف لان ضد الشرط ينافي ضد المشروط ثم قال الاشعري وحده المجاورة واحدة و ان تعدد المجاور له و اما المماسة و التاليف فيتعددان فههنا اي فيما احاط بالجوهر الفرد ست جواهر و ست تاليفات و ست مماسات و مجاورة واحدة و هي اي المماسات الست تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه و قالت المعتزلة المجاورة بين الرطب و اليابس تولد تاليفا قائما به ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تاليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر قيل ست تاليفات لا سبع حذرا من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتاليف على حدة و ابطلوا وحدة التاليف و قال الاستاذ ابو اسحق المماسة بين الجواهر نفس المجاورة و انهما متعددتان ضرورة فالمباينة على رايه ضد لهما حقيقة اي للمجاورة و التاليف و قال القاضي ابو بكر اذا حصل جوهر في حيز ثم توارد عليه مماسات و مجاورات من جوهر آخر ثم زالت تلك المماسات و المجاورات فالكون قبلها و بعدها واحد لم يتغير ذاته و انما تعددت الاسماء بحسب الاعتبارات فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا و الكون المتجدد له حال الانضمام و ان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا و تاليفا و مجاورة و مماسة و الكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة و الاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة و هذا اقرب الى الحق * فائدة * من لم يجعل المماسة كونا قائما بالجواهر كالقاضي و اتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان و من جعلها كونا كالاشعري و الاستاذ فلم يجعلها اي الاكوان اضدادا و لا متماثلة بل مختلفة و ههنا ابحاث اخر فمن ارادها فليرجع الى شرح المواقف *

التكوين هو عند المتكلمين اخراج المعدوم من العدم الى الوجود و المراد بالاخراج مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري و عنه يعبر بالفعل و الخلق و التخليق و الاحداث و الاختراع و نحو ذلك من الابداع و الصنع بل الترزيق و التصوير و الاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص و الاختراع و الابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بالوحدة فيهما غير مسبوقين بالعدم و للابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو يخص المجردات و اما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي و غير زماني فلا فرق عنده بين

للاحداث كذا قيل و التكوين عندهم هو ان يكون من الشيئ وجود صادي وقد سبق في لفظ الابداع في فصل العين المهملة من باب الباء الموحدة ثم الشيخ ابو المنصور الماتريدي و اتباعه قالوا التكوين صفة لله تعالى ازلية و هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده على حسب ارادته و علمه فالتكوين ثابت باق ابدا و ازلا و المكون حادث بحدوث التعلق كما في سائر الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم المتعلقات و انكره الاشاعرة و قالوا ان كان المراد به نفس موثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية اعتبارية لا توجد الا مع المنتسبين والكون حادث فيلزم حدوث التكوين و ان كان المراد به صفة موثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة و ان اردتم امرا آخر فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين و القدرة مؤثرة في امكان وجود الشيئ و التكوين مؤثر في وجوده هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية و حواشيه و قد بقي ههنا ابحاث تركناها ٭

المكان هو في العرف العام ما يمنع الشيئ من النزول فان المشهور بين الناس جعل الارض مكانا للحيوان لا الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول كذا في شرح المواقف و اما اهل العلم و التحقيق فقد اختلفوا فيه فذهب ارسطاطاليس و عليه المشائيون و متاخروا الحكماء كابن سينا و الفارابي و اتباعهما الى ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فعلى هذا يكون المكان منقسما في جهتين فقط و هو قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به و كمكان الفلك و قد يكون اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فان مكانه ارض و هواء يعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته و السطح المقعر للهواء الذي فوقه و قد يتحرك تلك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري او بعضها كالحجر الموضوع في الماء الجاري و قد يتحرك الحاوي و المحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير و الريح يهب على الوفاق او الخلاف او الحاوي وحده كالطير يقف و الريح يهب او المحوي وحده كالطير يطير و الريح يقف و ذهب بعض الحكماء الى ان المكان هو السطح مطلقا لان الفلك الاعلى يتحرك فله مكان و ليس هو سطح المحوي و للفلك الاوسط مكانان سطح الحاوي و سطح المحوي فعلى المذهب الاول لا مكان للفلك الاعلى و انما يكون له وضع فقط و ذهب الاشراقيون من الحكماء و افلاطون الى ان المكان هو البعد المجرد الموجود و هو الطف من الجسمانيات و اكثف من المجردات ينفذ فيه الجسم و ينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه و اقطاره فعلى هذا يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته و يسمى ذلك البعد بعدا مفطورا بالفاء لانه فطر عليه البداهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك و لا يحتاجون فيه الى نظر و تامل و صحفه بعضهم بالمقطور بالقاف اي بعد له اقطار و المقطور بمعنى المشقوق

فانه يدشق فيدخل فيه الجسم قالوا يجب ان يكون ذلك البعد جوهرا لقيامه بذاته و توارد الممكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية و الاجسام التي هي جواهر مادية كثيفة و حيئنذ تكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور و على هذا المذهب للفلك الاعلى ايضا مكان اعلم ان القائلين بان المكان هو البعد المجرد الموجود فرقتان فرقة منهم تقول بجواز خلوه عن الجسم و فرقه تمنعه وقد سبق في لفظ الخلاء في فصل الواو من باب الخاء المعجمة و ذهب المتكلمون الى ان المكان بعد موهوم مفروض يشغله الجسم و يملأه على سبيل التوهم و هو الخلاء و ذهب بعض قدماء الحكماء الى ان المكان هو الهيولى اذ المكان يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه و الهيولى ايضا تقبل تعاقب الاجسام اي الصور الجسمية فالمكان هو الهيولى و هذا المذهب قد ينسب الى افلاطون و لعله اطلق لفظ الهيولى على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بينهما في توارد الاشياء عليهما و الا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله في الفطانة و قال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد للشئ الحاوي له بالذات و الصورة كذلك و هذا ايضا قد ينسب الى افلاطون قالوا في توجيه كلامه لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء و البعد المجرد سماه تارة بالهيولى للمناسبة المذكورة و تارة بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للاجسام و هذان القولان ان حملا على هذا فلا محذور و الا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما * فائدة * قال الحكماء كل جسم فله مكان طبيعي و قد سبق تفسيره في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة * فائدة * الله تعالى ليس في جهة ولا حيز و لا مكان و هذا مذهب اهل السنة و الحكماء و خالف فيه المشبهة و خصصوه بجهة اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها هو ان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا ام هناك قال و هو مماس للصفحة العليا من العرش و يجوز عليه الحركة و الانتقال و تبدل الجهات و عليه اليهود حتى قالوا العرش يأط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل و قالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس و احمد الهجيمي ان المؤمنين المخلصين يعانقونه في الدنيا و الآخرة و منهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية و قيل بمسافة غير متناهية و منهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة و المنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى و الاطلاق اللفظي يتوقف على اذن الشرع به عند الاشاعرة و لاهل الحق في اثبات الحق دلائل منها انه لو كان في المكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها و كلاهما باطلان اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه و لتساوي نسبة الرب تعالى اليها يكون اختصاصه ببعضها دون بعض ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك تخصيص من خارج و الا يلزم احتياجه تعالى في

بحيزه الى الغير و الاحتياج ينافي الوجوب و اما الثاني فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام وانه محال ضرورة فيلزم مخالطته لقاذورات العالم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواقف * و مكان در اصطلاح صوفيه كه نسبت بذات مقدس الهي واقع ميشود عبارتست از احاطهٔ ذات با مرتفع بودن ذات از اتصال انام و مكانة عبارتست از منزلتي كه ارفع منازلست سالك را عند مليك مقتدر و گاه مكان را نيز بروي اطلاق نموده ميشود كذا في لطائف اللغات *

مكان الكوكب عند اهل الهيئة هو طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب منتهٍ الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فيتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف الخط المذكور قاطعة لمنطقة البروج فنقطة التقاطع بين تلك الدائرة و منطقة البروج و هي النقطة التي تكون اقرب الى طرف ذلك الخط المذكور هي مكان الكوكب من فلك البروج و هذا هو المكان الحقيقي للكوكب و اما المكان المرئي للكوكب فهو طرف خط يخرج من مركز العالم الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج على موازاة خط يخرج من حدقة الناظر الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف هذا الخط على الرسم المذكور فنقطة التقاطع هي المكان المرئي للكوكب هكذا يستفاد مما ذكره العلي البرجندي في تصانيفه *

فصل الواو * الكرة بالضم هي في الاصل التي تلعب بها و يقال بالفارسية گوى و جمعها كرات و كرون و اكر و الاخيران على غير القياس و في اصطلاح المهندسين شكل مجسم احاط به سطح مستدير اي سطح يوجد في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها اليه و المراد بالاحاطة التامة فخرج سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين و خرج بقيد التساوي سطح المجسم البيضي و نحوه و عرف ايضا بانها جسم يتوهم حدوثه من دوران دائرة على قطرها نصف دورة و ذلك السطح محيط الكرة و يسمى سطحا كريا و قد تطلق الكرة على ذلك السطح ايضا مجازا تسمية للحال باسم المحل و النقطة التي هي مركز ذلك السطح مركز الكرة ايضا و الخطوط التي هي انصاف اقطار ذلك السطح انصاف اقطار تلك الكرة ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب *

كرة البخار هي كرة الهواء الكثيف المخلوط بالابخرة و هي كرة مركزها مركز العالم الا انها مختلفة القوام لان الاقرب من الارض منها اكثف من الابعد منها فان الالطف يتصاعد اكثر من الاكثف و تسمى كرة الليل و النهار ايضا اذ هي القابلة للنور و الظلمة دون ما فوقها و تسمى عالم النسيم ايضا لانها مهب الرياح لان ما فوقها من الهواء الصافي ساكن كذا في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي في اخير الفصل الثاني من الباب الاول *

كرة الكوكب هي الفلك الكلي له *

كرة الكل الفلك الاعظم كما مر في لفظ الفلك *

الكفوء بضمتين و بضم الكاف و كسرها مع سكون الفاء و بسكون الفاء و ضمها مع الهمزة و بسكونها مع الواو لغة النظير والمساوي و شرعا رجل يساوي امرأة في امور مشهورة معروفة بين الفقهاء و الكفاءة بالفتح مصدر الكفوء فهي لغة المساواة و شرعا مساواة الرجل للمرأة في الامور المعروفة كذا في جامع الرموز *

فصل الهاء * الكراهة بالفتح و تخفيف الراء شرعا كون الفعل بحيث يكون تركه اولى مع عدم المنع من الفعل و ذلك الفعل يسمى مكروها و هو نوعان مكروه كراهة تحريم و مكروه كراهة تنزيه فالاول عند الشيخين ما كان الى الحرمة اقرب والثاني ما كان الى الحل اقرب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق بفاعل ذلك الفعل محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق تاركه العقوبة بالنار و ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق تاركها حرمان الشفاعة و معنى القرب الى الحل انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب و الاول عند محمد رح هو الحرام الذي ثبت حرمته بدليل ظني والثاني عنده ما كان تركه اولى مع عدم المنع من الفعل فالمكروه كراهة التحريم نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض فان ماثبت حرمته بدليل قطعي يسمى حراما عنده و ماثبت حرمته بدليل ظني يسمى عنده مكروها كراهة التحريم وبالجملة فماكره تحريما و تنزيها عند الشيخين تنزيه عنده و ماكره تحريما عنده حرام عند الشيخين هكذا يستفاد من التلويح وجامع الرموز ثم انه قال صاحب جامع الرموز في بيان مفسدات الصلوة ان كلامهم يدل على ان الفعل اذا كان واجبا او ما في حكمه من سنة الهدى و نحوها فالترك كراهة تحريم و ان كان سنة زائدة او ما في حكمها من الادب و نحوه فتنزيه انتهى كلامه والاصل الفاصل بينهما ان ينظر الى الاصل فان كان الاصل في حقه اثبات الحرمة و انما سقطت الحرمة لعارض ان كان مما يعم به البلوى و كانت الضرورة قائمة في حق العامة فهي كراهة تنزيه و ان لم تبلغ الضرورة هذا المبلغ فهي كراهة تحريم فيصار الى الاصل و على العكس ان كان الاصل الاباحة ينظر الى العارض فان غلب على الظن وجود المحرم فالكراهة للتحريم و الا فالكراهة للتنزيه نظير الاول سور الهرة و نظير الثاني لبن الاتان و لحومها و نظير الثالث سور البقرة الجلالة وسباع الطير كذا في فتاوى عالمگيري في اول كتاب الكراهة و في العضدي ما حاصله ان المكروه يطلق على ثلثة معان الاول خطاب لطلب ترك فعل ينتهض ذلك الترك خاصة سببا للثواب و المكروه بهذا المعنى منهي عنه على الاصح كالمندوب مامور به والثاني الحرام و كثيرا ما كان يقول الشافعي انا اكره هذا و الثالث ترك ما ترجحت مصلحة فعله على تركه و ان لم يكن منهيا فيعرف بترك الاولى كترك المندوب يقال ترك صلوة الضحى مكروه و ان لم يرد النهي لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حط مرتبته انتهى قيل في هذا الاطلاق بعد لانه يلزم منه ان من اشتغل بالمباح و ترك الاشتغال بنوافل العبادات انه اتى بمكروه و قالت المعتزلة المكروه فعل اشتمل تركه على مصلحة و قد سبق في

لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة *

المكروه في اصطلاح الفقهاء ما نهي عنه لمجاور كالبيع عند اذان الجمعة نهي عنه للصلوٰة و عرفه في البناية بما كان مشروعا باصله و وصفه لكن نهي عنه كذا في البحر الرائق في باب البيع الفاسد *

الاكراه في اللغة عبارة عن حمل انسان على امر يكرهه وقيل على امر لايريده طبعا او شرعا و الاسم الكره بالفتح و في الشريعة فعل يوقعه بغيره فيفوت رضاه او يفسد اختياره مع بقاء اهليته فالفعل يتناول الحكمي كما اذا امره بقتل رجل و لم يهدده بشيئ الا ان الماموريعلم بدلالة الحال انه لولم يقتله لقتله الآمر او قطعه فانه اكراه و الايقاع فعل بالمعنى المصدري الا انه يختص بما يكره يقال اوقع فلان بفلان بالسوءة فالمعنى هو فعل يوقعه انسان بغيره ممايسوء و الرضاء خلاف الكراهة و الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود و العدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فذلك الاختيار صحيح و الا ففاسد ثم الفائت الرضا به نوعان صحيح الاختيار و ذاك بان يفوت الرضاء و لا يفسد الاختيار و يسمى بالاكراه القاصر و غير الملجي و فاسد الاختيار و يسمى بالاكراه الكامل و الملجي و بالجملة ففي الاكراه الملجي يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناه كالعضو و في غير الملجي يمكنه من الصبر اذ ليس فيه خوف فوات النفس او العضو بل انما هو خوف الحبس و الضرب و نحو ذاك كالكلام الخشن في حق القاضي و عظيم البلد و اليه الاشارة في الكلام بطريق الاكتفاء اي يفوت رضاه يصح اختياره او يفسد اختياره فاندفع ما ظن من تسامح الترديد بين العام و الخاص و في هذا الكلام اشعار بان الاكراه لم يتحقق مع الرضاء و هذا صحيح قياسا و اما استحسانا فلا لانه لو هدد بحبس ابيه او ابنه او اخيه او غيرهم من ذي رحم محرم منه لبيع اوهبة او غيره كان اكراها استحسانا فلا ينفذ شيئ من هذه التصرفات كما في المبسوط و قولنا مع بقاء الاهلية احتراز عما اذا ضربت على راس آخر بحيث صار مجنونا فانه لم يبق الاهلية بخلاف ما نحن فيه فانها تثبت بالذمة و العقل و البلوغ و الاكراه لايخل بشيئ منها الاترى ان الاكراه متردد بين فرض و حظر ورخصة و مباح و مرة يأثم و مرة يثاب و عرف بعضهم الاكراه بانه حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه و يصير الغير خائفا به فائت الرضاء بالمباشرة وقيل هو الزام الغير على ما يكرهه الانسان طبعا او شرعا فيقدم عليه مع عدم الرضاء ليدفع عنه ما هو اضرمنه و قيل هو تهديد القادر غيره على امر بمكروه طبعا او شرعا بحيث ينتفي به الرضا و قيل فعل يوجد من الفاعل فيحدث في المحل معنى يصير به مدفوعا الى الفعل الذي طلب منه و في التلويح الاكراه حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه و لايختار مباشرته لوخلي ونفسه فيكون معدما للرضاء والاختيار هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي *

الكنه بالضم و سكون النون قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث الوجود معنى تصور

كنه الشيئ تمثله في الذهن سواء كان على وجه التفصيل او على وجه الاجمال قال الفاضل الچلپي في حاشية الخيالي في قوله حقائق الاشياء ثابتة معرفة الشيئ قد يكون بامر خارج عنه عارض له كتصور الانسان بالضاحك و قد يكون لامر داخل كالناطق فاذا تصورت الناطق علمت الانسان بذلك الوجه و قد يكون بامر داخل و خارج معا كالناطق و الضاحك فان تصورهما تصور الانسان بجميع اجزائه على التفصيل و ان كان ذلك التفصيل في التعقل يسمى ذلك كنها كالحيوان الناطق فان تصوره تصور جميع اجزاء الانسان تفصيلا و ان كان ذلك التفصيل في البعض لان الجسم و الجوهر و النامي و غير ذلك اجزاء للانسان مع انه لم يتصور تفصيلا لكن الحيوان و الناطق متصوران بالتفصيل و الحيوان مشتمل عليها و ذلك القدر من التفصيل يسمى كنها و بالجملة اذا كان الشيئ متصورا بالاجزاء الاولية مفصلا يسمى كنها و قد يكون معرفة الشيئ بجميع اجزائه لكن لا على وجه التفصيل كتصور ما وضع الانسان بازائه في الفارسي بآدمي ويسمى ذلك ذاته الجملة فما يقال ان تصور الشيئ بذاته لا يمكن بدون ذاتياته و يمكن بدون عرضياته لازمة او مفارقة يراد به ان ذاتيات الشيئ داخلة في ذاته المجملة و عرضياته خارجة عنها فتصور الشيئ بذاته المجملة مشتمل على تصور ذاتياته اشتمالا في الجملة بالضرورة و لم يكن مشتملا على تصور عرضياته *

فصل الياء التحتانية

الاكتفاء بالفاء هو عند اهل المعاني نوع من انواع الحذف و هو ان يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم و ارتباط فيكتفى باحدهما عن الآخر النكتة و يختص غالبا بالارتباط العطفي كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اي و البرد و خصص الحر بالذكر لان الخطاب للعرب و بلادهم حارة و الوقاية عندهم من الحر اهم لانه اشد من البرد عندهم وقوله بيدك الخير اي و الشر و انما خص الخير بالذكر لانه مطلوب العباد و مرغوبهم وقوله ان امرؤ هلك ليس له ولد اي و لا والد بدليل انه اوجب للاخت النصف و انما ذلك مع فقد الاب لانه يسقطها كذا في الاتقان في نوع الحذف *

المكتفي عند الحكماء هو ما اعطي به ما يتمكن من تحصيل كمالاته كالنفوس السماوية كذا في حكمة العين في بيان الكيفيات المختصة بالكميات فان النفوس السماوية دائما في اكتساب الكمالات بتحريك الاجرام السماوية التي تتمكن بها من تحصيل كمالاتها واحدا بعد واحد كما في شرحه *

الكنية بالضم و سكون النون عند اهل العربية قسم من العلم و هو ما يكون مصدّرا بلفظ الاب او الابن او الام او البنت وقد سبق مستوفى في فصل الميم من باب العين المهملة *

الكناية بالكسر في اللغة و اصطلاح النحاة ان يعبر عن شيئ معين بلفظ غير صريح في الدلالة عليه لغرض من الاغراض كالابهام على السامعين كقولك جاءني فلان وانت تريد زيدا و المراد بها في باب المبنيات ما يكنى به لا المعنى المصدري و لا كل ما يكنى به بل البعض المعين منه و هو كم و كذا كناية عن العدد و كيت و ذيت للحديث و منها كاين كذا في الفوائد الضيائية قال ابن الحاجب الكناية

في باب المبنيات لفظ مبهم يعبر به عما وقع مفسرا في كلام متكلم اما لابهامه على المخاطب او لنسيانه واعترض عليه بان كم ليس من هذا القبيل و لا لفظ كذا في قولك عندي كذا رجلا لانه ليس حكاية لما وقع في كلام متكلم مفسرا و لا كيت وذيت في قولك كان من الامر كيت و ذيت بلى قولك قال فلان كذا فقال كيت و ذيت داخل في حده واجيب بان المراد صحة الوقوع لا الوقوع حقيقة اي عما يصح ان يقع في كلام متكلم مفسرا او من شانه ان يقع كذا في الموشح و يطلق الكناية ايضا على الضمير لانه يكنى به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره وعند الاصوليين و الفقهاء مقابل للصريح قالوا الصريح لفظ انكشف المراد منه في نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا و الكناية لفظ استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما اي من الصريح و الكناية معنى حقيقيا او مجازيا فالحقيقة التي لم تهجر صريح و التي هجرت وغلب معناها المجازي كناية و المجاز الغالب الاستعمال صريح و غير الغالب كناية واحترز بقيد في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك و عن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير و البيان فمثل المفسر و المحكم داخل في الصريح و مثل المشكل و المجمل داخل في الكناية لما تقرر من ان هذه الاقسام متمائزة بالاعتبار لا بالذات وما يقال من ان المراد الاستتار و الانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف و بالجملة المعتبر عندهم في الصريح والكناية الاستتار في نفس الامر ولا دخل لقصد المستعمل في جعل الواضع في اللغة مستترا او لا في عكسه قالوا كنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن فانه مبهم في انها بائنة من اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها تعين و تبين بموجب الكلام وفيه بحث لانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف و لا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم كما اشترطه اهل البيان بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة و المجاز الغير المتعارف كناية بمجرد الاستتار كذا في التلويح و غيره وعند علماء البيان لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات و النفي و يرجع اليه الصدق و الكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هذا مناط الاثبات و النفي و مرجع الصدق و الكذب كما تقول فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام و ان لم يكن له نجاد قط بل و ان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى و السموات مطويات بيمينه و قوله الرحمن على العرش استوى و امثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذبه

لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي و طلب دلالته انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه فالمراد في الكناية اللازم بالعرض و الملزوم بالذات و حينئذ لاحاجة الى ماقيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول و لو في محل آخر و باستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له و ميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى و لا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة و السخط و ان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به و الاحسان اليه كناية ان اسند الى من يجوز عليه النظر و مجاز ان اسند الى من لا يجوز عليه النظر و بالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح و غيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد بها معناها وحده او غير معناها وحده او معناها و غير معناها معا و الاول الحقيقة في المفرد و الثاني المجاز في المفرد و الثالث الكناية و هذا مشعر بكون الكناية قسما للحقيقة و المجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية و تصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة و الكناية تشتركان في كونهما حقيقتين و تفترقان بالتصريح و عدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها و غير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي و المجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات و في الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي و هذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا و بالذات اذ لامعنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لايكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي و المجازي معا بالذات و هو ممتنع و بهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادته الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة و المجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك كذا كذا في التلويح قال ابو القاسم في حاشية المطول ذهب المحققون الى انه يجوز كون المعنى الحقيقي في الكناية مستحيلا و حينئذ لا يعلم الفرق بينها و بين المجاز اصلا فان استحالة المعنى الحقيقي من اقوى قرائن المجاز فاذا جوز في الكناية استحالة المعنى الحقيقي و لم يجعل مانعا عن ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المقصود فلا يكون شيء من قرائن المجاز مانعا عن ارادته لينتقل منه الى المقصد فلا تتميز الكناية عن المجاز في شيء من الصور و لو سلم فلا شك في عدم التمييز في صورة الاستحالة قال صاحب الاطول يمكن ان تجعل الكنايات كلها حقائق صرفة و يكون قصد ما به يجعل معنى كنائيا من قبيل قصد النتيجة بعد اقامة الدليل فيكون فلان كثير الرماد حقيقة صرفة ذكرت دليلا على انه مضياف فيكون التقدير فهو مضياف و لا يكون هناك استعمال كثير الرماد في المضياف انتهى * و فرق السكاكي و غيره بينهما بان الانتقال فيها من اللازم الى الملزوم و في المجاز بالعكس كالانتقال من الاسد الذي هو ملزوم الشجاع

الى الشجاع وردّ بان اللازم ما لم يكن ملزوما لم ينتقل منه لان اللازم يجوز ان يكون اعم من الملزوم و الانتقال انما يتصور على تقدير تلازمهما و تساويهما و حينئذ يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم كما في المجاز واجيب بان المراد باللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعية كطول النجاد لطول القامة و لذا جوزوا كون اللازم اخص كالضاحك بالفعل للانسان فالكناية ان يذكر من المتلازمين ما هو تابع و رديف و يراد به ما هو متبوع و مردوف و المجاز بالعكس و فيه نظر لان المجاز قد يكون من الطرفين كاستعمال الغيث في النبت و استعمال النبت في الغيث كذا في المطول قال ابو القاسم ذكر اهل الاصول انه لما كان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم اي من المتبوع الى التابع فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه و فرعا من وجه جاز استعمال الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه و المعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية و هي و ان كانت لوجودها معلولة لمعلولها الا انها لماهياتها علة له و من هذا القبيل اطلاق النبت على الغيث فاندفع الاعتراض و القول بان اصطلاح اهل العربية مخالف لاصطلاح الاصول مما لا يلتفت اليه انتهى اعلم ان الكناية في اصطلاحهم كما تطلق على اللفظ نفسه كذلك تطلق على المعنى المصدري الذي هو فعل المتكلم اعني ذكر اللازم و ارادة الملزوم فاللفظ يكنى به و المعنى يكنى عنه كذا في المطول * التقسيم * الكناية ثلثة اقسام الاولى الكناية المطلوب بها غير صفة و لا نسبة فمنها ما هي معنى واحد و هو ان يتفق في صفة من الصفات عرض اختصاص بموصوف معين فتذكر تلك الصفة ليتوصل بها الى ذلك الموصوف كقولنا مجامع الاضغان كناية عن القلوب و الضغن الحقد و منها ما هي مجموع معان و هو ان تؤخذ صفة فتضم الى لازم آخر و آخر لتصير جملتها مختصة بموصوف فيتوصل بذكرها اليه كقولنا كناية عن الانسان حي مستوى القامة عريض الاظفار و يسمى هذه خاصة مركبة و شرط هذين الكنايتين الاختصاص بالمكنى عنه الثانية الكناية المطلوب بها صفة من الصفات كالجود و الكرم و الشجاعة و نحو ذلك و هي ضربان قريبة و بعيدة فان لم يكن الانتقال بواسطة فقريبة اما و اضحة ان حصل الانتقال منها بسهولة كطويل النجاد و اما خفية كقولهم كناية عن الابله عريض القفا فان عرض القفا و عظم الراس بالافراط مما يستدل به على بلاهة الرجل لكن في الانتقال نوع خفاء لا يطلع عليه كل احد و ان كان الانتقال من الكناية الى المطلوب بها بواسطة فبعيدة كقولهم كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة احراق الحطب تحت القدر و منها الى كثرة الطبخ و منها الى كثرة الضيفان و منها الى المطلوب و الثالثة المطلوب بها نسبة اي اثبات امر لامر او نفيه عنه كقول زياد الاعجم * شعر * ان السماحة و المروة و الندى * في قبة ضربت على ابن الحشرج * فانه اراد ان يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات فترك التصريح بان يقول انه مختص بها او نحوه الى الكناية بان جعلها في قبة مضروبة عليه و الموصوف في هذين القسمين قد يكون مذكورا كما مر و قد يكون غير

مذكور كما يقال في عرض من يوذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده فانه كناية عن نفي صفة السلام عن الموذي و هو غير مذكور في الكلام كذا في المطول و قال في الاتقان استنبط الزمخشري نوعا من الكناية غريبا و هو ان تعمد الى جملة معناها على خلاف الظاهر فتاخذ الخلاصة من غير اعتبار مفرداتها بالحقيقة و المجاز فتعبر بها عن المقصود كما تقول في نحو الرحمن على العرش استوى انه كناية عن الملك فان الاستواء على السرير لايحصل الا مع الملك فجعل كناية عنه و كذا قوله تعالى و الارض جميعا قبضته يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه كناية عن عظمته و جلالته من غير ذهاب بالقبض و اليمين الى جهتين حقيقة و مجازا انتهى قال السكاكي الكناية تتفاوت الى تعريض و تلويح و رمز و ايماء واشارة و المناسب للكناية العرضية وهي مالم يذكر الموصوف فيها المعريض لان التعريض خلاف التصريح يقال عرضت لفلان و بفلان اذا قلت قولا لغيره و انت تعينه فكانك اشرت به الى عرض اي جانب وتريد جانبا آخر و المناسب لغير العرضية ان كثرت الوسائط بين اللازم والملزوم التلويح لان التلويح هو ان تشير الى غيرك من بعد و ان قلت الوسائط مع خفائه اي خفاء اللزوم فالمناسب الرمز لان الرمز ان تشير الى قريب منك على سبيل الخفية لان الاشارة بالشفة و الحاجب و بلا خفاءه فالمناسب الايماء و الاشارة كذا في المطول * فائدة * المناس في الفرق بين الكناية و التعريض عبارات متقاربة فقال الزمخشري الكناية ذكر الشيئ بغير لفظه الموضوع له و التعريض ان يذكر شيئا يدل به على ذكر شيئ لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك فكان امالة الكلام الى عرض يدل على المقصود و يسمى التلويح لانه يلوح منه ما تريده و قال ابن الاثير الكناية مادل على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بينهما و يكون في المفرد و المركب و التعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي او المجازي بل من جهة التلويح و الاشارة فيختص باللفظ المركب كقول من يتوقع صلة و الله اني محتاج فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له حقيقة و لا مجازا و انما فهم من عرض اللفظ اي جانبه و قال السبكي في الفرق بينهما الكناية لفظ استعمل في معناه مرادا به لازم المعنى فهو بحسب استعمال اللفظ في المعنى حقيقة و المجوز في ارادة افادة مالم يوضع له و قد لا يراد بها المعنى بل يعبر بالملزوم عن اللازم و هي حينئذ مجاز و اما التعريض فهو لفظ استعمل في معناه للتلويح بغيره نحو قوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل الى كبير الاصنام المتخذة آلهة كانه غضب ان تعبد الصغار معه تلويحا لعابديها فانها لا تصلح للالوهية اما يعلمون اذا نظروا بعقولهم عن عجز كبيرها عن ذلك الفعل و الاله لايكون عاجزا فهو حقيقة ابدا و قال السكاكي التعريض ما سبق لاجل موصوف غير مذكور و منه ان يخاطب واحد و يراد غيره كذا في المطول و الاتقان وقال السيد السند في توضيحه ما حاصله ان مقصود العلامة الزمخشري بيان الفرق بينهما فلا يرد النقض على حد الكناية بالمجاز فان ذكر الشيئ بغير لفظه الموضوع له حاصله استعمال اللفظ في غير ما وضع له و ذكر شيئ يدل على شيئ لم تذكره يفهم منه ان الشيئ الول مذكور بلفظه

الموضوع له لانه الاصل المتبادر عند الاطلاق و يفهم منه ايضا ان الشيئ الثاني لم يستعمل فيه اللفظ و الا لكان مذكورا في الجملة و بالجملة فحاصل الفرق انه اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وضع له و في التعريض استعماله فيما وضع له مع الاشارة الى ما لم يوضع له من السياق و كلام ابن الاثير ايضا يدل على ان المعنى التعريضي لم يستعمل فيه اللفظ بل هو مدلول عليه اشارة و سياقا و كذا كلام السبكي بل تسميته تلويحا يلوح منها ذلك و كذلك تسميته تعريضا ينبئ عنه و لذلك قيل هو امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود هذا هو مقتضى ظاهر كلام العلامة و توضيحه ان اللفظ المستعمل فيما وضع له فقط هو الحقيقة المجردة و يقابله المجاز لانه المستعمل في غير الموضوع له فقط و الكناية اللفظ المستعمل بالاصالة فيما لم يوضع له و الموضوع له مراد تبعا و في التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ حقيقة او مجازا او كناية و المعرض به من السياق فالتعريض يجامع كلا من الحقيقة و المجاز و الكناية و اذا كانت الكناية تعريضية كان هناك وراء المعنى الاصلي و المعنى المكنى عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح و الاشارة و كان المعنى المكنى عنه بينهما بمنزلة المعنى الحقيقي في كونه مقصودا من اللفظ مستعملا هو فيه فاذا قيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده و اريد به التعريض بنفي الاسلام عن موذ معين فالمعنى الاصلي ههنا انحصار الاسلام فيمن سلموا من لسانه و يده و يلزمه انتفاء الاسلام عن الموذي مطلقا و هذا هو المعنى عنه المقصود من اللفظ استعمالا و اما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سياقا فهو نفي الاسلام عن موذ معين هكذا ينبغي ان يحقق الكلام و يعلم ان الكناية بالنسبة الى المعنى المكنى عنه لا يكون تعريضا قطعا و الا لزم ان يكون المعنى المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه و هكذا المجاز والحقيقة بالنسبة الى المعنى المجازي و الحقيقي لا يكونان تعريضا ايضا فاللفظ بالقياس الى المعنى المعرض به لا يوصف بالحقيقة و لا بالمجاز و لا بالكناية لفقدان استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى و ما قيل بان اللفظ اذا دل على معنى دلالة صحيحة فلابد ان يكون حقيقة او مجازا او كناية فليس بشيئ اذ مستتبعات التراكيب يدل عليها الكلام دلالة صحيحة وليس حقيقة فيها و لا مجاز و لا كناية لانها مقصودة تبعا لا اصالة فلا تكون فيها و المعنى المعرض به و ان كان مقصودا اصليا الا انه ليس مقصودا من اللفظ حتى يكون مستعملا فيه و انما قصد اليه من السياق تلويحا و اشارة و قد يتفق عارض يجعل المجاز في حكم حقيقة مستعملة كما في المنقولات و الكناية في حكم الصريح كما في الاستواء على العرش و بسط اليد و كذلك التعريض قد يصير بحيث يكون الالتفات فيه الى المعنى المعرض به كانه المقصود الاصلي و المستعمل فيه اللفظ و لا يخرج بذلك من كونه تعريضا في اصله كقوله تعالى و لا تكونوا اول كافر به فانه تعريض بانه كان عليهم ان يؤمنوا به قبل كل واحد و هذا المعنى المعرض به هو المقصود الاصلي ههنا دون المعنى الحقيقي انتهى * فائدة * في الكناية اربعة مذاهب الاول انها حقيقة قال به ابن عبد السلام و هو الظاهر لانها استعملت فيما وضعت له و اريد بها الدلالة على غيره الثاني انها مجاز الثالث انها لا حقيقة

و لا مجاز و اليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه في المجاز ان يراد المعنى الحقيقي مع المجازي وتجويزه ذلک في الكناية الرابع و هو اختيار الشيخ تقي الدين السبكي انها تنقسم الى حقيقة و مجاز فان استعملت في معناه مرادا به لازم المعنى ايضا فهو حقيقة و ان لم يرد به المعنى بل عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له و الحاصل ان الحقيقة منها ان يستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له و المجاز منها ان تريد غير موضوعه استعمالا و افادة كذا في الاتقان في نوع المجاز *

* باب اللام *

فصل الباء الموحدة * اللب بالضم و تشديد الموحدة مغز و خالص هر چيزي و ميانهٔ هر چيزي و دل وي وعقل وتنهٔ درخت و در اصطلاح صوفيه عقلي كه منور بود بنور قدس و صافي از فتور اوهام و تجليات ظلمانيهٔ نفسانيه كذا في كشف اللغات * و لب اللباب نزد شان عبارت است از مادهٔ نور قدسي كه تاييد مي يابد باو عقل انساني و صاف ميشود از فتور مذكور و ادراک ميكند صاحب آن علوميكه متعاليست از ادراک قلب و روح متعلق بكون و مصون است از فهم كه محجوب است بعلم رسمي و اين تاييد الٰهي از حسن سابقهٔ ازلي است كه مقتضي است خير خاتمه و حسن عاقبت را كذا في لطائف اللغات *

اللعب بكسر اللام مصدر لعب بفتح العين اي فعل فعلا غير قاصد به مقصدا صحيحا كما ذكر الراغب و في الكشف انه ما لايفيد فائدة اصلا كذا في جامع الرموز في كتاب الشهادة *

اللعابي بالضم عند الاطباء دواء من شانه ان ينفصل عنه اجزاؤه اذا نقي و يصير المجموع لزجا كالخطمي كذا في الموجز *

اللقب بالقاف في اللغة ما يعبر به عن شيئ و في اصطلاح اهل العربية علم يشعر بمدح او ذم باعتبار معناه الاصلي صرح بذلک المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في المبنيات في شرح قول المصنف و القابه ضم وفتح وكسر وقد سبق في لفظ العلم في فصل الميم من باب العين المهملة ايضا *

فصل التاء المثناة الفوقانية * الالتفات بالفاء عند اهل المعاني يطلق على معان منها الاعتراض وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة ومنها تعقيب الكلام بجملة مستقلة متلاقية له في المعنى على طريق المثل او الدعاء و نحوهما من المدح و الذم و التاكيد و الالتماس كقوله تعالى و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا و كقوله تعالى ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم و في كلامهم قصم الفقر ظهري و الفقر من قاصمات الظهر و منها ان تذكر معنى فيتوهم ان السامع اختلج في قلبه شيئ فتلتفت الى كلام يزيل اختلاجه ثم ترجع الى مقصودك كقول ابن ميادة * شعر * فلا صرمة يبدو و في اليأس راحة *

و لا وصلة يصفولنا فنكارمه * كانه لما قال فلا ضرمة يبدو قيل له ما تصنع به فاجاب بقوله و في الياس راحة و منها التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلثة من التكلم و الخطاب و الغيبة بعد التعبير عنه بآخر منها اي بعد التعبير عن ذلك المعنى بطريق اخر من الطرق الثلثة بشرط ان يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر و يكون مقتضى ظاهر سوق الكلام ان يعبر عنه بغير هذا الطريق اذ لو لم يشترط ذلك لدخل فيه ما ليس من الالتفات منها نحو انا زيد وانت عمرو و نحوهما مما يعبر عن معنى واحد تارة بضمير المتكلم او المخاطب و تارة بالاسم المظهر او ضمير الغائب و منها نحو يا زيد قم و يا رجلا له بصر خذ بيدي لان الاسم المظهر طريق غيبة و منها تكرير الطريق الملتفت اليه نحو اياك نستعين و اهدنا و انعمت فان الالتفات انما هو في اياك نعبد والباقي جار على اسلوبه و منها نحو يا من هو عالم حقق لي هذه المسئلة فانك الذي لا نظير له فانه الالتفات فان حق العائد الى الموصول ان يكون غائبا و ما سبق الى بعض الاوهام ان نحو يا ايها الذين امنوا التفات و القياس امنتم فليس بشيء و من الناس من زاد لاخراج بعض ما ذكر قيدا و هو ان يكون التعبيران في كلامين و هو غلط لان قوله تعالى باركنا حوله لنريه عن اياتنا فيمن قرأ ليريه بلفظ الغيبة فيه التفات من التكلم الى الغيبة ثم من الغيبة الى التكلم مع ان قوله من اياتنا ليس بكلام اخر بل هو من متعلقات ليريه هذا التفسير هو المشهور فيما بين الجمهور و قال السكاكي الالتفات عند اهل المعاني اما ذلك التعبير او التعبير باحدها فيما حقه التعبير بغيره و كانه حمل السكاكي قولهم بعد التعبير عنه بآخر منها على اعم من التعبير حقيقة او حكما فان اقتضاء المقام تعبيرا في حكم التعبير فالتفسير المشهور اخص من تفسير السكاكي فقول الشاعر * مصراع * تطاول ليلك بالاثمد * فيه التفات على تفسير السكاكي و قد صرح بذلك ايضا اذ مقتضى الظاهر ان يقال تطاول ليلي و ليس على التفسير المشهور منه اذ لم يذكر تطاول ليلي سابقا هذا خلاصة ما في المطول والاطول فظهر ان الالتفات ستة اقسام فمن التكلم الى الخطاب قوله تعالى و أمرنا لنسلم لرب العالمين و ان اقيموا الصلوة و من التكلم الى الغيبة قوله انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله والاصل لنغفر لك و من الخطاب الى التكلم لم يقع في القران و مثل له بعضهم بقوله فاقض ما انت قاض ثم قال انا امنا بربنا و هذا المثال لا يصح لان شرط الالتفات ان يكون المراد به واحدا و من الخطاب الى الغيبة قوله حتى اذا كنتم في الفلك و جرين بهم و الاصل بكم و من الغيبة الى الخطاب قوله و قالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم و الاصل لقد جاءوا و من الغيبة الى التكلم قوله و اوحى في كل سماء امرها و زينا

تنبيهات الاول شرط الالتفات بهذا المعنى ان يكون الضمير في المنتقل اليه عائدا في نفس الامر الى المنتقل عنه و الا يلزم ان يكون في انت صديقي التفات الثاني شرطه ايضا ان يكون في جملتين صرح به صاحب الكشاف وغيره الثالث ذكر التنوخي في الاقصى القريب و ابن الاثير وغيرهما نوعا غريبا من الالتفات وهو بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله او تكلمه كقوله تعالى غير المغضوب عليهم بعد انعمت فان المعنى غير الذين غضبت عليهم

والتوقف صاحب عروس الافراح الرابع قال ابن ابى الاصبع جاء فى القران من الالتفات قسم غريب جدا لم اظفر فى الشعر بمثاله و هو ان يقدم المتكلم في كلامه مذكورين مرتبين ثم يخبر عن الاول منهما و ينصرف عن الاخبار عنه الى الاخبار عن الثانى ثم يعود الى الاخبار عن الاول كقوله تعالى ان الانسان لربه لكنود و انه على ذالك لشهيد انصرف عن الاخبار عن الانسان الى الاخبار عن ربه تعالى ثم قال منصرفا عن الاخبار عن ربه الى الاخبار عن الانسان بقوله و انه لحب الخير لشديد قال وهذا يحسن ان يسمى التفات الضمائر الخامس يقرب من الالتفات نقل الكلام من خطاب الواحد او الاثنين او الجمع لخطاب الآخر ذكره التنوخي وابن الاثير و هو ستة اقسام ايضا مثاله من الواحد الى الاثنين قالوا اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه اباءنا و تكون لكما الكبرياء فى الارض والى الجمع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء و من الاثنين الى الواحد فمن ربكما يا موسى فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى والى الجمع واوحينا الى موسى واخيه ان تبوءا لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة و من الجمع الى الواحد و اقيموا الصلوة و بشر المؤمنين والى الاثنين يا معشر الجن و الانس ان استطعتم الى قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان السادس يقرب من الالتفات ايضا الانتقال من الماضي او المضارع او الامر الى اخر منها مثاله من الماضي الى المضارع ان الذين كفروا و يصدون عن سبيل الله و الى الامر قل امر ربي بالقسط و اقيموا وجوهكم واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فاجتنبوا و من المضارع الى الماضي ويوم ينفخ فى الصور فصعق و الى الامر قال اني اشهد الله و اشهدوا اني برئ و من الامر الى الماضي واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى و عهدنا الى ابراهيم و الى المضارع و ان اقيموا الصلوة و اتقوه و هو الذي اليه تحشرون كذا فى الاتقان في نوع بدائع القران السابع قال صاحب الاطول لا يخفى ان التعبير عن معنى يقتضى المقام التعبير عنه بلفظ مذكر بلفظ مونث و بالعكس و كذا التعبير بمذكر بعد التعبير بمؤنث ينبغي ان يجعل تحت الالتفات ولو لم يثبت انها جعلت التفاتا فنجعلها ملحقات به * فائدة * قال البعض الالتفات من البيان وقيل من البديع و لذا ذكره السكاكي في علم البديع * فائدة * وجه حسن الالتفات ان الكلام اذا نقل من اسلوب يتوقعه السامع الى اسلوب لا يتوقعه سواء وجد المتوقع قبل غير المتوقع كما فى الالتفات المشهور او لم يوجد كما فى الالتفات السكاكي كان احسن تطرية لنشاط السامع و اكثر ايقاظا للاصغاء اليه كذا فى الاطول * فائدة * ملخص ما ذكر القوم في هذا المقام ان فى الالتفات اربعة مذاهب ووجه الضبط ان يقال لا يخلو اما ان يشترط فيه سبق التعبير بطريق اخر ام لا الثاني مذهب الزمخشري و السكاكي ومن تبعهما و على الاول لا يخلو اما ان يشترط ان يكون التعبيران في كلام واحد اولا الاول مذهب البعض و على الثاني لا يخلو اما ان يشترط كون المخاطب فى التعبيرين واحدا ام لا الاول مذهب صدر الافاضل و الثاني مذهب الجمهور كذا فى الچلپي حاشية المطول *

فصل الجيم * اللزوجة بالزاء المعجمة هى كيفية ملموسة تقتضي سهولة التشكل و عسر التفرق

و الشيئ بها يمتد متصلا و يقابلها الهشاشة و الملاسة كذا قال الشيخ في الشفاء فاللزج هو الذي يسهل تشكله باي شكل اريد و يعسر تفريقه بل يمتد متصلا فهو مركب من رطب و يابس شديدي الامتزاج فاذعانه من الرطب و استمساكه من اليابس فانا لو اخذنا ترابا و ماء وجهدنا في جمعهما و امتزاجهما بالدق و التخمير حتى يشتد امتزاجهما حدث جسم لزجٌ فاذن اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة و الوحش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله و يسهل تفريقه و ذلك لغلبة اليابس و قلة الرطب مع ضعف الامتزاج كذا في شرح المواقف و شرح حكمة العين و قال الاطباء دواء لا ينقطع عند الامتداد عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالعسل فعدم الانقطاع عندهم معتبر وقت تاثير الحرارة الغريزية كذ في الاقسرائي *

فصل الحاء المهملة * **التلميح** بالميم عند البلغاء و هو ان يشار في فحوى الكلام الى قصة او شعر او مثل سائر من غير ذكره اي من غير ذكر تلك القصة او ذلك الشعر او المثل فاقسام التلميح ستة لانه اما ان يكون في النظم او النثر و على التقديرين فاما ان يكون اشارة الى قصة او شعر او مثل سائر ففي النثر قول الحريري فبت بليلة نابغية و احزان يعقوبية فان فيه اشارة الى قول نابغة * شعر * فبت كاني ساورتني ضئيلة * من الرقش في انيابها السم ناقع * و الى قصة يعقوب عليه السلام و باقي الامثلة تطلب من المطول * فائدة * قال البعض هذا اللفظ تمليح بتقديم الميم على اللام و هو خطأ و الصواب تلميح بتقديم اللام على الميم ماخوذ من لمحه اذا ابصره و نظراليه و كثيرا ما تسمعهم يقولون في تفسير الابيات في هذا البيت تلميح الى قول فلان و قد لمح هذا البيت فلان و نحو ذلك و اما التمليح فهو مصدر ملح الشاعر اذا اتى بشيئ مليح و قد ذكر في باب التشبيه كذا في المطول في الخاتمة *

اللوح المحفوظ بالفتح و سكون الواو هو عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيها ما كان و ما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب في الالواح المعهودة و لا استحالة فيه لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض و عرضه ما بين المشرق و المغرب و قال الامام الغزالي في الاحياء هو اعلم ان لوح الله تعالى لا يشبه لوح الخلق كما ان ذات الله تعالى و صفاته لا يشبه ذات الحق و صفاته بل ثبوت المقادير في اللوح مضاهي ثبوت كلمات القران و حروفه في دماغ حافظ القران و قلبه فانه مسطور فيه حتى كانه حيث يقرء ينظر اليه و لو فتشت عن دماغه جزء فجزء لم يشاهد هذا الخط فيمن هذا الخط و عند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس و في شرح اشراق الحكمة ان العقل الفعال هو المسمى بجبرئيل في لسان الشريعة و في شرح المقاصد ان اللوح العقل الاول و لعل المراد الاول بالنسبة الينا و هو العقل الفعال بعينه فانه لا يجوز ان يثبت الصور الكثيرة في العقل الاول لانه يبطل اذ ذاك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم هذا عند المشائين

النافين للنفس المجردة في الافلاك المقتصرين على اثبات النفوس المنطبعة فيها ان الكليات لا ترتسم في تلك النفوس عندهم و اللوح المحفوظ لابد ان ترتسم فيها صور جميع الموجودات و الجزئيات ترتسم في العقل عندهم و ان كان على وجه كلي و اما عند متاخري الفلاسفة المثبتين للنفس المجردة في الافلاك فاللوح المحفوظ هو النفس الكلي للفلك الاعظم يرتسم فيها الكائنات ارتسام المعلوم في العالم هذا كله خلاصة ما في التلويح و ما ذكر الچلپي في حاشيته و حاشية شرح المواقف و قال ايضا في حاشية التلويح يريد الحكماء باللوح و الكتاب المبين العالم العقلي انتهى و عند الصوفية عبارة عن نور الٰهي حقي متجل في مشهد خلقي انطبعت الموجودات فيه انطباعا اصليا فهي ام الهيولى لان الهيولى لا تقتضي صورة الا و هو منطبع في اللوح المحفوظ فاذا اقتضت الهيولى صورة ما وجد في العالم على حسب ما اقتضته الهيولى من الفور و المهلة لان القلم الاعلى جرى في اللوح المحفوظ بايجادها حسب ما اقتضته الهيولى و اعلم ان النور الالٰهي المنطبع فيه الموجودات هو المعبر عنه بالعقل الكل كما ان الانطباع في الدور هو المعبر عنه بالقضاء و هو التفصيل الاصلي الذي هو مقتضى الوصف الالٰهي المعبر عن مجلاه بالكرسي ثم التقدير في اللوح هو الحكم بابراز الخلق على الصورة المعينة و الحالة المخصوصة في الوقت المفروض و هذا هو المعبر عن مجلاه بالقلم الاعلى و هو في اصطلاحنا معاشر الصوفية العقل الاول مثاله قضى الحق بايجاد زيد على الهيئة الفلانية في الزمان الفلاني و الامر الذي اقتضى هذا التقدير في اللوح هو القلم الاعلى و هو المسمى بالعقل الاول و المحل الذي وجد فيه بيان هذا الاقتضاء هو اللوح المحفوظ المعبر عنه بالنفس الكلي ثم الامر الذي اقتضى ايجاد هذا الحكم في الوجود هو مقتضى الصفات الالٰهية المعبر عنه بالقضاء و مجلاه هو الكرسي فاعرف ما المراد بالقلم و اللوح و القضاء و القدر ثم اعلم ان علم اللوح المحفوظ نبذة من علم الله اجراه الله تعالى على قانون الحكمة الالٰهية على حسب ما اقتضته حقائق الموجودات الخلقية و لله علم وراء ذلك هو حسب ما اقتضته الحقائق الحقية برز على نمط اختراع القدرة في الوجود لا تكون مثبتة في اللوح المحفوظ بل قد تظهر فيه عند ظهورها في العالم العيني و قد لا تظهر ايضا فيه و جميع ما في اللوح المحفوظ هو علم مبدأ الوجود الحسي الى يوم القيامة و ما فيه من علم اهل النار و الجنة شيئ على التفصيل لان ذلك من اختراع القدرة و امر القدرة مبهم لا معين نعم يوجد فيها علمها على الاجمال مطلقا كالعلم بالنعيم مطلقا لمن جرى له القلم بالسعادة الابدية ثم لو نفصل ذلك النعيم لكان ذلك الجنس هو ايضا جملة كما تقول بانه من اهل الجنة المأوى او اهل جنة النعيم ثم اعلم ان المقضي به المقدر في اللوح على نوعين مقدر لا يمكن التغيير فيه من الامور التي اقتضتها الصفات الالٰهية في العالم فلا سبيل الى وجودها اما الامور التي يمكن فيها التغيير فهي الاشياء التي اقتضتها قوابل العالم على قانون الحكمة المعتادة فقد يجريها الحق على ذلك الترتيب فيقع المقضي به و لا شك ان ما اقتضته قوابل العالم هو نفس مقتضى الصفات الالٰهية

ولكن بينهما فرق اعني بين ما اقتضته قوابل العالم وبين ما اقتضته الصفات مطلقا وذلك ان قوابل العالم ولو اقتضت شيئا فانه من حكمها العجز لاستناد امرها الى غيرها فلاجل هذا قد يقع و قد لايقع بخلاف الامور التي اقتضتها الصفات الالهية فانها واقعة ضرورة الاقتدار الالهي و ايضا قوابل العالم ممكنة و الممكن يقبل الشيئ وضده فاذا اقتضت القابلية شيئا و لم يجر القدر الا بوقوع نقيضه كان ذلك النقيض ايضا من مقتضى القابلية التي فى الممكن فيقول بايقاع ما اقتضته قوابل العالم لكن بخلاف قانون الحكمة و اذا وقع ما اقتضته القابلية بعينه قلنا بوقوعه على القانون الحكمي و هذا امر ذوقي لا يدركه الا صاحب الكشف فالقضاء المحكم هو الذي لا تغيير فيه و لا تبديل و القضاء المبرم هو الذي يمكن فيه التغيير و لهذا ما استعاذ النبي صلى الله عليه و اله و سلم بالله الا من القضاء المبرم لانه يعلم انه يمكن فيه ان يحصل التغيير و التبديل قال الله تعالى يمحو الله ما يشأ و يثبت و عنده ام الكتاب بخلاف القضاء المحكم فانه المشار اليه بقوله و كان امر الله قدرا مقدورا و اصعب ما على الكاشف لهذا العلم معرفة المبرم من المحكم فيبادر فيما يعلمه محكما و يشفع فيما يعلمه مبرما و اعلام الحق له بالقضاء المبرم هو الاذن له فى الشفاعة قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه كذا فى الانسان الكامل * و المفهوم من مجمع السلوك ان القضاء المبرم هو الذي لا يمكن التغيير فيه حيث قال و من موجبات ترك الاعتراض على الله تعالى الرضاء بقدر الله المقدر و قضائه المبرم من الفقر و الغنى يعنى بعضى از موجبات ترك اعتراض بر خداى راضي شدن است بتقدير خدايكه مقدر كرده شده است و حكم خدا كه محكم كرده شده از فقر و غنى *

التلويح فى اللغة هو ان تشير الى غيرك من بعيد و لذا سميت الكناية الكثيرة الوسائط تلويحا كما سبق في محله و در جامع الصنائع گويد تلويح در فن بلغاء است كه شاعر اتمام مقدمه بمسئله علمي يا حكمي عرفي كند مثاله در نعت * شعر * هر كس كه سر بخدمت تو داشت بر كشيد * كافر بوند كه حكم كنندش بارتداد *

فصل الدال المهملة * الملاحدة

الملاحدة بالحاء المهملة فرقة من الكفار يسمون بالدهرية و قد سبق بيانها في فصل الراء من باب الدال المهملتين *

فصل الذال المعجمة * اللذة

اللذة بالفتح و التشديد مقابلة للالم و هما بديهيان و من الكيفيات النفسانية فلايعرّفان بل انما يذكر خواصهما دفعا للالتباس اللفظي قيل اللذة ادراك و نيل لما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك و الالم ادراك و نيل لما هو عند المدرك افة و شر من حيث هو كذلك و المراد بالادراك العلم و بالنيل تحقق الكمال لمن يلتذ فان التكيف بالشيئ لا يوجب الالم و اللذة من غير ادراك فلا الم و لا لذة للجماد بما يناله من الكمال و الافة و ادراك الشيئ من غير النيل لا يؤلم و لا يوجب لذة كتصور الحلاوة و المرارة فاللذة و الالم لا يتحققان بدون الادراك و النيل و لما لم يكن لفظ دال على مجموعهما

بالمطابقة ذكرهما و اخر الذيل لكونه خاصا من الادراك و انما قال عند المدرك لان الشيئ قد يكون كمالا و خيرا بالقياس الى شخص وهو لا يعتقد كماليته فلا يلتذ به بخلاف ما اذا اعتقد كماليته و خيريته وان لم يكن كذلك بالنسبة اليه في نفس الامر ء و الكمال و الخير ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيئ لما من شانه ان يكون ذلك الشيئ له اي حصول شيئ يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالنسبة الى ذلك الشيئ والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي براءة ما من القوة لذلك الشيئ فهو بذلك الاعتبار فقط اي باعتبار خروجه من القوة الى الفعل كمال و باعتبار كونه موثرا خير و ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما و اخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى و انما قال من حيث هو كذلك لان الشيئ قد يكون كمالا و خيرا من وجه دون وجه كالمسك من جهة الرائحة والطعم فادراكه من حيث الرائحة لذة و من حيث الطعم الم و هذان التعريفان اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم و الالم ادراك المنافر من حيث هو منافر و الملائم كمال الشيئ الخاص به كالتكيف بالحلاوة و الدسومة للذائقة و المنافر ما ليس بملائم قال الامام الرازي كون اللذة عين ادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل و الشرب و الجماع حالة مخصوصة هي لذة و نعلم ايضا ان ثمه ادراكا للملائم الذي هو تلك الاشياء و اما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره و انما ذلك الادراك سبب لها و انه هل يمكن حصول اللذة بسبب اخر لذلك الادراك ام لا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة ام لا فلم يتحقق شيئ من هذه الامور موجب التوقف في الكل و كذا الحال في الالم ء **فائدة** ء قال ابن زكريا الرازي ليست اللذة امرا متحققا موجودا في الخارج بل هي امر عدمي هو زوال الم كالاكل فانه دفع الم الجوع والجماع فانه دفع الم دغدغة المني لاوعيته ولا نمنع نحن جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة انما تنازعه في انه دفع الالم فان من المعلوم ان اللذة امر وراء زوال الالم وفي انه لا يمكن ان تحصل اللذة بطريق اخر فان النظر الى وجه مليح و العثور على مال بغتة و الاطلاع على مسئلة علمية فجاة تحدث اللذة مع انه لم يكن له الم قبل ذلك حتى يدفعها تلك الامور ء **التقسيم** ء اللذة و الالم اما حسيان او عقليان فاللذة الحسية ما يكون فيه المدرك بالكسر من الحواس و المدرك بالفتح ما يتعلق بالحواس و العقلية ما يكون المدرك فيه العقل و المدرك من المعقليات و قس على هذا الالم الحسي و العقلي ء **فائدة** ء العوام يذكرون اللذة العقلية مع انها اقوى من الحسية بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة و لو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية فان المتمكن على الغلبة في الشطرنج و النرد قد يعرض له مطعوم و منكوح فيرفضه و منها ان لذة نيل الحشمة و الجاه تؤثر ايضا عليهما فانه قد يعرض له مطعوم و منكوح في صحبة حشمة فينفض اليد بهما مراعاة للحشمة و منها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه على لذة التمتع به و ليس ذلك في العاقل فقط بل في العجم من الحيوانات ايضا فان طير كلاب

الصيد من يقبض على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه و الواضعة من الحيوانات تؤثر ماولدته على نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة و ان لم تكن عقلية نما قواک في العقلية هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح الاشارات و المطول و حواشيه و الاطول في بحث التشبيه • فائدة • قال الحكماء الالم بسببه الذاتي تفرق اتصال فقط بالتجربة و انكره الامام الرازي فان من جرح يده بسكين شديدة الحدة لم يحس بالالم الا بعد زمان و لو كان ذلک سببا لامتنع التخلف عنه و زاد ابن سينا سببا آخر هو سوء المزاج المختلف و التفصيل يطلب من شرح المواقف •

فصل الزاء المعجمة • اللغز بالغين المعجمة نزد بلغاء كلاميست موزون كه دلالت كند بر ذات شيئي از اشياء بذكر خواص و لوازم آن شيئي مشروط بآنكه مجموع ان صفات مخصوص بدان ذات باشد و در غير او يافته نشود هرچند هريک ازانها در غير او هم موجود باشد بطريقكه ذهن مستقيم و طبع سليم انتقال كند ازان كلام بران ذات و عجم اينرا چيستان نامند مثاله • شعر •

چيست ان كس ز عقل دشمن و دوست • هم بخواهند دوست و هم دشمن
از صفت حافظ است و مهلک نيـــز • و از نمـــط هم مخوف و مامن

ازين مراد تيغ است و از قسم بدائع لغز است انچه از زبان مقصود برمز گفته شود مانند اين رباعي كه جهت كمان است • شعر •

من خود كج و راستان ز من راست روند • داس ظفرم چو كشت دولت دروند
پشت از پي خدمت چو كنم خم كه بمه • از هر طرف زمزمهٔ زه شنوند

كذا في مجمع الصنائع •

فصل السين المهملة • اللبس بالضم وسكون الموحدة در لغت جامه پوشيدن و در اصطلاح سالكان لبس صورت عنصريه لباس حقائق روحانيه و لبس بالفتح و سكون موحده پوشيدن و اشفته كردن كار بركسي و در اصطلاح سالكان لبس حقيقي بحقائق صور انسانيه است كذا في كشف اللغات وقريب است باين انچه در لطائف اللغات كه لبس بالضم در اصطلاح صوفيه عبارت است از صورت عنصريه كه متلبس ميشود بان صورت حقائق روحانيه و ازين قبيل است لبس حقيقة الحقائق بصور انسانيه •

اللمس بالفتح و سكون الميم في اللغة المس باليد و في عرف الحكماء و المتكلمين نوع من الحواس الظاهرة و هو قوة منبثة في العصب المخالط لا كثر البدن سيما الجلد اذ العصب يخالط كله ليدرك ان به الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه لئلا يفسد المزاج الذي به الحيوة و من الاعضاء ما فيه قوة لامسة كالكلية والكبد و الطحال و الرية و الا عظام و قيل ان للعظم حسا الا ان في حسه كلالا و لذا كان احساسه بالالم اذا احس شديدا واعلم انه قال كثير من المحققين من الحكماء و منهم الشيخ ان القوة اللامسة

اربع قوى متغائرة بالذات حاكمة بين الحرارة و البرودة و الرطب و اليابس و بين الصلب و اللين و بين الاملس و الخشن و منهم من اثبت خامسة تحكم بين الثقيل و الخفيف و الحق انها قوة واحدة و مدركات هذه القوة تسمى ملموسات و اوائل المحسوسات و وجه التسمية بها سبق في فصل السين من باب الحاء المهملتين و هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة المسماة باوائل الملموسات و اللطافة و الكثافة و اللزوجة و الهشاشة و الجفاف و البلة و الثقل و الخفة و الملاسة و الخشونة و اللين و الصلابة هكذا في شرح المواقف و شرح حكمة العين و غيرهما *

الملامسة هي ان يقول المشتري للبائع اذا لمست ثوبك و لمست ثوبي فقد وجب البيع و في المنتقى قال ابو حنيفة رحمه الله هي ان تقول ابيعك هذا المتاع بكذا فاذا لمستك وجب البيع او يقول المشتري كذلك و هذا بيع ايام الجاهلية و هو بيع فاسد هكذا في البرجندي *

الالتماس لغة طلب الفعل مع التساوي و اما عرفا فيطلق على ما يكون مع نوع تواضع كما في البديع الميزان و في المطول في بحث الامر الالتماس في العرف انما يقال للطلب على سبيل نوع من التضرع لا الى حد الدعاء *

فصل الطاء المطبقة

اللقطة بالضم وفتح القاف سماعا مبالغة الفاعل و بسكون القاف قياسا مبالغة المفعول كما في الطلبة و قال الازهري لم اسمعها بالسكون لغير الليث كما في المغرب و انما قيل له بالفتح لجعله كالداعي الى التقاط و قيل انه اسم للملتقط و بالسكون للملقوط و الاول هو الاصح كما في الاختيار و في القاموس انها بالضم و الفتح و السكون او بفتحتين اسم مفعول من الالتقاط و كان التاء للنقل فهي لغة الاخذ او الماخوذ وشرعا مال بلا حافظ لا يعرف مالكه سواء كان من الحجرين اوالعروض او الحيوان كذا في جامع الرموز *

اللقيط في اللغة فعيل بمعنى مفعول من اللقط كالنصر و هو رفع الشيء من الارض قدراه او لم يره و قد يكون عن ارادة و قصد كما في المقائس فاللقيط شيء ماخوذ من الارض و شرعا طفل لم يعرف نسبه يطرح في الطريق او غيره خوفا من الفقر او الزنا كذا في جامع الرموز *

فصل الظاء المعجمة

الملاحظة بالحاء المهملة هي توجه النفس نحو المعلوم كما يظهر لك اذ احصل فيك صورة شيء و التفت اليه بها و ربما تتخلف الملاحظة عن حصول صورة الشيء بان تجعل تلك الصورة الة لملاحظة غير ذلك الشيء كما في معاني الحروف هكذا في الحاشية الجلالية و ملاحظه در اذكار در علم شطار معني صفات فهميدن و در خاطر اوردن باشد كذا في كشف اللغات *

اللفظ بالفتح و سكون الفاء في اللغة الرمي يقال اكلت التمرة و لفظت النواة اي رميتها ثم نقل في عرف النحاة ابتداء او بعد جعله بمعنى الملفوظ كالخلق بمعنى المخلوق الى ما يتلفظ به الانسان حقيقة كان او حكما مهملا كان او موضوعا مفردا كان او مركبا فاللفظ الحقيقي كزيد و ضرب و الحكمي كالمنوي في

وزيد ضُرِبَ اذ ليس من مقولة الحرف و الصوت الذي هو اعم منه ولم يوضع له لفظ و انما عبروا عنه باستعارة لفظ المنفصل من نحو هو و انت واجروا احكام اللفظ عليه فكان لفظا حكما لا حقيقة و المحذوف لفظ حقيقة لانه قد يتلفظ به الانسان في بعض الاحيان و تحقيقه انه لا شك ان ضرب في زيد ضرب يدل على الفاعل و لذا يفيد التقوي بسبب تكرار الاسناد بخلاف ضرب زيد فلا يقال ان فاعله هو المقدم كما ذهب اليه البعض و منعوا وجوب تاخير الفاعل فاما ان يقال الدال على الفاعل الفعل بنفسه من غير اعتبار امر آخر معه و هو ظاهر البطلان و الا لكان الفعل فقط مفيدا لمعنى الجملة فلا يرتبط بالفاعل في نحو ضرب زيد فلابد ان يقال ان الواضع اعتبر مع الفعل حين عدم ذكر الظاهر امرا اخر عبارة عما تقدم كالجزء و التتمة له و اكتفى بذكر الفعل عن ذكره كما في الترخيم بجعل ما بقي دليلا على ما القي نص عليه الرضي فيكون كالملفوظ و لذا قال بعض النحاة ان المقدر في نحو ضرب ينبغي ان يكون اقل من الف ضربا نصفه او ثلثه ليكون ضمير المفرد اقل من ضمير التثنية و لما لم يتعلق غرض الواضع في افادة ماقصده من اعتباره بتعيينه لم يعتبره بخصوصية كونه حرفا او حركة اوهيئة من هيآت الكلمة بل اعتبره من حيث انه عبارة عما تقدم و كالجزء له فلم يكن داخلا في شيء من المقولات و لا يكون من قبيل المحذوف اللازم حذفه لانه معتبر بخصوصه و بما ذكر ظهر دخوله في تعريف الضمير المتصل لكونه لفظا حكميا موضوعا لغائب تقدم ذكره و كالجزء مما قبله بحيث لايصح التلفظ الحكمي الا بماقبله قال صاحب الايضاح في الفرق بين المنوي و المحذوف انه لما كان باب المفعول باعتبار مفعوليته حكمه الحذف من غير تقدير قيل عند عدم التلفظ به محذوف في كل موضع و لما كان الفاعل باعتبار فاعليته حكمه الوجود عند عدم التلفظ به حكم بانه موجود و الا فالضمير في قولك زيد ضرب في الاحتياج اليه كالضمير في قوله تعالى و لكم فيها ماتشتهيه الانفس و ان كان احدهما فاعلا و الآخر مفعولا انتهى فقيل مراده ان الفرق بينهما مجرد اصطلاح و الا فهما متساويان في كونهما محذوفين من اللفظ معتبرين في المعنى و ليس كذلك بل مراده ان عند عدم التلفظ بالفاعل يحكم بوجوده و يجعل في حكم الملفوظ لدلالة الفعل عليه عند تقدم المرجع فهو معتبر في الكلام دال عليه الفعل فيكون منويا بخلاف المحذوف فانه حذف من الكلام استغناء بالقرينة من غير جعله في حكم الملفوظ و اعتبار اتصاله بما قبله فيكون محذوفا غير منوي و ان كانا مشتركين في احتياج صحة الكلام الى اعتبارهما هذا ثم اعلم ان قيد الانسان في التعريف للتقريب الى الفهم و الا فالمراد مطلق التلفظ بمعنى كفتن فدخل في التعريف كلمات الله تعالى و كذا كلمات الملائكة و الجن و اندفع ماقيل ان اخذ التلفظ في الحد يوجب الدور و الباء في قولنا به للتعدية لا للسببية و الاستعانة فلا يرد ان الحد صادق على اللسان ثم الحروف الهجائية نوع من انواع اللفظ و لذا عرفه البعض كما يتلفظ به الانسان من حرف فصاعدا و لا يصدق التعريف على الحروف الاعرابية كالواو في ابوك لانها في حكم الحركات نائبة منابها وقيل اللفظ صوت يعتمد على المخارج من حرف فصاعدا و المراد بالصوت الكيفية

الحاصلة من المصدر و المراد بالاعتماد أن يكون حصول الصوت باستعانة المخارج اى جنس المخارج اذ اللام تبطل الجمعية فلا يرد ان للصوت فعل الصائت لانه مصدر و اللفظ هو الكيفية الحاصلة من المصدر و لان الاعتماد من خواص الاعيان و الصوت ليس منها و ان اقل الجمع ثلثة فوجب ان لا يكون اللفظ الا من ثلثة احرف كل منها من مخرج بقي ان اخذ الحرف في الحد يوجب الدور لانه نوع من انواع اللفظ واجيب بان المراد من الحرف الماخوذ في الحد حرف الهجاء وهو و ان كان نوعا من انواع اللفظ لكن لا يعرف بتعريف يوخذ فيه اللفظ لكون افرادها معلومة محصورة حتى يعرفه الصبيان مع عدم عرفانهم اللفظ فلا يتوقف معرفته على معرفة اللفظ فلا دور كذا في غاية التحقيق و اقول الظاهر ان قوله من حرف فصاعدا ليس من الحد بل هو بيان لادنى ما يطلق عليه اللفظ فلا دور و لذا ترك الفاضل الچلپي هذا القيد في حاشية المطول و ذكر في بيان ان البلاغة صفة راجعة الى اللفظ او الى المعنى ان اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف ثم قال و المختار انه كيفية عارضة للصوت الذي هو كيفية تحدث في الهواء من تموجه و لا يلزم قيام العرض بالعرض الممنوع عند المتكلمين لانهم يمنعون كون الحروف امورا موجودة انتهى * فائدة * المشهور ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية و قيل انها موضوعة للصور الذهنية و تحقيقه انه لاشك ان ترك الكلمات و تحققها على وفق ترتيب المعاني في الذهن فلابد من تصورها و حضورها في الذهن ثم ان تصور تلك المعاني على نحوين تصور متعلق بتلك المعاني على ماهي عليه في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعبيرها بالالفاظ و هو الذي لا يختلف باختلاف العبارات و تصور متعلق بها من حيث التعبير عنها بالالفاظ و تدل عليها دلالة اولية و هو يختلف باختلاف العبارات و التصور الاول مقدم على التصور الثاني مبدأ له كما ان التصور الثاني مبدأ للمتكلم هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية * التقسيم * اللفظ اما مهمل و هو الذي لم يوضع لمعنى سواء كان محرفا كديز مقلوب زيد اولا كجسق و اما موضوع لمعنى كزيد و الموضوع اما مفرد او مركب اعلم ان بعض اهل المعاني يطلق الالفاظ على المعاني الاول ايضا و قد سبق تحقيقه في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهملة *

اللفظي هو ما يتعلق باللفظ اي التلفظ يقال مونث لفظي و عامل لفظي و تعريف لفظي و تاكيد لفظي الى غير ذلك و انزاع اللفظي يطلق بمعنيين و قد ذكر في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم في ذكر اصطلاح المتكلمين *

فصل العين المهملة * اللذع بالذال المعجمة عند الحكماء كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده و يحس بالجملة كالوجع الواحد فاللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ و اللطف فهو تابع للحرارة و الشيء الذي فيه تلك الكيفية يسمى لذاعا و لذعا كالخردل ضمادا كذا في شرح الاشارات و بحر الجواهر *

اللمع نرد شعرا انست كه در بيت بعضى الفاظ عربي بتركيب مفيد ارد و اگر ابهم تركيب تركيبي

باشد که بچیزی مصطلح شده باشد یا بمثل یا بلطیفه و یا بحکمی و یا غیرانها زیبا اید مثاله * شعر * کسی که دیده در عالی تو از حیرت * بگفت اشهد ان لا اله الا الله * مثال دیگر * شعر * کجا ما و کجا شهر مدائن * غلط کردیم المقدور کائن * کذا في جامع الصنائع *

اللوامع در اصطلاح صوفیه عبارت است از انوار ساطعه که لامع میشود باهل رایات از ارباب نفوس ظاهره پس منعکس میشود از خیال بحس مشترک و مشاهده کرده میشود بحواس ظاهره کذا في لطائف اللغات *

الملمع اسم مفعول است از تلمع و آن نزد شعرا آنست که شاعر مصراعی بعربي و مصراعي بپارسي و یا بیتی بعربي و بیتی بپارسی گوید و روا بود که زیاده ازین هم کند و بعضی تا ده بیت بعربي و ده بیت بفارسي گفته اند مثال اول * شعر * صباح بگلشن احباب اگر همین گذری * اذا لقیت حبیبی نقل له خبري * مثال دویم * شعر *

بناداني گنه کردم الهي * ولی دانم که غفار گناهي

رجعت الیک فاغفرلي ذنوبي * فاني تبت من کل المناهي

کذا في مجمع الصنائع *

فصل الفاء * اللطف بالضم وسکون الطاء المهملة هو الفعل الذي یقرّب العبد الی الطاعة ویبعده عن المعصیة بحیث لا یودي الی الالجاء اي الاضطرار کبعثة الانبیاء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الی الطاعة و ابعد عن المعصیة ثم الشیعة و المعتزلة یوجبون اللطف علی الله تعالی و معنی الوجوب عندهم استحقاق تارکه الذم و اهل السنة لا یقولون به اي بالوجوب وردوا علیهم بانا نعلم انه لو کان في کل عصرنبي وفي کل بلد معصوم یأمربالمعروف وینهی عن المنکر لکان لطفا و انتم لا توجبون ذلک علی الله تعالی کذا في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد الافعال في السمعیات و في تهذیب الکلام و اما اللطف و التوفیق و العصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة و الخذلان خلق قدرة المعصیة و قیل العصمة ان لا یخلق الذنب و قیل خاصیة تمنع صدور الذنب و عند المعتزلة اللطف ما یختار المکلف عنده الطاعة او یقرب منها مع تمکنه و یسمیان المحصل والمقرب والتوفیق اللطف لتحصیل الواجب والخذلان منع اللطف و العصمة اللطف المحصل لترک القبیح انتهی ولابد من توضیح هذا الکلام فاقول مستعینا بالله العلام قوله فعندنا اي عند الاشاعرة و قوله و عند المعتزلة اللطف ما یختار المکلف عنده اي فعل یختار المکلف عند ذلک الفعل الطاعة او یقرب ذلک المکلف منها اي من الطاعة مع تمکنه اي یکون ذلک الاختیار او القرب مقرونا بالتمکن و القدرة لانه لو بلغ الالجاء و الاضطرار لکان منافیا للتکلیف فالقدرة و الآلة ونحوهما لیست لطفا في الفعل بل شرطا في امکان الفعل فان ما یتوقف علیه ایقاع الطاعة و ارتفاع المعصیة تارة یکون

للتوقف عليه لزوما وبدونه لا يقع الفعل كالقدرة و الآلة و تارة لا يكون كذلك لكن يكون المكلف باعتبار المتوقف عليه اذعن و اقرب الى فعل الطاعة و ارتفاع المعصية و هذا هو اللطف و لذا وقع في بعض كتب الشيعة اللطف الذي يجب على الله تعالى هو ما يقرّب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية و لاحظ له في التمكين و لايبلغ الالجاء فقوله و لاحظ له في التمكين اشارة الى القسم الاول الذي ليس بلطف على ما صرح بذلك شارحه و قوله و يسميان المحصل و المقرب اي يسمى الاول و هو ما يختار المكلف عنده الطاعة لطفا محصلا بكسر الصاد المهملة المشددة و يسمى الثاني اي ما يقرب المكلف من الطاعة لطفا مقربا بكسر الراء المهملة المشددة فعلى هذا تعريف اللطف بما يقرب العبد الى اخره انما هو تعريف اللطف المقرب و قوله والتوفيق اللطف لتحصيل الواجب اي اللطف مطلقا محصلا كان اومقربا و قوله و الخذلان منع اللطف اي مطلقا محصلا كان او مقربا و قوله و العصمة اللطف المحصل الى اخره توضيحه ما في بعض كتب الشيعة و شرحه المذكورين سابقا من ان العصمة لطف يفعل الله تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة و ارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك فالمعصوم يشارك غيره في الالطاف المقربة ويحصل له زائد على ذلك لاجل ملكة نفسانية لطفا يفعل الله تعالى به بحيث لايختار معه ترك طاعة و لا فعل معصية مع قدرته على ذلك • و قيل ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بالمعاصي و هوباطل انتهى ولطف در اصطلاح صوفيه بمعني تربيت معشوقست مر عاشق را بر رنق و مواسات او تا قوت و تاب ان جمال او را بكمال حاصل ايد كما في بعض الرسائل •

اللطافة بالفتح يطلق على معان اربعة الاول رقة القوام اعني سهولة قبول الاشكال الغريبة و تركها اي الكيفية المقتضية لتلك السهولة و هي على هذا التفسير نفس الرطوبة التي هي من الملموسات الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التاثر عن الملاقي الرابع الشفافية وهي على هذا التفسير لا تكون من الملموسات هكذا في شرح حكمة العين و شرح المواقف و يقابل اللطافة الكثافة في تلك المعاني فاللطيف يطلق على معان احدها رقيق القوام و الثاني قابل الانقسام الى اجزاء صغار جدا و بهذا المعنى قال الاطباء اللطيف دواء من شانه ان يتصغر اجزاؤه عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالدارصيني و يقابله الكثيف كالقرع كما في الموجز و غيره و الثالث سريع التاثر عن الملاقي و الرابع الشفاف قال الاطباء و اللطيف من الغذاء ما يتولد منه دم رقيق و الغليظ ما يخالفه و قد سبق في فصل الواو من باب الغين المعجمة و يفهم من الصحاح انه يطلق ايضا على الذي يرتفق في العمل و على العاصم كما في العلمي •

اللطيفة هي النكتة اذا كان لها تاثير في النفس بحيث يورث نوعا من الانبساط كما يجيئ و در كشف اللغات ميگويد لطيفه نزد سالكان اشارتي كه دقيق بود اما روشن شود ازان اشارت معنيّ در فهم كه در عبارت نگنجد و در لطائف اللغات ميگويد لطيفه در اصطلاح صوفيه عبارتست از اشارت

دقيقي كه مرتسم نبود در فهم از وي معني و عبارت گنجايش ان نداشته باشد و لطيفة انسانيه حكما نفس ناطقه را گويند و درويشان دل را گويند ودرحقيقت روح است كذا في كشف اللغات •

التلطيف التصريف عند القراء هو الامالة كما يجيئ في فصل اللام من باب الميم •

الملطف بكسر الطاء المشددة عند الاطباء دواء يجعل قوام المادة ارق لما فيه من الحرارة المعتدلة كالزوفى و يقابله المغلظ و هو دواء يجعل قوام الرطوبة اغلظ من المعتدل او مما كان عليه كذا في المؤجز في فن الادوية •

اللف و النشر عند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية و هو ان يذكر شيئان او اشياء اما تفصيلا بالنص على كلواحد او اجمالا بان يوتى بلفظ يشتمل على متعدد ثم يذكر اشياء على عدد ذاك كلواحد يرجع الى واحد من المتقدم و لاينص على ذلك الرجوع بل يفوض الى عقل السامع رد كلواحد الى ما يليق به و ذكر الاشياء الاولى تفصيلا او اجمالا يسمى باللف بالفتح و ذكر الاشياء الثانية الراجعة الى الاولى يسمى بالنشر و التفصيلي ضربان لان النشر اما على ترتيب اللف بان يكون الاول من النشر للاول من اللف و الثاني للثاني و هكذا اى على الترتيب كقوله تعالى و من رحمته جعل لكم الليل و النهار لتسكنوا فيه و لتبتغوا من فضله ذكر الليل و النهار على التفصيل ثم ذكر ما لليل و هو السكون فيه و ما للنهار و هو الابتغاء من فضل الله تعالى على الترتيب و اما على غير ترتيب اللف و هو ضربان لانه اما ان يكون الاول من النشر الآخر من اللف و الثاني اما قبله و هكذا على الترتيب و ليسم معكوس الترتيب كقوله تعالى حتى يقول الرسول و الذين امنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قريب قالوا متى نصر الله قول الذين امنوا و الا ان نصر الله قريب قول الرسول او لا يكون كذلك و ليسم مختلط الترتيب كقولك هو شمس و اسد و بحر جود او بهاء و شجاعة و الاجمالي كقوله تعالى و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى اي و قالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا و قالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى فلف بين القولين لثبوت العناد بين اليهود و النصارى فلا يمكن ان يقول احد الفريقين بدخول الفريق الآخر الجنة فوثق بالعقل في انه يرد كل قول الى فريقه لا من اللبس و قائل ذلك يهود المدينة و نصارى نجران و اندفع بهذا ما قيل لما كان اللف بطريق الجمع كان المناسب ان يكون النشر كذلك لان رد السامع مقول كل فريق الى صاحبه فيما اذا كان الامران مقولين فكلمة او لايفيد مقولية احد الامرين و وجه الدفع ان مقول المجموع لم يكن دخول الفريقين بل دخول احدهما كما عرفت و هذا الضرب لا يتصور فيه الترتيب و عدمه قيل و قد يكون الاجمال في النشر لا في اللف بان يوتى بمتعدد ثم بلفظ يشتمل على متعدد يصلح لهما كقوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر على قول ابي عبيدة ان الخيط الاسود اريد به الفجر الكاذب لا الليل و قال الزمخشري قوله تعالى و من اياته منامكم بالليل و النهار و ابتغاؤكم من فضله من

باب اللف وتقديره ومن اياته منامكم و ابتغاؤكم من فضله بالليل و النهار الا انه فصل بين منامكم و ابتغاؤكم بالليل و النهار لانهما زمانان و الزمان و الواقع فيه كشيئ واحد مع اقامة اللف على الاتحاد وههنا نوع اخر من اللف لطيف المسلك بالنسبة الى النوع الاول وهو ان يذكر متعدد على التفصيل ثم يذكر ما لكل ويوتى بعده بذكر ذلك المتعدد على الاجمال ملفوظا او مقدرا فيقع النشر بين لفين احدهما مفصل والآخر مجمل وهذا معنى لطف مسلكه وذلك كما تقول ضربت زيدا واعطيت عمرا و خرجت من بلد كذا وللتاديب و الاكرام و مخافة الشر فعلت ذلك هكذا يستفاد من الاتقان و المطول وحواشيه *

اللفيف عند الصرفيين لفظ فاؤه ولامه حرف علة و يسمى لفيفا مفروقا اوعينه و لامه اوفاؤه وعينه حرف علة و يسمى لفيفا مقرونا *

التلفيف عند البلغاء وهو التناسب ويجيئ في فصل الباء الموحدة من باب النون *

الالتفاف هو مصدر من باب الافتعال و هو عند اهل الهيئة الانحراف المسمى بعرض الوراب وقد سبق في لفظ العرض *

فصل القاف * اللاحق

اللاحق بالحاء المهملة عند الفقهاء هو الذي ادرك مع الامام اول الصلوة و فاته الباقي لنوم او حدث او بقي قائما للزحام او الطائفة الاولى في صلوة الخوف كانه خلف الامام لا يقرأ و لايسجد للسهو كذا في فتاوى عالمكيري ناقلا عن الوجيز للكردزي وهكذا في الدرر حيث قال اللاحق من فاته كلها اي كل الركعات او بعضها بعد الاقتداء انتهى وعند المحدثين قد سبق بيانه في لفظ السابق في فصل القاف من باب السين المهملة وجمع اللاحق اللواحق *

اللواحق في عرف المنجمين هي الخمسة المسترقة وهي خمسة ايام من السنة الاصطلاحية و قد سبق بيانه في فصل الواو من باب السين المهملة *

الالحاق هو عند الصرفيين ان يزيد حرفا او حرفين على تركيب زيادة غير مطردة في افادة معنى ليصير ذلك التركيب بتلك الزيادة مثل كلمة اخرى في عدد الحروف وحركاتها المعينة و السكنات كلواحد في مثل مكانها في الملحق بها و في تصاريفها من المضارع و الماضي و الامر و المصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول ان كان الملحق به فعلا رباعيا ومن التصغير و التكسير ان كان الملحق به اسما رباعيا لا خماسيا وفائدة الالحاق انه ربما يحتاج في تلك الكلمة الى مثل ذلك التركيب في شعر او سجع ولا يجب عدم تغير المعنى بزيادة الالحاق كيف و ان معنى حوقل مخالف لمعنى حقل و شملل مخالف لشمل بل يكفي ان لا تكون تلك الزيادة في مثل ذلك الموضع مطردة في افادة معنى كما ان زيادة الهمزة في اكثر وافضل للتفضيل و زيادة الميم في مفعل للمصدر او الزمان او المكان وفي مفعل للآلة ومن ثم لم نقل بان هذه الزيادات للالحاق وان صارت الكلم بها كالرباعي لظهور كون هذه الزيادات للمعاني فلا نحيلها على الغرض اللفظي مع امكان

احالتها على الغرض المعنوي و ليس لاحد ان يرتكب كون الحرف لمعنى للالحاق ايضا لانه لوكان كذلك لم يدغم نحو اشد و مرد لئلا ينكسر وزن جعفر كما لم يدغم مهدد و قردد لذلك و ترك الادغام في قردد ليس لكون احد الدالين زائدة و الا لم يدغم نحو قمد لزيادة احد د اليه و لم يظهر نحو الندد و بلندد لاصالة داليهما بل هو المحافظة على وزن الملحق به و ربما لا يكون لاصل الملحق معنى في كلامهم ككوكب و زينب فانه لا معنى لتركيب ككب و زنب قولنا ان يزيد حرفا نحو كوثر قولنا او حرفين كالندد و اما اقعنسس و احرنبى فقالوا ليس الهمزة و النون فيهما للالحاق بل احد سيني اقعنسس و الف احرنبى للالحاق فقط و ذلك لان الهمزة و النون فيهما في مقابلة الهمزة و النون الزائدتين في الملحق به ايضا و لا يكون الالحاق الا بزيادة حرف في موضع الفاء او العين او اللام هذا ما قالوا قال الرضي و انا لا ارى منعا من ان يزاد للالحاق لا في مقابلة الحرف الاصلي اذا كان الملحق به ذا زيادة فنقول زوائد اقعنسس كلها للالحاق باحرنجم و قد يلحق الكلمة بكلمة ثم يزاد على الملحقة ما يزاد على الملحق بها كما الحق شيطن و سلقى بدحرج ثم الحق الزيادة فقيل تشيطن و اسلنقى كما قيل تدحرج و احرنجم فيسمى مثله ذا زيادة الملحق و ليس اقعنسس كذلك اذ لم يستعمل قعسس و لا يلحق كلمة بكلمة مزيد فيها الا بان يجيئ في الملحقة ذلك الزائد بعينه في مثل مكانه فلا يقال ان اعشوشب و اجلوذ ملحقان باحرنجم لان الواو فيهما في موضع نونه و لذا ضعف قول سيبويه في نحو سودد ملحق بجندب المزيد نونه وقوي قول الاخفش انه ثبت جخدب و ان سودد ملحق به قولنا و المصدر يخرج نحو افعل و فعّل و فاعل فانها ليست ملحقة بدحرج لان مصادرها افعال و تفعيل ومفاعلة مع ان زياداتها مطردة لمعان ولا يكفي مساواة افعال و فعال و فيعال كاخراج و قتال و قيتال لفعلال مصدر فعلل لان المخالفة في شيئ من التصاريف تكفي في الدلالة على عدم الالحاق لاسيما و اشتهر مصدر فعلل فعللة قولنا في التصغير و التكسير يخرج عنه نحو حمار و ان كان على وزن قمطر لان جمعه قماطر و لا يجمع حمار على حمائر بل على حمر و اما شمائل جمع شمال فلا يرد اعتراضا لان فعائل غير مطرد في جمع فعال قولنا لخماسيا لان الملحق به لا يحذف اخره في التصغير و التكسير كما يحذف في الخماسي بل يحذف الزائد منه اين كان لانه لما احتيج الى حذف حرف واحد فالزائد اولى قيل لا يكون حرف الالحاق في الاول فليس ابلم ملحق ببرثن قال الرضي و لا ارى منعا منه فانها تقع اولا الالحاق مع مساعد اتفاقا كما في الندد و بلندد فما المانع ان يقع بلا مساعد و قيل لايقع الالف للالحاق في الاسم حشوا اي وسطا و لا دليل على هذا الامتناع و قال بعضهم الالف لا تكون للالحاق اصلا و لا دليل على ما قال ايضا

* **فائدة** * كل كلمة زائدة على ثلثة احرف في اخرها مثلان مظهران فهي ملحقة سواء كانا اصليين كما في الندد او احدهما زائدا كما في مهدد لان الكلمة اذن ثقيلة وفك التضعيف ثقيل فلولا قصد مما ثلتهما لرباعي او خماسي لادغم الحرف طلبا للتخفيف فلهذا قيل ان مهدد ملحق بجعفر دون معد و لهذا قال سيبويه

نحو سوددد ملحق بجذدب مع كون النون في جلدب زائدا هكذا يستفاد مما ذكر الرضي في الشافية *

فصل اللام * الليل بالفتح و سكون المثناة التحتانية يجيئ بيانه في لفظ اليوم مستوفى في فصل الميم من باب الياء المثناة التحتانية *

قوس الليل ذكر في فصل السين المهملة من باب القاف *

ليلة القدر شبی است با عزت وشرف كه هركه دران طاعت كند عزيز ومشرف گردد * و در اصطلاح سالكان شبيكه سالک را بتجلي خاص مشرف گرداند تا بدان تجلی بشناسد قدر و رتبهٔ خود را به نسبت با محبوب و انوقت ابتداء وصول سالک است يعنی جمع و مقام اهل كمال در معرفت * شعر * در شب قدر قدر خود را دان * روز در معرفت سخن ميران * كذا في كشف اللغات *

فصل الميم * اللزوم بالضم و تخفيف الزاء المعجمة عند اهل البديع هو ما وقع في مجمع الصنائع قال اللزوم وانچنانست كه شاعر در هر مصرع يا هر بيتی يک چيزی لازم بگيرد چنانكه سيفی لفظ سيم و سنگ را در هر مصرع لازم گرفته گفته * شعر *

ای نگار سنگدل وي لعبت سيمين عذار * مهر تو اندر دلم چون سيم در سنگ استوار
سنگدل ياري و سيمين بر نگاري انكه هست * همچو نقش سنگ و سيم اندر دل من پايدار

وهكذا في جامع الصنائع * وعند اهل المناظرة و يسمى بالملازمة و التلازم والاستلزام ايضا كون الحكم مقتضيا لحكم اخر بان يكون اذا وجد المقتضي وجد المقتضى وقت وجوده ككون الشمس طالعة و كون النهار موجودا فان الحكم بالاول مقتض للحكم بالآخر ولا يصدق معنى الاقتضاء على المتفقين في الوجود ككون الانسان ناطقا وكون الحمار ناهقا فلا حاجة الى تقييد الاقتضاء بالضروري ثم انه خص اللزوم بالاحكام و ان كانت قد تتحقق بين المفردات ايضا اما لان اللزوم مختص في الاصطلاح بالقضايا و ما يقع بين المفردات فليس بمعتبر عندهم لان المنع وغيره جار في الاستلزام بين الاحكام فتامل و اما لانه لا ينفك التلازم بين المفردات عن التلازم بين الاحكام فكانهم انما تعرضوا لما هو محط الفائدة من اطراف الملازمات و احالوا ما يعلم منه بالمقايسة على المقايسة و الحكم الاول يعنى المقتضي على صيغة اسم الفاعل يسمى ملزوما و الحكم الثاني يعنى المقتضى على صيغة اسم المفعول يسمى لازما و قد يكون الاستلزام من الجانبين فاي يتصور مقتضيا يسمى ملزوما واي يتصور مقتضى يسمى لازما هكذا يستفاد من الرشيدية و شرح اداب المسعودي و حواشيه * وعند المنطقيين عبارة عن امتناع الانفكاك عن الشيئ وما يمتنع انفكاكه عن الشيئ يسمى لازما وذلک الشيئ ملزوما والتلازم عبارة عن عدم الانفكاک من الجانبين و الاستلزام عن عدمه من جانب واحد وعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاک بينهما كذا قال السيد السند في حاشية شرح المطالع و ستعرف توضيح المقام عن قريب و قد يستعمل اللزوم مجازا بمعنى الاستعقاب كما مر في لفظ القياس * وعند الاصوليين عبارة عن كون

التصرف بحيث لا يمكن رفعه كذا في التوضيح في باب الحكم وقد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهملة *

الالتزام عند اهل البديع هو لزوم ما لا يلزم ويسمى بالتشديد والاعنات والتضمين ايضا وهو ان يجيئ قبل حروف الروي او ما في معناه ما ليس بلازم في القافية او السجع وقد سبق مستوفى في لفظ التضمين في فصل النون من باب الضاد المعجمة *

اللازم اسم فاعل من اللزوم وهو عند النحاة يطلق على غير المتعدي كما سبق في فصل الدال من باب العين وعلى قسم من المبني مقابل للمعارض وسبق ايضا وعند اهل المناظرة والمنطقيين والاصوليين ما قد عرفته وعرفه المنطقيون بما يمتنع انفكاكه عن الشيئ اي لا يجوز ان يفارقه وان وجد في غيره فلا يرد اللازم كالضوء بالنسبة الى الشمس والمراد بما الشيئ سواء كان غير محمول على الملزوم مواطاة كالسواد اللازم لوجود الحبشي فانه غير محمول على الحبشي او محمولا عليه جزئيا كان او كليا ذاتيا او عرضيا وذلك الامتناع اما لذات الملزوم او لذات اللازم او لامر منفصل * وغير اللازم ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيئ سواء كان دائم الثبوت او مفارقا وقد سبق في لفظ العرضي * **التقسيم** * للازم تقسيمات الاول اللازم مطلقا اما لازم للوجود او لازم للماهية يعني ان اللازم اما لازم للوجود اي للشيئ باعتبار وجوده الخارجي مطلقا سواء كان مطلقا كالتحيز للجسم او ماخوذا بعارض كالسواد الحبشي فانه لازم الانسان باعتبار وجوده وتشخصه الصنفي لا للماهية ولا لوجوده مطلقا والا لكان جميع افراده اسود ويسمى لازما خارجيا او باعتبار وجوده الذهني بان يكون ادراكه مستلزما لادراكه اما مطلقا او ماخوذا بعارض ويسمى لازما ذهنيا واما لازم للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن خصوصية احد الوجودين كالزوجية لاربعة فانه متى تحقق ماهية الاربعة امتنع انفكاك الزوجية عنها والحاصل ان لزوم شيئ بشيئ سواء كان اللازم وجوديا او عدميا محمولا بالمواطاة او بالاشتقاق او غير محمول نحو العمي والبصر اما بحسب الوجود الخارجي لا على معنى انه يمتنع وجود الشيئ الاول بدون وجود الشيئ الثاني بل على معنى انه يمتنع وجود الشيئ الاول في نفسه او في شيئ في الخارج اي بالوجود الاصلي سواء كان في الاعيان او في الاذهان منفكا عن الشيئ الاول اي عن نفسه كما في العدميات او عن حصوله اما في نفسه كالعرض بالنسبة الى المحل او في شيئ غير الملزوم كالابوة والبنوة او الملزوم كالصفات اللازمة فهذه كلها اقسام اللازم الخارجي واما ان يكون بحسب الوجود الذهني لا على معنى انه يمتنع وجوده الظلي بدون حصول الشيئ الاول اصالة فانه باطل اذ الوجود الظلي لا يترتب عليه اثر خارجي بل على معنى انه يمتنع الوجود الظلي الاول بدون وجود الظلي الثاني فالمراد بالحصول في الذهن الوجود الظلي الذي هو عبارة عن الادراك المطلق لا الحصول الاصلي فيه فاللزوم بين علمي الشيئين الذين بينهما لزوم ذهني خارجي لكون العلمين من الموجودات الاصلية واما بالنظر الى الماهية من حيث هي لا على معنى ان الماهية من حيث هي مجردة عن الوجود يمتنع ان ينفك عنه فان الماهية من حيث هي ليست

الا الماهية منفكة عن كل ما يعرضه بل على معنى انه يمتنع ان يوجد باحد الوجودين منفكة عن ذلك
اللازم اى عن الاتصاف به لا عن حصوله فى الخارج او فى الذهن و الا لكان اللزوم خارجيا او ذهنيا بل اينما
وجدت الماهية سواء كان فى الخارج او فى الذهن كانت معه موصوفة به فامتناع الانفكاك بالنظر الى الماهية
نفسها سواء كان للماهية وجودان كالاربعة حيث يلزمها الزوجية فيهما او وجود فى الخارج فقط كذاته تعالى
فانه يمتنع ان يوجد فى الخارج منفكا عما يلزمه لكنه بحيث لو حصل فى الذهن يمتنع انفكاكه عنه
ايضا او وجود فى الذهن فقط كالطبائع فانها يمتنع ان يوجد منفكا عما يلزمه من الكلية و نحوها لكنها
بحيث لو وجدت فى الخارج كانت متصفة بها هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية
و الثاني اللازم مطلقا اما بالوسط و هو اللازم الغير القريب او بغير وسط و هو اللازم القريب و الوسط ما يقترن
بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فالظرف يتعلق بقولنا يقترن اي يقترن حين يقال لانه كذا فلا شك انه يقترن
بلانه شيئ فذلك الشيئ هو الوسط كما اذا قلنا العالم حادث لانه متغير فحين قلنا لانه اقترن به المتغير و هو
الوسط و حاصله الدليل البرهاني فالحدس و التجربة و نحوهما كالحس و التفات النفس ليست من الوسط
و الثالث كل لازم سواء كان لازما للوجود او للماهية اما بين او غير بين و اما البين فقيل هو الذي لا يقترن
بقولنا لانه كالفردية للواحد اى لا يتوقف على دليل برهاني سواء كان متوقفا على حدس او تجربة او نحو
ذلك اولا و غير البين هو الذي يقترن به اى يحتاج الى دليل برهاني كالحدوث للعالم و قيل اللازم البين هو
الذي يكفي تصوره مع تصور ملزومه في جزم العقل باللزوم بينهما انما ذكر الجزم اذ لو كان كافيا فى الظن
باللزوم لم يكن بينا ان قلت لابد فى الجزم من تصور النسبة قطعا قلت اما ان المراد ان تصوره مع تصور
ملزومه و تصور النسبة بينهما كاف فى الجزم الا انه ترك ذكره لعدم التفاوت فيه بين البين و غير البين
و مدار الاختلاف انما هو تصور الطرفين و اما ان يقال تصورهما يقتضي تصور النسبة و الجزم معا و غير
البين هو الذى يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما اما الى وسط فيكون نظريا و اما الى امر اخر سوى تصور
الطرفين و الوسط كالحدس و التجربة و نحوهما و لا يجوز الاقتصار على الوسط كما فعله البعض لانه ح اما
يلزم بطلان الحصر و وجود قسم ثالث و هو ما كان بحدس و نحوه او دخول ذلك القسم فى البين و كلا هما
غير سديد اما الاول فلعدم الانضباط و اما الثاني فلان لفظ الكفاية و لفظ البين الدال على كمال الظهور ياباه
وقد يقال البين على اللازم الذى يلزم من تصور ملزومه تصوره ككون الاثنين ضعفا للواحد فان من تصور الاثنين
ادرك انه ضعف الواحد وهذا لازم بين بالمعنى الاخص و الاول لازم بين بالمعنى الاعم لانه متى يكف تصور الملزوم
فى اللزوم يكف تصور اللازم مع تصور الملزوم و ليس كلما يكفي تصوران يكفي تصور واحد و هذا هو اللازم الذهني
المعتبر في دلالة الالتزام * فائدة * قالوا كل لازم قريب بيّن الثبوت للملزوم بالمعنى الاعم و الا لاحتاج الى
وسط فلا يكون قريبا و غير القريب غير بين اذ لو كان بينا كان قريبا و هذه الملازمة واضحة بذاتها و الاول ممنوعة

لوجود قسم ثالث كما عرفت ومنهم من زاد وزعم ان اللازم القريب بين بالمعنى الاخص لان الملزوم هو امتداع الانفكاك و متى امتنع انفكاك العارض من الماهية لا بوسط تكون ماهية الملزوم وحدها مقتضية له فاينما تحقق ماهية الملزوم يتحقق اللازم نمتى حصلت في العقل حصل وهٰهنا بحث طويل مذكور في شرح المطالع و الرابع لزوم الشيئ قد يكون لذات احدهما فقط اما الملزوم بان يمتنع انفكاك اللازم نظرا الى ذات الملزوم و لا يمتنع انفكاكه نظرا اليه كالعالم للواجب و الانسان و اما اللازم بان يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظرا اليه ويجوز انفكاكه نظرا الى الملزوم كذى العرض للجوهر و السطح للجسم و قد يكون لذاتيهما بان يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظرا الى كل منهما كالمتعجب و الضاحك للانسان و اياما كان فهو اما بوسط او بغيرة و قد يكون لامر منفصل كالوجود للعقل و الفلك وعلى التقادير فالملزوم اما بسيط او مركب فالاقسام منحصرة في اربعة عشر عقلا سواء كانت الاقسام باسرها واقعة في نفس الامر او لم تكن و المقصود من التمثيل التفهيم لا رعاية المطابقة للواقع فالمناقشة في الامثلة لا تقدح *

لوازم صفتي نزد بلغاان است كه در تركيب الفاظ مشترك كه باشند در سياق از هر لفظي يك معنى مفيد غرض بود و از معنى دوم مراعات نظير و ايراد لوازم حاصل ايد واين معنى اصلا مراد نباشد و در افادة تركيب بدان معنى گمان نيز نرود و فرق ميان تخييل ودرين انست كه در تخييل بمعنى دوم گمان رود ودر لوازم صفتي گمان نرود پس صنعت مراعات نظير ايراد لوازم صفتي باشد مثاله * شعر * زعزم جزم چو فرمود نصب رايت را * رسيد فتح وبران ضم شد سعادتها * جزم و نصب و فتح و ضم هريك دو معنى دارد يكي اعلام حركات وسكون دوم معنى جزم قطع است و معنى نصب براوردن و معنى فتح ظفر است و معنى ضم جمع شدن است و در سياق تركيب مراد اين معني است *

لوازم معنوي نزد بلغاان است كه ايراد الفاظ لوازم براي صحت معني بود نه بمجرد قصد صنعت لوازم مثاله * شعر * فرقدان گر دست يابد سر نهد در زير پات * اين سخن داند كسي كش فرقدان اوردة است * سر و پا كه لوازم اند ايشان براى صحت معني است نه مجرد قصد صنعت لوازم *

لوازم لفظي نزد بلغا انست كه الفاظ خاص غير مشترك را بمجرد قصد صنعت لوازم ارد مثاله * مصراع * مجنون چو رباب و چنگ بر سر * مثال ديگر * مصراع * سر مگردان كه خاك پاي توام * در مصراع دوم سر براى پاى بتكلف اوردة است چه مقصود از سر مگردان انست كه اعراض مكن و در اصطلاح رو مگردان گويند اما از جهت لوازم چون بگويد كه خاك پاى توام سرگردان گفت و اصطلاح را بگردانيد و در مصراع اول چنگ را سبب لوازم رباب اورده و مراد از چنگ اينجا دست است اصطلاح را بگردانيد چه در اصطلاح دست بر سر گويند نه چنگ بر سر اين همه از جامع الصنائع است *

الالمام بالميم عند الشعراء قسم من السرقة ويسمى سلخا ايضا وقد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة *

الالهام بالهاء لغة الاعلام مطلقا و شرعا القاء معنى في القلب بطريق الفيض اى بلا اكتساب و فكر ولا استفاضة بل هو وارد غيبي ورد من الغيب و قد يزاد من الخير ليخرج الوسوسة ولهذا فسره البعض بالقاء الخير في قلب الغير بلا استفاضة فكرية منه ويمكن ان يقال استغنى عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيئ فقولهم بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل بمباشرة سبب نشا من الشيطان و هو اخص من الاعلام اذ الاعلام قد يكون بطريق الاستعلام و هو اى الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق و يصلح للالزام على الغير لكن يحصل به العلم في حق نفسه هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية و حواشيه *

الالهامية فرقة من المتصوفة المبطلة وايشان موافق اند بقرامطه و دهريه كه از خواندن و اموختن قران و علوم ديني اعراض كنند و گويند كه مسام ظاهر حجاب راه باطن است و ابيات و اشعار اموزند كذا في توضيح المذاهب *

الملائمة عند بعض الاصوليين هى المناسبة ويجيئ في الباء الموحدة من باب الذون *

فصل النون * ابن اللبون بالباء الموحدة لغة ما اتى عليه ثلث سنين من الابل و شريعة ما اتى عليه سنتان كذا في شرح الطحاوي * و في جامع الرموز لكن في عامة كتب الفقه و اللغة انه ماتم له سنتان الى تمام ثلث لان امه ذات لبن بولد اخر و بنت اللبون ما هو المؤنث من هذا الجنس *

اللحن بالفتح و سكون الحاء عند القراء هو خلل يطرأ على الالفاظ فيخل و هو جلي و خفي و الجلي يخل اخلالا ظاهرا يشترك في معرفته علماء القراءة و غيرهم و هو الخطأ في الاعراب و الخفي يخل اخلالا يختص بمعرفته علماء القرأة و ائمة الاداء الذين تلقوه و من افوا العلماء و ضبطوا من الفاظ اهل الاداء كذا في الاتقان وفي الدقائق المحكمة التحرز عن اللحن واجب و هو الخطأ و الميل عن الصواب و الجلي منه خطأ بغير اللفظ و يخل بالمعنى و الاعراب كرفع المجرور او نصبه و الخفي منه خطأ يعرض اللفظ و لا يخل بالمعنى و لا بالاعراب كترك الاخفاء و الاقلاب و الغنة انتهى و بعضى گفته اند لحن جلي در حروف و لفظ و اعراب بود و لحن خفي در غنهاست و ان بر دو نوع است احتمالي و غير احتمالي احتمالي انكه اخر كلمه نون باشد چنان كه تكذبان تكذبون تكذبين چون اصل غنه از نونات است اگر بمجاورت ان غنه ايد احتمالي است اگر نيايد اولى است و غير احتمالي انكه چنانكه كنا و بنى و بغو يعنى نا نو نى و چون ظالمى ظالمو كما يعنى مامي مو كه اخر او نون نباشد و غنه خوانند لحن خفي باشد پس درين غنه احتراز اولى تراست پس در غنه احتمالي لحن ضروريست اما در غنهٔ اختيارى لحن صالح است *

اللسان بالكسر در لغت زبان را گويند و لسان الامر در اصطلاح اهل رمل نتيجه را گويند ويجيئ في فصل الجيم من باب النون و شكل شانزدهم را تيز لسان الامر گويند و لسان الحق در اصطلاح صوفيه انسان كامل كه متحقق

بود بمظهر اسم متكلم * شعر * هر كه باشد لسان حق جانا * بكلام خدا بود گويا * كذا في كشف اللغات و در لطائف اللغات ميگويد لحن بفتحتين گويانيدن و زبان اوري و فصاحت * و در اصطلاح صوفيه چيزي است كه واقع ميشود باو افصاح الهي بگوشهاى نگاه دارنده از چيزهائيكه خواسته است الله تعالى اينكه تعليم بكند انها را *

اللعنة بالفتح و سكون العين اسم من اللعن و هو اى اللعن في الاصل الطرد و شرعا ابعاد الله العبد من رحمته في الدنيا بانقطاع التوفيق و في العقبى بالابتلاء بالعقوبة كما وقع في المفردات و هذا في حق الكفار و اما في حق المؤمنين فاسقاطهم عن درجة الابرار و مقام الصالحين كما وقع في كراهة الكرماني هكذا وقع في جامع الرموز في كتاب الايمان *

اللعان شرعا شهادات موكدة بالايمان من الجانبين اى الزوج و الزوجة موثقة باللعن في جانبه اى جانب الزوج و بالغضب في جانبها اى جانب الزوجة و انما سمي به مع انه ليس اللعن الا في اخر كلامه تغليبا اولان العضب قائم مقام اللعن و هو في جانبه يقوم مقام حد القذف و في جانبها مقام حد الزنا كذا في جامع الرموز *

اللون بالفتح وسكون الواو غني من التعريف و ما قيل من انه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيئ اخر هو الضوء بيان لحكم من احكامه قال بعض القدماء من الحكماء لا حقيقة لشيئ من الالوان اصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيئ للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد البحر و الثلج و الزجاج المدقوق ناعما و السواد يتخيل بضد ذلك و هو عدم غور الهواء و الضوء في عمق الجسم و منهم من قال الماء يوجب السواد اى تخيله لماء يخرج الهواء فان الهواء اذا ابتلت مالت الى السواد و قيل السواد لون حقيقي لا تخيلي فانه لا ينسلخ عن الجسم البتة بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها و من اعترف بوجودهما قال هما اصلان و البواقي من الالوان يحصل بالتركيب فانهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة و اذا خلطا مع ضوء كفى الغمام الذي اشرقت عليه الشمس و الدخان الذى خالطه النار حصلت الحمرة ان غلبت السواد على الضوء في الجملة و ان اشتدت غلبته حصلت القتمة و مع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة و ان خالط الصفرة سواد مشرق فالخضرة و الخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية و مع سواد حصلت الكرائية الشديدة و الكرائية ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلطها حمرة حصلت الارجوانية و على هذا نقس و قال قوم من المعترفين بالالوان الاصل فيها خمسة السواد و البياض و الحمرة و الصفرة و الخضرة فهذه الوان بسيطة و يحصل البواقي بالتركيب والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة كما في بعض الصور المذكورة و اما ان الالوان البسيطة خمسة او اقل او اكثر فمما لم يقم عليه دليل * **فائدة** * قال ابن سينا و كثير من الحكماء انما يحدث اللون في الجسم بالفعل

عند حصول الضوء فيه وانه غير موجود في الظلمة بل الجسم في الظلمة مستعد ان يحصل فيه اللون المعين عند الضوء و المشهور بين الجمهور ان الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده في نفسه فان رؤيته زائدة على ذاته المتيقن عدم رؤيته في الظلمة و اما عدمه في نفسه فلا و هو مختار الامام كذا في شرح المواقف في المبصرات *

التلوين كالتصريف عند الصوفية مر ذكره في لفظ السكر في فصل الراء من باب السين المهملتين *

المتلون على صيغة اسم الفاعل من التلون عند اهل البديع هو التشريع كما مر في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة يعني شعريكه بدو وزن يا زياده توان خواند باندك تغيير و در تركيب الفاظ هم چنين سالم ماند اين نزد متاخران است اما متقدمان بيش از دو وزن نه نبشته اند و اين متلون سالم است و متلون بكسر نزد شان شعريست بروزن مطول هر بار ازان الفاظ كه در بيت است لفظي يا بيشتر از بالا يا از ميان و يا از فرود كم كنند و جائي بيفزايد وزن ديگر حاصل شود مثاله * شعر * خوش خوش قد تو غيرت سرو چمن شد شاه من * يخ يخ خط تو حيرت مشك ختن شد ماه من * و زن او مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن بحر دوم رجز مجزو * خوش خوش قد تو غيرت سرو چمن * وزنه مستفعلن سه بار بحر سوم رجز مرفل مجزو * خوش خوش قد تو غيرت سرو چمن شد * وزنه مستفعلن مستفعلن مستفعلن فع بحر چهارم رمل مسدس * خوش قد تو غيرت سرو چمن شد * وزنه فاعلاتن سه بار بحر پنجم رمل مسدس محذوف * خوش قد تو غيرت سرو چمن * وزنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر ششم رمل مثمن محذوف * خوش قد تو غيرت سرو چمن شد شاه من * وزنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر هفتم سريع * خوش قد تو غيرت سرو چمن * وزنه مفتعلن مفتعلن فاعلن بحر هشتم هزج وجزء اخر مجبوب * قد تو غيرت سرو چمن شد شاه من * وزنه مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن فعل بحر نهم هزج مسدس * قد تو غيرت سرو چمن شد * وزنه مفاعيلن مفاعيلن فعولن بحر دهم هزج مختلف الزحاف مجزو * خوش خوش قد تو سرو چمن شد * وزنه مفعول مفاعيلن مفعول كذا في جامع الصنائع و در مجمع الصنائع گويد لاحق است بمتلون دو قسم اول نظمي است كه چون بعضى الفاظ ازان بيندازند بيت بوزن ديگر گردد و ازين جمله است محذوف و منقوص دوم نثري است كه چون حروف بعضى الفاظ او بديگري وصل كنند بطريق نظم خوانده شود حضرت امير خسرو اين را نظم النثر خوانده *

اللين بالكسر و سكون الياء التحتانية مقابل الصلابة و الليّن بتشديد الياء مقابل الصلب و قد سبق ذكرهما في الباء الموحدة من باب الصاد المهملة *

فصل الواو * اللغو بالفتح و سكون الغين المعجمة بيهوده و باطل سخن كما في مدار الافاضل و في تفسير القشيري اللغو مايلهي عن الله تعالى و يقال اللغو ما لا يوجب وسيلة عند الله و يقال اللغو ما يوجب سماعه اللهو انتهى * و اللغو عند النحاة قسم من الظرف و يقال له ملغى و قد سبق في فصل الفاء من باب

الظاء المعجمة و عند اهل الشرع قسم من اليمين و يجيئ •

اللغة بالضم من لغي بالكسر واصلها لغي او لغو و التاء عوض عن المحذوف وهو اللفظ الموضوع للمعنى و جمعه اللغات و لغات الاضداد هي اللغات الدالة على معنيين متضادين كالبيع فانه يطلق على الشراء ايضا وهي داخلة في المشترك وظن البعض ان الاضداد و المشترك نوعان وهذا ليس بصحيح و من انواع اللغة الاصلية و المولدة و المعربة و المعجمة و المختلفة و المعروفة وشرح كل في موضعه • و قد تطلق اللغة على جميع اقسام العلوم العربية و علم متن اللغة هو معرفة اوضاع المفردات هكذا في الدقائق المحكمة و المطول و الاطول و قد سبق في المقدمة ايضا في بيان العلوم العربية قال الچلپي الصرف قد يطلق عليه اللغة ايضا •

الالغاء هو عند النحاة ابطال العمل في اللفظ و المعنى و قد سبق في لفظ التعليق في فصل القاف من باب العين المهملة • و عند الاصوليين وجود الحكم بدون الوصف في صورة و حاصله عدم تاثير الوصف اى العلة و قد سبق في لفظ السير في فصل الراء من باب السين المهملتين •

اللقوة بالفتح و الكسر وسكون القاف مرض ينجذب به شق الوجه الى جهة غير طبعية فيخرج النفخة و البزق من جانب واحد و لا يحسن التقاء الشفتين و لا ينطبق احدى العينين كذا في الموجز •

اللقي هو عند المحدثين اخذ الراوي الحديث عن المشايخ كما يستفاد من شرح النخبة في بيان رواية الاقران و المدبج •

اللقاء بالفتح و المد و قيل بالكسر و المد نزد صوفيه بمعنى ظهور معشوقست چنانكه عاشق را يقين شود كه اوراست بصورت ادم ظهور كرده • شعر • اگر نقش رخت ظاهر نبودى در همه اشيا • مغان هرگز نكردندي پرستش لات و عزى را • كما في بعض الرسائل •

التلاقي هو قسم من التخالف كما مر في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة و الملاقاة بين الشيئين ان كان بالتمام بحيث اذا فرض جزء من احدهما انفرض بازائه جزء من الاخر فيتطابقان بالكلية يسمى بالمداخلة و ان لم يكن بالتمام بل بالاطراف يسمى مماسة و قد سبق في محلهما •

المتلاقي هو ركض الخيل كما مر في فصل الضاد المعجمة من باب الراء المهملة •

التقاء الخاطرين نزد بلغا ان است كه دو شاعر در مجاريات مصراعي يا بيتي را يا معنى و يا صفتى را موافق بگويند چنان كه اتهام برهيچ يكي نبود و ان چنان باشد كه هر دو در زمان متحد و مكان متحد بانشاء رسانند بران نمط كه يكي را بر ديگري اطلاع نبود و اگر هر دو طريق مجاوبات قبول كنند و بعد يك دو روز فرصت طلبند و سازند و امكان اطلاع نبوده باشد همين حكم دارد و اگر بيت متاخرين موافق بيت متقدمين افتد و قائل ازانها باشد كه در قوت طبع او شبهه نبود هم ازين قبيل بود كذا في جامع الصنائع و اين را توارد خاطرين نيز گويند •

اللاهوت نزد صوفيه حياتى كه ساريه است در اشيا وناموت محل ان و ذلك الروح • بيت • روح شمع وشعاع اوست حيات • خانه روشن ازو و او از ذات • كذا نقل من عبد الرزاق الكاشي وقد سبق في لفظ الجبروت انه اسم مقام في فصل الراء المهملة من باب الجيم و انه عبارة عن الذات •

فصل الياء التحتانية • الالتواء هو عند الاطباء زوال الفقرات الى اليمين او اليسار كما في حدود الامراض و عند اهل الهيئة هو الانحراف و يسمى بعرض الوراب ايضا و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة •

الملتوي على صيغة اسم الفاعل عند الصرفيين هو اللفيف المفروق •

* باب الميم *

فصل الالف • المتى بالفتح و تخفيف المثناة الفوقانية و قصر الالف عند الحكماء قسم من الاعراض النسبية و هو حصول الشيء في الزمان المعين او في طرفه وهو الآن فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان و لا يقع في الزمان و يسأل عنه بمتى و منها الحروف الآنية الحاصلة دفعة كالتاء و الطاء و ينقسم متى كالاين الى حقيقي و هو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه كاليوم للصوم و الساعة المعينة للكسوف و غير حقيقي كيوم كذا و شهر كذا للكسوف و الفرق بين الحقيقي من المتى و الاين ان الحقيقي من المتى يجوز ان يشترك فيه اشياء كثيرة بخلاف الاين الحقيقي و هو ظاهر وعرف المتى بعضهم بالنسبة الحاصلة للشيء باعتبار حصوله في الزمان او طرفه هكذا يستفاد من شرح المواقف وحواشي شرح حكمة العين • **فائدة** • انما يعرض متى بالذات للمتغيرات كالحركة و ما يتبعها من الامور و يعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى كذا في شرح التجريد •

الملأ بفتح الميم و اللام عند الحكماء هو الجسم سمي به لانه مملو للمكان و اما الملأ المتشابه فقيل هو جسم لا يوجد فيه امور مختلفة الحقائق و قيل هو الجسم الغير المتناهي فان حمل الامور في المعنى الاول على الاجزاء فبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما في الجسم الغير المتناهي المتفق الاجزاء في الحقيقة و تفارقهما في المتناهي المتفق الاجزاء و غير المتناهي المختلف الاجزاء و ان حمل الامور على الحدود فمالهما واحد لان الجسم الذي لا يوجد فيه حدود متخالفة الحقائق لا يكون متناهيا لان المتناهي يوجد فيه حدود مختلفة كالسطوح و الخطوط و النقط لكنه يتجه النقض عليه بالكرة المصمتة فانها لا يوجد فيها الا حد واحد فالمناسب ان يراد بالامور ما هو غير اجزائه و لا يرد شيء لان في الكرة المصمتة سطحا و مركزا و هما مختلفان بالحقيقة وقيل هو جسم غير متناه ولا يوجد فيه امور متخالفة الحقائق و هذا المعنى اخص مطلقا من المعنيين السابقين و قيل هو جسم بسيط اجزائه مع كله شريك في الاسم و الحد و هذا اخص من الاول

مطلقا و من الثاني و الثالث من وجه كما يظهر بادنى تامل هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة و حاشيته للعلمي في فصل الفلك الاعظم محدد الجهات •

الملأ الاعلى عندهم هي العقول المجردة و النفوس الكلية كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بيان ان المعدوم شيئ ام لا •

الامتلاء هو ان يمتلئ البدن من خلط من الاخلاط الاربعة و يشرف الانسان على العلة وقد يطلق الامتلاء على رداءة الاخلاط في الكيفية و اما الامتلاء من الطعام و الشراب فقل اطلاقه في كلام الاطباء بهذا المعنى كذا في بحر الجواهر • و الامتلاء عند المنجمين عبارة عن الاستقبال كما في كفاية التعليم •

الماهية هي ماخوذة عن ما هو بالحاق ياء النسبة و حذف احدى اليائين للتخفيف ثم التعليل بمثل مرمي و الحاق التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية • وقيل الحق ياء النسبة بما هو و حذف الواو و الحق تاء التانيث و لو قيل بانها ماخوذة عما هي لكان اقل اعلالا و في صحة الحاق ياء النسبة بما هو على ما هو قاعدة اللغة نظر و لا يوجد له نظير قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد و غيره و اني اظن ان لفظ الماهية منسوب الى لفظ ما بالحاق ياء النسبة الى لفظ ما و مثل لفظ ما اذا اريد به لفظ يلحقه الهمزة فاصله مائية اي لفظ يجاب به عن السوال بما قلبت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في اياك هياك و يؤيده ان الكيفية اسم لما يجاب به عن السوال بكيف اخذ بالحاق ياء النسبة و تاء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف و الكمية اسم لما يجاب به عن السوال بكم حصل بالحاق ياء النسبة و التاء بلفظ كم و تشديد كم حين ارادة لفظه على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ بالثنائي الصحيح ثم الماهية عند المنطقيين بمعنى ما به يجاب عن السوال بما هو • و عند المتكلمين و الحكماء بمعنى ما به الشيئ هو و تحقيق هذا التعريف سبق في لفظ الحقيقة في فصل القاف من باب الحاء المهملة و بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول فقط في الجنس بالقياس الى النوع و الثاني فقط في الماهيات الجزئية كالشخص و كذا الحال في الصنف ايضا و اجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع و الماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس الشيئ اعلم ان كان لها ثبوت و تحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل يسمى ماهية حقيقية اي ثابتة في نفس الامر و ان لم تكن كذلك تسمى ماهية اعتبارية اي كائنة بحسب اعتبار العقل فقط كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما و اعلم ايضا ان الماهية و الحقيقة و الذات قد تطلق على سبيل الترادف و الحقيقة و الذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي كلية كانت او جزئية و الجزئية تسمى هوية و اما اطلاقهما على الحقيقة كلية كانت او جزئية على سبيل الترادف كما مر فبناء على تفسيرها بما به الشيئ هو هو قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف و الماهية معنى اخر يفهم من كلام الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال كل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس

هناك شيئ قابل لماهيته و صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه و اما المركبات فلا صورتها ذاتها و لا فانها ماهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها و اما الماهية فهى ما به هي هي و انما ماهى هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة و المركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة و المادة قال هذا ما هو المركب و الماهية هذا التركيب الجامع للصورة و المادة و الوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد انتهى واعلم ايضا ان الماهية و الذات و الحقيقة معقولات ثانية لانها عوارض تلحق المعقولات الولى من حيث هى فى العقل و لم يوجد فى الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الحيوان الانسان و يعرض له انه ماهية و ليس فى الاعيان شيئ هو ماهية بل فى الاعيان فرس او انسان و هى اي الماهية مغايرة لجميع ماعداها من العوارض اللاحقة لازمة كانت او مفارقة و اما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشيئ اخر ينضم اليه و الانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو من غير التفات الى ان يقارنه شيئ او لا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق و الماهية بلا شرط و ان اخذ مع المشخصات و اللواحق يسمى مخلوطا و الماهية بشرط شيئ و هما موجودان فى الخارج و ان اخذ بشرط العراء عن المشخصات و اللواحق يسمى الماهية المجردة و بشرط لاشيئ و ذلك غير موجود فى الخارج و قيل توجد فى الذهن هذه القائل بالوجود الذهني و قيل لا لان وجودها فى الذهن من العوارض و اللواحق فلاتكون مجردة عن جميعها و قيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيئ حتى عدم نفسه و لاحجر فى التصورات اصلا فلايمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة وقيل ان شرط تجردها عن الامور الخارجية وجدت فى الذهن و ان شرط تجردها مطلقا فلا وفيه نظر فان كون الشيئ موجودا فى الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي ما جعله الذهن قيدا فيه اي فى الشيئ بان يعتبر الذهن لذلك الشيئ عارضا له و يلاحظه و هذا الذي فرضناه موجودا فى الذهن عرض له في نفس الامر كونه فى الذهن من غير ان يعتبره عارضا له و يلاحظ فيه اعلم ان هذا ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلثة حتى يلزم تقسيم الشيئ الى نفسه و الى غيره لان الماهية المطلقة عين المقسم بل بيان اعتبارات الماهية بالقياس الى العوارض و هو الظاهر من عبارات القوم و في شرح التجريد انه تقسيم لحال الماهية الى الاعتبارات الثلثة و هو خلاف الظاهر و قيل انه تقسيم ما يطلق عليه الماهية فليس بشيئ اذ ليس المقصود بيان اطلاقاتها اعلم ان الماهية اما بسيطة اي غير مركبة من اجزاء بالفعل او مركبة و تنتهي الى البسيط اذ لابد فى المركب من امور كلواحد منها حقيقة واحدة اي متصفة بالوحدة بالفعل و الاكان مركبا من امور غير متناهية و هو محال و كلاهما تارة يعتبران بالقياس الى العقل و تارة بالقياس الى الخارج فالبسيط العقلي ما لا يتركب من اجزاء بالفعل فى العقل كالاجناس العالية و الفصول و البسيط الخارجي ما لا تركب فيه فى الخارج كالمفارقات من العقول و النفوس فانها بسيطة فى الخارج و ان كانت مركبة فى العقل بناء على كون الجوهر جنسا لها و المركب العقلي ما يكون مركبا

من اجزاء بالفعل في العقل كالمفارقات و المركب الخارجي ما يتركب منها في الخارج كالمصت ثم المركب اما ذاتي ان كان قائما بنفسه او صفة ان كان قائما بغيره و الاول يقوم بعض اجزائه ببعض اخر منها اذ لابد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما حقيقة ماهية و احدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان و الثاني اى المركب الذى هو صفة يقوم بثالث لامتناع قيامه بجزئه فاما ان يقوم اجزاؤه كلها بذلك الثالث الذي هو غير المركب و اجزائه ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام بعضها الاخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا و هذا على تقدير امتناع قيام العرض بالعرض او يقوم جزء منه بذلك الثالث ويقوم الجزء الاخر منه بالجزء القائم به فيكون قيام الجزء الآخر بالثالث بالواسطة وهذا على تقدير جواز قيام العرض بالعرض * فائدة * انما يحكم بتركب الماهية اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي مخالفة له اي لذلك الغير في ذاتي اخر لا بان يشتركا في ذاتي و يختلفا بعارض ثبوتي اوسلبي لجواز كون ذلك الذاتي تمام ماهيتهما و لا بان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي اوسلبي واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب * فائدة * اجزاء الماهية ان صدق بعضها على بعض فمتصادقة سواء كانت متساوية اولا بل متداخلة و ان لم يصدق بعضها على بعض فمتباينة فالمتساوية كالحساس و المتحرك بالارادة اذا اعتبر تركب ماهية ما منهما و المتداخلة اما ان يكون بينهما عموم و خصوص مطلقا وحينئذ اما ان يقوم العام الخاص و هذا في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية و احدة او يقوم الخاص العام نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان و اما عموم و خصوص من وجه نحو الحيوان الابيض و هذا ايضا في الماهيات الاعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه و اما المباينة فاما ان يعتبر الشيء مع علة ما من العلل او مع معلول او مع ماليس علة و لا معلولا بالقياس اليه و الاول اما معتبر مع الفاعل كالعطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها مع الفاعل او مع القابل نحو الفطوسة وهي التقعر الذي في الانف اعتبر فيها الشيء بالاضافة الى قابله اومع الصورة نحو الافطس و هو الانف الذي فيه تقعير و هو يجري مجرى الصورة فان المراد بالعلة اعم من الحقيقة او الشبيه بها او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة تزين بها في الاصبع و ذلك التزيين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة و الثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق و الرازق و نحوهما مما اعتبر فيه الشيء مقيسا الى معلوله و الثالث اما متشابهة في الماهية كاجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة في الماهية وهي اما متمايزة عقلا لاحسا كالجسم المركب من الهيولى و الصورة او خارجا اى حسا كاعضاء البدن و كالخلقة المركبة من اللون و الشكل المتمائزة في الحس فان الهيآت الشكلية محسوسة تبعا و ايضا الاجزاء اما ان تكون وجودية باسرها اي لا يكون في مفهوماتها سلب او لا يكون كذلك و الوجودية اما

حقيقية اى غير اضافية كالجسم المركب من الهيولى و الصورة و الانسان المركب من الروح و الجسد تركيبا اعتباريا او اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب و الزيادة فيه و كلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية و الاضافية كالسرير المركب من قطع الخشب وهى موجودات حقيقية و من ترتيب مخصوص فيما بينهما باعتبار يتحصل السرير وانه امرنسبي لا يستقل بالمعقولية و الثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي و عدمي و اما العدمي المحض فغير معقول لان تعدد العدم ليس بذاته بل بالاضافة الى الملكات فالمفهوم الوجودي و هو النسبة الى الملكة ملحوظة فى التراكيب من العدمات واعلم ان هذه الاقسام المذكورة فيهذين المعنيين انما هى فى الماهية على الاطلاق حقيقية كانت او اعتبارية و اما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلاتكون اجزاؤها الا موجودة فتكون وجودية قطعا و النسبة بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه المذكورة فى التقسيم الاول كالعموم من وجه و كالمساواة على ماقيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين • فائدة • هل الماهية مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه ثلث مذاهب الاول انها غير مجعولة مطلقا الثاني انها مجعولة مطلقا الثالث ان الماهية المركبة مجعولة بخلاف البسيطة و تحرير محل النزاع على ما هو التحقيق هو انهم بعد الاتفاق على ان الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة الى الفاعل و الا لم تكن ممكنة اختلفوا في ان الماهيات في حد ذواتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعها و العدم و ما يلزمها اثر للفاعل و معنى التاثير استتباع الموثر الاثر حتى لو ارتفع الموثر ارتفع الاثر بالكلية فيكون الوجود انتزاعيا محضا و كذا كون الماهية تلك الماهية انتزاعي محض و اليه ذهب الاشعري و الاشراقيون القائلون بعينية الوجود ام لا بل الماهيات في حد ذواتها ماهيات و التاثير و الجعل باعتبار كونها موجودة و ما يتبع الوجود و معنى التاثير جعل شيئ شيئا و هو الجعل المركب فيكون الاتصاف بالوجود حقيقيا سواء كان موجودا او معدوما و اليه ذهب جمهور المتكلمين القائلون بزيادة الوجود و قد سبق في لفظ الجعل و لفظ الحقيقة ما يوضح هذا بقي ههنا شيئ و هو ان مرتبة علمه تعالى مقدمة على الجعل فالماهيات في مرتبة العلم متميزة متكثرة من غير تعلق الجعل فكيف يقال ان الماهيات في انفسها اثر الجعل اللّهم الا ان يقال ان ذلك التكثر و التعدد بسبب العلم فيكون انفسها مجعولة بالجعل العلمي و ان لم تكن مجعولة بالجعل الخارجي هذا كله ما يستفاد من شرح المواقف و حواشيه •

ماهية الحقائق هي ام الكتاب و قد مر في فصل الميم من باب الالف •

فصل التاء المثناة الفوقانية • الموت بالفتح هو عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا و الاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها و على التفسيرين فالتقابل بين الموت و الحيوة تقابل العدم و الملكة وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحي وهو ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت و الحيوة و العاجل

لا يتصور الا فيما له وجود و الجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير دون الايجاد و تقدير العدم جائز كتقدير الوجود و قيل هو تعطل القوى عن افعاله لبطلان التها و هى الحرارة الغريزية بالانطفاء و قيل هو ترك النفس استعمال الجسد ثم الموت على نوعين احدهما الموت الطبعي و يقال له ايضا الموت الافترائي و الاجل المسمى و هو عند الفلاسفة انقضاء الرطوبة الغريزية بالاسباب اللازمة الضرورية و هو مختلف فى الاشخاص بحيث اختلاف الامزجة فالدموي المزاج اطول عمرا من الصفراوي و البلغمي من السوداوي و ثانيهما الموت الاخترامي اي الاستبطالي وهو انطفاء الحرارة الغريزية لا باسباب ضرورية بل بعارض كقتل اوخنق او غيرهما و اليه اشار صلى الله عليه و سلم بقوله الصدقة ترد البلاء و تزيد فى العمران يمكن دفع هذا الاجل بان يحتاط الانسان بكل حيلة يمكن بها الاحتراز عن الاسباب الغير الموافقة له اذا وجد الى ذلك سبيلا و سابقة علمه تعالى بوقوع الاجل بسبب من الاسباب لا تكون موجبة له اذ العلم تابع للمعلوم لا مؤثر فيه فتدبرو الى هذا ذهب المعتزلة والطبيعيون من الحكماء وقال غيرهم ان الموت واحد وقد سبق في لفظ الاجل في فصل اللام من باب الالف هكذا يستفاد من شرح المواقف و بحر الجواهر و شرح القانونچة و الموت عند الصوفية هو الحجاب عن انوار المكاشفات والتجلي وقد سبق في لفظ الحيوة في فصل الناقص من باب الحاء المهملة و در لطائف اللغات مي ارد كه موت بر چهار قسم است و هركدام رنگي دارد يكي موت احمرو ان شدت قتل بود بسيف و غيره چنانچه بخون غرق شده باشد و موت سياه كه در اتش سوخته باشد و موت زرد كه از كثرت مرض پيدا شده باشد و موت سپيد كه در اب غرق شده باشد اما ارباب تحقيق نوعي ديگر قرار داده‌اند وگفته اند بايد كه سالك بر خود چهار موت قرار دهند موت ابيض و ان گرسنگى است و موت اسود كه ان صبر است برايذاي مردم و موت احمر كه ان مخالفت نفس است و موت اخضر و ان پاره دوختن است برپوشش و در موضع ديگر گفته كه موت در اصطلاح صوفيه عبارتست از جمع هواي نفس ٭

الموات بالفتح و الضم لغة ما لا روح فيه كما فى المغرب و قيل ارض غير عامرة و فى القاموس ارض لا مالك لها و فى الكرماني ارض بلا نفع اي لم يزرع لانقطاع مائها او نحوه كغلبة الرمال او الاحجار او صيرورتها نزة او سبخة او غيرها و زاد على هذا اهل الشرع و قالوا هو ارض بلا نفع لانقطاع مائها و نحوه لا يعرف مالكها بعيدة عن العامر لا يسمع صوت من اقصاه فقولهم لا يعرف مالكها اى لا يعرف بعينه سواء كان فيها اثار العمارة كالمسناة اولم تكن كما فى المنية فمن احياه ملكه لكن لو ظهر لها مالك يرد عليه و يضمن نقصانها و عن محمد رحمه الله تعالى انه لا يحيى ماله اثار العمارة و لا يوخذ منه التراب كالقصور الخربة و قولهم بعيدة عن العامر اى البلد و القرية فان العامر بمعنى المعمور كما فى الصحاح و هذا الشرط مروي عن ابي يوسف رحمه الله تعالى و عند محمد رحمه الله تعالى اذ انقطع ارتفاق اهلها فموات و لو كانت قريبة و قولهم لا يسمع الى اخره تفسير البعد اى لا يسمع البعيد صوتا من اقصى العامر و طرفه فيعتبر الصوت

من طرف الدور الاراضي العامرة كما في التجنيس هكذا في جامع الرموز *

فصل الجيم * **المزاج** بالكسر و تخفيف الزاء المعجمة هو في الاصل مصدر بمعنى الامتزاج و هو عبارة عن اختلاط اجزاء العناصر بعضها ببعض نقل في اصطلاح الحكماء الى كيفية متشابهة متوسطة بين الاضداد حاصلة من ذلك الامتزاج فتلك الكيفية لا تحصل الا بامتزاج العناصر بعضها ببعض و تفاعلها و التفاعل لا يحصل الا بمماسة السطوح وكلما كانت السطوح اكثر كانت المماسة اتم و كثرة السطوح بحسب تصغر الاجزاء ثم ذلك التفاعل بحسب التقسيم العقلي منحصر في ست صور لان في كل عنصر مادة و صورة و كيفية وكل منها اما فاعل او منفعل و لا يجوز ان تكون المادة فاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل و التاثير و لا ان تكون الصورة منفعلة لان شانها الفعل و التاثير لا القبول و الانفعال فلم تبق الا اربع صور هي مايكون المنفعل فيها المادة او الكيفية و الفاعل اما الصورة او الكيفية فمذهب الحكماء ان الفاعل الصورة و المنفعل المادة قالوا العناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت اجزاؤها جدا و اختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين الاجزاء فعل صورة كل منها في مادة الآخر فكسرت هي سورة كيفية الآخر حتى نقص من حر الحار فتزول تلك الكيفية و يحصل له كيفية حر اقل يستبرد بالنسبة الى الحار الشديدة الحرارة و يستسخن بالنسبة الى البارد الشديدة البرودة وكذلك ينقص من برد البارد فيحصل له برد اقل فالكاسر ليس هو المادة لعدم كونها فاعلة و لا الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا و العلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما و هو محال و ان كان انكسار احدهما مقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا و هو ايضا محال و اما المنكسر فليس ايضا الكيفية ولا الصورة اما الثاني فلما مر من ان الصورة فاعلة لا منفعلة و اما الاول فلان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل الكيفية تتبدل و محلها يستحيل فيها و ذلك المحل هو المادة ثم الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية التي لمادتها ذاتية كانت او عرضية فان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد و انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة و ان لم تكن هناك صورة متسخنة فالكاسر الصورة بتوسط الكيفية و المنكسر المادة و ذلك بان تحيل مادة العنصر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفيته فحينئذ يحصل كيفية متشابهة في اجزاء المركب متوسطة بين الاضداد وهي المزاج قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشيء لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع و هذا معنى تشابهها وفي شرح حكمة العين واعلم ان حصول الكيفية اعم مما هو بتوسط او بغيره لا الحصول الذي بغير وسط ليخرج المزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفيتها بحسب المزاج الاول و المراد من كونها

متوسطة ان تكون تلك الكيفية اقرب الى كلواحد من الفاعلين و كذا الى كل من المنفعلين او كيفية تستسخن بالقياس الى البارد و تستبرد بالقياس الى الحار و كذا في الرطوبة و اليبوسة و على التفسيرين لا تدخل الالوان و الطعوم و الروائح في الحد اما على الثاني فظاهر لان شيئا منها لا يتسخن بالنسبة الى البارد و لا يستبرد بالنسبة الى الحار و اما على الاول فلان المراد من كونها اقرب ان تكون مناسبتها الى كلواحدة من الكيفيات اشد من مناسبة بعضها الى بعض و مثل ذلك لا تكون الا كيفية ملموسة اذ الطعم و نحوه لا يكون كذلك اذ المناسبة بين الحرارة و البرودة اشد من المناسبة بين الطعم و احدهما فلا حاجة حينئذ الى تقييد الكيفية بالملموسة كما فعله ابن ابي صادق و لا بالاولية كما فعله الايلاقي ليخرج الكيفيات التابعة للمزاج لعدم دخولها بدونهما على ان ما ذكره الايلاقي ينتقض بالمزاج الثاني فقد اخل بعكسه و ان حافظ على طرده ومذهب الاطباء ان الفاعل و المنفعل هو الكيفية قالوا الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية و المنفعل المنكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا تتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة حتى يلزم المحذور المذكور بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا مزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا مزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها و اذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات وذهب بعض المتاخرين كالامام الرازي و صاحب التجريد الى ان الفاعل الكيفية و المنفعل المادة فتنفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج اعلم انه ذهب البعض الى ان البسائط اذا امتزجت و انفعل بعضها من بعض فادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تبقى لواحد منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل حينئذ صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها المتضادة و منهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من الصور النوعية للمركب فالمزاج على الاول عبارة عن تخلع صورة و تلبس صورة متوسطة و على الثاني تخلع صورة و تلبس صورة نوعية للمركب * **التقسيم** * المزاج ينقسم الى معتدل و غير معتدل و لهذا التقسيم وجهان الاول ان يفسر المعتدل بما يكون بسائطه متساوية كما و كيفا حتى يحصل كيفية عديمة الميل الى الاطراف المتضادة فيكون حينئذ على حاق الوسط بينها و يسمى معتدلا حقيقيا مشتقا من التعادل بمعنى التكافؤ هو لا يوجد في الخارج اذ اجزاؤه متساوية فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع و طبائعها داعية الى الافتراق قبل حصول الفعل و الانفعال و انما اعتبر التساوي كما و كيفا لان امتناع وجوده مبني على تساوي ميول بسائطه ولابد فيه من تساوي كمياتها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالبا في الميل و ليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلى بالنار المبرد بالثلج فان ميل الثاني بسبب الكثافة و الثقل اللازمين من التبرد اشد و اقوى من ميل الاول و ربما

يكتفى في تفسير المعتدل الحقيقي باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها و ضعفها لان ذلك هو الموجب المتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينها و اذا عرفت هذا فنقول المزاج اما معتدل حقيقي او غير معتدل وغير المعتدل منحصر في ثمانية لان خروجه عن الاعتدال اما في كيفية مفردة و هو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط و هو الحار او الرطوبة فقط وهو الرطب او البرودة فقط وهو البارد او اليبوسة فقط وهو اليابس او في الحرارة و الرطوبة وهو الحار الرطب او في البروة و اليبوسة و هو البارد اليابس او في الحرارة و اليبوسة و هو الحار اليابس او في البرودة و الرطوبة وهو البارد الرطب و الاربعة الاول تسمى امزجة مفردة و بسيطة و الثواني مركبة و الثاني ان يفسر المعتدل بما يتوفر عليه من كميات العناصر و كيفياتها القسط الذي ينبغي له و ما يليق بحاله و يكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجرأة و الاقدام و شان الارنب الخوف و الجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة و بالثاني غلبة البرودة و تسمى معتدلا فرضيا و طبيا و هو الذي يستعمله الاطباء في مباحثهم و هو مشتق من العدل في القسمة فهو من احد الاقسام الثمانية للخارج عن المعتدل الحقيقي لميله الى احد الطرفين و يقابله غير المعتدل الطبي وهو مالم يتوفر عليه من العناصر بكمياتها و كيفياتها القسط الذي ينبغي له و هو ايضا من احد الاقسام الثمانية للخارج عن المعتدل الحقيقي وكل من القسمين ثمانية اقسام فالمعتدل الطبي قد يعتبر بالنسبة الى النوع و الصنف و الشخص و العضو و يعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة و الى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات مزاج لا يمكن ان توجد صورته النوعية الا معه وليس ذلك المزاج على حد و احد لايتعداه و الا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج و ما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة و البرودة و بين الرطوبة و اليبوسة ذو طرفين افراط و تفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه فلنفرض ان حرارة مزاج الانسان مثلا لا يزيد على عشرين ولا ينقص من عشرة حتى تكون حرارته مترددة بين عشر الى عشرين ففى الافراط اذا زادت على عشرين لما كان انسانا بل فرسا مثلا وفى التفريط اذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا مثلا فلكل مزاج حدان متى نقد هما لم يصلح ذلك ان يكون مزاجا لذلك النوع و ايضا لكل نوع مزاج واقع في وسط ذلك العرض هو اليق الامزجة به و يكون حاله فيما خلق له من صفاته و اثاره المختصة به اجود مما يتصور منه و ذلك اعتداله النوعي بالنسبة الى مايدخل فيه من صنف او شخص فالاعتدال النوعي بالقياس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده و يكون حاصلا لكل فرد فرد على تفاوت مراتبه و بالقياس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجودية كمالاته و لايكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع و اما اعدلية ذلك النوع فغير لازم و لا يكون ايضا حاصلا له الا في اعدل حالاته و قس الثلثة الباقية عليه فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه كمزاج الهندي بالنسبة الى غيرهم و له عرض ذو طرفين

هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه و اذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف و بالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق الوسط من هذا العرض و هو اليق الامزجة الواقعة فيمابين طرفيه بالصنف اذ به تكون حالة اجود نيما خلق لاجله و لا يكون الا اعدل شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا و الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما و هو اللائق به مقيسا الى امزجة اشخاص اخر من صنفه و له ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي و بالنسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته و الاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما و هو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء و له ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي و مقيسا الى الداخل هو الذي يليق بالعضو حتى يكون على احسن احواله و اكمل ازمانه و اما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة و يسمى البسيط و هو اربعة حار و بارد و رطب و يابس او في كيفيتين غير متضادتين و يسمى المركب و هو ايضا اربعة و اعترض عليه بان الخارج عن الاعتدالين لما لم يكن معتبرا بالقياس الى المعتدل الحقيقي بل بالقياس الى الفرضي جاز ان يكون خروجه عن الاعتدال بالكيفيتين المتضادتين و لايلزم من ذلك كون المتضادين غالبين و مغلوبين معا اذ ليس المعتبر زيادة كل على الاخرى بل على القدر اللائق و اجيب بان هذا وهم منشأه عدم اعتبار عرض المزاج و اذا اعتبرناه فلا يرد شيئ فانا نفرض معتدلا ما ينبغي له من الاجزاء الحارة من عشرة الى عشرين و من الباردة من خمسة الى عشرة مثلا فهذا المركب انما يكون معتدلا مادامت الاجزاء على نسبة التضعيف حتى لو صارت الحارة ثلثة عشر و الباردة ستة ونصفا كان معتدلا و لو اختلفت تلك النسبة فاما ان تكون الباردة اقل من النصف فيكون المزاج احر مما ينبغي او اكثر منه فيكون ابرد فلا يتصور ان يصير الخارج احر و ابرد وقس عليه الرطوبة و اليبوسة اعلم ان كلا من الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة بل باسباب خارجة عنه اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج و المسخن بالشمس و قد يكون جبليا و طبعيا خلق البدن عليه و عرضيا عرض له بعد اعتداله في جبليته و ايضا ينقسم المزاج الى اول و ثان فالمزاج الاول هو الحادث عن امتزاج العناصر و المزاج الثاني هو الحادث عن امتزاج ذوي الامزجة كالترياق فان لكل من مفرداته مزاجا خاصا و للمجموع مزاجا اخر كذا في بحر الجواهر و في القسرائي المزاج الاول هو اول مزاج يحدث من العناصر و المزاج الثاني هو الذي يحدث عن امتزاج اشياء لها في انفسها امزجة و امتزاجها ليس امتزاجا صار به الكل متشابها قوة و ذلك لانه اذا كان كذلك صار مزاج ذلك الممتزج مزاجا اولا و وجه الحصر ان المزاج اما ان لا يحصل من اشياء لها امزجة قبل التركيب او يحصل منها و الاول هو الاول و الثاني هو الثاني

انتهى ثم المزاج الثاني قد يكون صناعيا كمزاج الترياق و قد يكون طبعيا كمزاج اللبن فهو عن مائية و جبنية و دسمية و لكل مزاج خاص و قد يكون قويا فيعسر تفريق احد بسائطه عن الآخر لا بالطبخ و لا بالنار و يسمى مزاجا موثقا كمزاج الذهب فانه مركب من جوهر مائي يغلب عليه الرطوبة و جوهر ارضي يغلب عليه اليبوسة و قد امتزجا امتزاجا لا يقدر النار على تفريقهما و قد يكون رخوا لا يعسر تفريق بسائطه فاما ان يحلله النار دون الطبخ كالبابونج فان فيه قوة قابضة و محللة لاتفترقان بالطبخ او الطبخ دون الغسل كالعدس فان فيه قوة محللة تخرج بالطبخ في مائيته و يبقى القوة الارضية في جرمه او الغسل كالهندباء فان جزؤها المفتح الملطف يزول بالغسل و يبقى الجزء المائي البارد و قول الاطباء هذا الدواء له قوة مؤلفة من قوى متضادة يعنى بها هذا المزاج الثاني الرخو * فائدة * اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اي اقربها الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان النفس الناطقة اشرف و اكمل و لا بخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد و اقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب و اختلفوا في اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا و سكان خط الاستواء تشابه احوالهم في الحر و البرد لتساوي ليلهم و نهارهم ابدا و قال الامام الرازي سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهلها احسن الوانا و اطول قدودا و اجود اذهانا و اكرم اخلاقا و كل ذلك يتبع المزاج و التحقيق يطلب من القسرائي و شرح التذكرة * فائدة * القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة و الكون و الفساد اذ الكيفية المتشابهة لا تحصل الا بهما اما الاول فظاهر لما عرفت و اما الثاني فلان النار لاتهبط عن الاثير بل يتكون ههنا و كان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس و اصحابه القائلين بالخليط فانهم يزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيئ منها صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبائع و من سائر الطبائع النوعية كاللحم و العظم و العصب و التمر و العسل و العنب و غير ذلك و انما يسمى بالغالب الظاهر منها و عند ملاقاة الغير يعرض لها ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب و يظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز و يكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا و غائبا بعد ماكان غالبا و ظاهرا فالماء اذا تسخن لم يستحل في كيفية بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار و هؤلاء اصحاب الكمون و البروز و قوم يزعمون ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ في غيره من خارج كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له و هؤلاء اصحاب الفشو و النفوذ و المذهبان متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء لم يستحل حارا لكن الحار نار يخالطه فيعترفان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء و الآخر يرى انها وردت عليه من خارجه و انما دعاهم الى ذلك الحكم لامتناع الاستحالة و الكون و الفساد هكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف و شرح التجريد و غيرها و مزاج در اصطلاح اهل رمل نسبت شكلي است ببروز يا شب چنانچه گويند كه در شكل انتاب اگر در اول واقع شوند روز يكشنبه و شب پنجشنبه مزاج دارد هكذا في بعض الرسائل *

الامتزاج كالاحتراق في اللغة هو الاختلاط وعند المنجمين نظر القمر قالوا نظرات القمر تسمى امتزاجات و ممازجات قمر و مزاجات قمر وعند اهل الجفر عبارة عن جمع حروف اسم المطلوب مع حروف اسم الطالب و يسمى مزاجا و تمازجا ايضا و ابتدا از حروف مطلوب گيرند يعني اول حرف اسم مطلوب بگيرند و بنويسند بعد ازان اول حرف اسم طالب بگيرند و بنويسند بعد ازان حرف دويم از اسم مطلوب و على هذا القياس تا اخر اسم مطلوب و طالب عمل كنند پس امتزاج عليم اگر مطلوب باشد با محمد اگر طالب باشد باين صورت ع م ل ح ي م م د و اين وقتي است كه مطلوب از اسماء الٰهي گرفته باشند والا از حروف طالب ابتدا كنند و اگر در امتزاج حروف احد المتمازجين كمتر باشد اقل اسمين را تكرار دهند چندانكه مساوي شوند كذا في بعض رسائل علم الجفر و قد سبق في لفظ البسط ايضا في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة وعند اهل الرمل عبارة عن ضرب شكل في شكل و قد سبق في الباء الموحدة من من باب الضاد المعجمة و يطلق ايضا على ضرب شكلين يكون نتيجتهما طريقا و يسمى امتزاجا عنصريا وميگويند كه اين دو شكل هم مزاج يكديگر باشند مثل ⚍ و ⚎ و مثل ⚏ ⚌ و على هذا القياس و اين عمل در ضمير بكار ايد و ميگويند كه اين هر دو شكل طالب و مطلوب يكديگر اند چون شكل طالع ميشود طالب ان شكل بود كه مزاج او دارد در هر خانه كه بيابند ضمير دران شكل يا دران خانه باشد و نيز ميگويند كه بعد طرح هشت از عدد شكلي بضابطة ابجد اگر باقي مساوي ماند مر عدد شكل ديگر را پس ان هر دو شكل هم مزاج باشند و اينرا نيز امتزاج عنصري نامند و ضابطة ابجد اينست كه نقطة اتش را يك عدد و باد را دو و اب را سه و خاك را چهار مثلا اتش لحيان يكعدد دارد و نقاط عتبة الداخل نه و از نه چون هشت طرح كنند يكي ماند و هم چنين عدد نقاط طريق ده اند و بعد از طرح هشت دو باقي مانند و حمره را دو عدد است پس طريق و حمره هم مزاج باشند و ازين عمل هم استخراج ضمير بطور مذكور ميكنند هٰكذا يستفاد من بعض الرسائل *

فصل الحاء المهملة

المدح بفتح الميم و الدال قد سبق تفسيره في لفظ الحمد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين ومدح موجه نزد بلغا انست كه ممدوح را از يك تركيب بدو نوع ستايش حاصل ايد مثاله * شعر * از عدل تو مظلوم چنان شكرانست * كز بذل تو بي‌نوا كند شاديها * كذا في جامع الصنائع و نيز صاحب جامع الصنائع گفته كه استتباع انست كه ممدوح را بر وجهي مدح كنند كه ازان مدح مدحي ديگر خيزد مثاله * شعر * ذات تو اندر سخا ابريست كاندر سايه اش * عالم از گرماي فتنه جمله در اسايشش * انتهى * و صاحب مجمع الصنائع مدح موجه را مرادف استتباع گردانيده *

المسح بالفتح و سكون السين لغة امرار اليد و شرعا اصابة اليد المبتلة العضو اما بللا ياخذه من الاناء او بللا باقيا في اليد بعد غسل عضو من الاعضاء المغسولة ولا يكفي البلل الباقي في يده بعد مسح عضو

من الممسوحات و لا بلل ياخذه من بعض اعضائه سواء كان ذلك العضو مغسولا او ممسوحا كذا في مسح الوضوء ومسح الخف و فيه بحث فانه ذكر شمس الائمة في شرح المختصر المسح لغة امرار شيئ بشيئ كما في المقاييس وكذا في الشريعة الا ان الامرار شامل للحكمي كما ان الشيئ شامل للمبتل و غير اليد فانه لو سقط خرقة مبتلة على الراس او اصابه المطر او دخل في اناء لاجزاء من المسح و في التلويح المسح المس بباطن الكف هكذا في العارفية حاشية شرح الوقاية في بيان الوضوء •

المسوحات بالفتح هي الادوية التي يمسح بها البدن كذا في بحر الجواهر •

المساحة بالكسر من مساحة الارض اي قسمتها و كلما مسح نكانه قسم اجزاء كل منها يساوي المقياس الذي يمسح به • و في اصطلاح المهندسين استعلام امثال الواحد الخطي المفروض او ابعاضه في المقدار ان كان خطا او امثال مربعه او ابعاضه ان كان سطحا او امثال مكعبه او ابعاضه ان كان جسما تعليميا يعني ان المساحة استعلام امثال خط واحد او ابعاضه فرض بمقدار معين كالذراع و الجريب حال كون تلك الامثال او ابعاضه واقعة في المقدار عارضة له ان كان ذلك المقدار خطا او استعلام امثال مربع خط واحد الى اخره و المقدار هو الكم المتصل القار المنحصر في الخط و السطح و الجسم التعليمي فخرج العدد و كذا الزمان عن حد المقدار ثم الامثال لما كانت مضافة بطل الجمعية فيشتمل الواحد و الاثنين و كذا قولهم او ابعاضه و كلمة او لتقسيم المحدود دون الحد فالحاصل ان المساحة ثلثة انواع اما استعلام مثل الواحد الخطي المفروض كذراع او ذراعين مثلا او بعضه كنصف ذراع او ربعه العارض للمقدار ان كان خطا و اما استعلام مثل مربع الواحد الخطي وحاصله سطح طوله وعرضه متساويان في مقدار الواحد الخطي و هو الذراع المكسر او بعضه العارض للمقدار ان كان سطحا و اما استعلام مثل مكعب الواحد الخطي او بعضه العارض للمقدار ان كان جسما ومكعب الواحد الخطي هو مضروبه في مربعه وحاصله جسم جهاته الثلثة متساوية في مقدار الواحد الخطي ثم اعتبار الواحد السطحي او الجسمي بحيث يمكن معرفتهما من الواحد الخطي تسهيل للامر فيستغنون بمقدار يمسح به الخطوط عن مقدار يمسح به السطوح و الاجسام وقد يمسح السطح بالخط كمساحة احد بعد الكرباس بذراع و بالحقيقة هي مساحة بمربع الذراع و ان لم يتلفظ به وقد يمسح الابنية و الاساطين و السقوف في العمارات بالآجر و اهل الهيئة يمسحون اجرام الكواكب بكرة الارض هكذا في شرح خلاصة الحساب •

الملاحة بالفتح نزد صوفيه عبارتست ازبي نهايتي كمال الهي كه هيچكس بدان نرسد كذا في بعض الرسائل •

التمليح ام يفرق البعض بينه و بين التلميح المذكور في باب اللام و الحق الفرق كما سبق •

فصل الخاء المعجمة • المسخ بالفتح و سكون السين عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من بدن الانسان الى بدن حيوان اخر يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع و الارنب للجبان وهو من اقسام

التناسخ على ما يجيئ في باب النون • و عند اهل البديع قسم من السرقة و يسمى اغارة ايضا و قد مر في فصل القاف من باب السين المهملة •

فصل الدال المهملة

• **المد** بالفتح و التشديد لغة الزيادة و عند القراء اطالة الصوت بحرف مدي من حروف العلة وهو الالف والواو والياء الساكنة التي حركات ماقبلها مجانسة لها وضده القصر وهو ترك المد وهو الاصل اذ المد لابد له من سبب يتفرع عليه و قال الجعبري المد طول زمان صوت الحرف و اللين اقله و القصر عدمهما ثم المد نوعان اصلي و هو اللازم لحروف المد الذي لاينفك عنه بل ليس لها وجود بعدمه لابتناء بنيتها عليه و يسمى مدا ذاتيا و طبعيا و امتداد قدر الف و اجتمعت الاحرف الثلثة في كلمة اوتينا فالحروف الثلثة شرط لمطلق المد وفرعي و هو مايكون فيه سبب للزيادة على المقدار الاصلي والمراد بالقصر هو ترك مد تلك الزيادة لا ترك اصل الزيادة ماوهم كذا في تيسير القاري و في الاتقان سبب المد لفظي ومعنوي واللفظي اما همزة او سكون فالهمزة يكون بعد حرف المد و قبله و الثاني نحو آدم و ايمان و اوتي و الاول ان كان معه في كلمة فهو المد المتصل و يسمى مدا واجبا ايضا نحو شاء و من سوء و يضيئ و ان كان حرف المد اخر كلمة و الهمزة اول اخرى فهو المنفصل نحو بما انزل و قالوا آمنا و في انفسكم ووجه المد لاجل الهمزة ان حرف المد خفي و الهمزة صعب فزيد في الخفي ليتمكن من النطق بالصعب و السكون اما لازم و هو الذي لا يتغير في حالة نحو ولا الضالين او عارض و هو الذي يعرض لاجل الوقف و نحوه كالادغام نحو العباد و نستعين و يوقنون حالة الوقف و قال لهم و يقول ربنا حالة الادغام و وجه المد للسكون التمكن من الجمع بين الساكنين فكانه قائم مقام حركة و قد اجمع القراء على مد نوعي المتصل و ذي الساكن اللازم و ان اختلفوا في مقداره و اختلفوا في مد النوعين الآخرين وهما المنفصل و ذو الساكن العارض و في قصرهما فاما المتصل فقد اتفق الجمهور على مده قدرا واحدا مشبعا من غير افحاش و ذهب اخرون الى تفاضله كتفاضل المنفصل والطولى لحمزة و ورش ودونها لعاصم و دونها لابن عامر و الكسائي و خلف و دونها لابي عمرو و الباقين و ذهب بعضهم الى انه مرتبتان الطولى لمن ذكر و الوسطى لمن بقي و اما ذو الساكن و يقال له مد العدل لانه يعدل حركة فالجمهور ايضا على مده مشبعا قدرا واحدا من غير افراط و ذهب بعضهم الى تفاوته و اما المنفصل و يقال له مد الفصل لانه يفصل بين الكلمتين ومد البسط لانه يبسط بين الكلمتين و مد الاعتبار لاعتبار الكلمتين من كلمة و مد حرف بحرف اي مد كلمة بكلمة و المد الجائز من اجل الخلاف في مده وقصره فقد اختلفت العبارات في مقداره اختلافا لا يمكن ضبطه و الحاصل ان له سبع مراتب الاولى القصر و هو حذف المد العرضي و ابقاء ذات حرف المد على ما فيها من غير زيادة وهي في المنفصل خاصة لابي جعفر و ابن كثير و لابي عمرو عند الجمهور و الثانية فويق القصر قليلا و قدرت بالفين وبعضهم بالف و نصف وهي لابي عمرو في المتصل و المنفصل عند صاحب التيسير و الثالثة فويقها قليلا و هي التوسط عند الجميع و قدرت

بثلثى الفات وقيل بالفين ونصف وقيل بالفين على ان قبلها بالف ونصف وهي لابن عامر والكسائي في الضربين عند صاحب التيسير و الرابعة فويقها قليلا و قدرت باربع الفات و قيل بثلث و نصف وقيل بثلاث على الخلاف فيما قبلها و هي لعاصم في الضربين عند صاحب التيسير و الخامسة فويقها قليلا و قدرت بخمس الفات و باربع ونصف وباربع على الخلاف و هي فيهما لحمزة و ورش عنده و السادسة فوق ذلك و قدرها الهذلي بخمس الفات على تقديره الخامسة باربع و ذكر انها لحمزة و السابعة الافراط قدرها الهذلي بست و ذكرها لورش قال ابن الجزري و هذا الاختلاف في تقدير المراتب بالالفات لا تحقيق وراءه بل هو لفظي لان المرتبة الدنيا وهي القصر اذا زيد عليها ادنى زيادة صارت ثانية ثم كذلك حتى تنتهي الى القصوى و اما العارض فيجوز فيه لكل من القراء كل من الاوجه الثلثة المد والقصر و التوسط وهي اوجه تخيير اما السبب المعنوي فهو قصد المبالغة في النفي و هو سبب قوي مقصود عند العرب و ان كان اضعف من اللفظي عند القراء ومنه مد التعظيم في نحو لا اله الا الله و قد ورد عن اصحاب القصر في المنفصل لهذا المعنى و يسمى مد المبالغة قال ابن الجزري و قد ورد عن حمزة مد المبالغة للنفي في لا التي التبرية نحو لاريب فيه و لا جرم و لا مرد له و قدره في ذلك وسط لا يبلغ الاشباع لضعف سببه قال ابو بكر احمد بن الحسين بن مهران النيسابوري مدات القران على عشر اوجه مد الحجز و هو المد الجائز نحو ا انذرتهم و ا انت قلت للناس لانه ادخل بين الهمزتين حاجزا بينهما لاستثقال العرب جمعهما و قدره الف تامة بالاجماع لحصول الحجز بذلك و مد العدل في كل حرف مشدد قبله حرف مد ولين و يسمى باللازم المشدد ايضا نحو الضالين و مد التمكين نحو اولئك والملائكة وشعائر من المدات التي تليها همزة سمي بذلك للتمكن من تحقيق الهمزة و اخراجها من مخرجها و يسمى المد المتصل ايضا لاتصال الهمزة بحرف المد في كلمة و مد البسط و يسمى ايضا مد الفصل و المد المنفصل نحو بما انزل لانه يبسط بين الكلمتين و يفصل بينهما و مد الروم نحو هاانتم لانهم يرومون الهمزة من انتم و لا يحققونها و لا يتركونها اصلا و لكن يليدونها و يشيرون اليها و هذا على مذهب من لايهمزها انتم و قدره بالف و نصف و مد الفرق نحو الآن لانه يفرق به بين الاستفهام و الخبر و قدره الف تامة اجماعا فان كان بين الف المد حرف مشدد زيد الف اخرى ليتمكن به من تحقيق الهمزة نحو آلذكرين وآلله و مد البنية نحو ماء و دعاء لانه يبين بنية الممدود من المقصور و مد المبالغة نحو لا اله الا الله • و مد البدل • من الهمزة نحو آمن و قدره الف تامة بالاجماع و مد الاصل في الافعال الممدودة نحو جاء و شاء و الفرق بينه و بين مد البنية ان تلك الاسماء بنيت على المد فرقا بينها و بين المقصور و هذه مدات في اصول افعال احدثت لمعان هكذا في الاتقان و الحواشي الازهرية •

المدد بفتحتين في الاصل ما يزاد به الشيئ و يكثر و شرعا هو الذي يرسل الى الجيش ليزيدوا كذا في جامع الرموز في كتاب الجهاد •

المديد كالنصير عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب و هو فاعلاتن فاعلن ثمانية اجزاء استعمل مجزوا كذا في عنوان الشرف و در عروض سيفي مي ارد ظاهر است كه بحر مديد بطبع اقرب است از طويل و اگر فاعلن را خبن كنند و گويند فاعلاتن فعلن چهار بار تمام از ثقل بيرون ايد مثال سالم • شعر • اين دل پردرد را لعل تو درمان شده • خاكپايت بنده را چشمهٔ حيوان شده • مثال مخبون • شعر • از ميان دهنش تا توان يک سر مو • زان نشان باز مده اين سخن هيچ مگو •

المادة عند الحكماء هي المحل و تسمى بالهيولى ايضا كما مر في فصل اللام من باب الحاء المهملة و الحكماء لا يتحاشون عن ذلك الاستعمال في الكتب الطبيعية كذا في شرح حكمة العين في بحث الحركة الكمية و تطلق ايضا على خلط ردي يتغير عن طبعه بحيث يحصل له كيفية ردية يتكيف بها و عند المنطقيين هي كيفية النسبة بين المحمول و الموضوع كما يجيئ في لفظ الجهة في فصل الهاء من باب الواو و تلك الكيفية منحصرة في الوجوب و الامتناع و الامكان الخاص لان المحمول اما ان يستحيل انفكاكه عن الموضوع فيكون النسبة واجبة و تسمى مادة الوجوب او لا يستحيل و حينئذ اما ان يستحيل ثبوته له فالنسبة ممتنعة و تسمى مادة الامتناع اولا فالنسبة ممكنة و تسمى مادة الامكان الخاص و تنحصر باعتبار اخر في الضرورة و اللاضرورة و باعتبار اخر في الدوام و اللادوام هكذا في شرح المطالع في تحقيق المحصورات والموجهات و يجيئ في لفظ الامكان ايضا •

المدة بالكسر عند الاطباء هي الفضل الابيض الاملس المعتدل القوام السائل في موضع التفرق عند ما كانت نضيجة و هي مرادفة للقيح كذا قال مولانا نفيس و قيل الفرق بينهما ان المادة المستحيلة في الورام ان كانت الصورة الخلطية فيها بعد باقية تسمى قيحا و ان انخلعت الصورة الخلطية تسمى مدة و الفرق بين المدة و الخلط بالنتن عند الاحراق و بالرسوب بالماء و قد يكون مع المدة دم او خشكريشه يخرج بالسعال بخلاف الخلط فانه لا يكون له نتن البتة و لا يرسب في الماء و لايكون معه شيئ من الدم و لا من الخشكريشه اصلا كذا في بحر الجواهر و في الموجز في بيان الدبيلة و الخراج ان المدة الجيدة هي البيضاء الملساء المتشابهة الاجزاء المتوسطة الرائحة بين الشديدة و الكريهة و غير الجيدة بخلافها •

الامتداد في اللغة درازي و عند الحكماء يطلق على الصورة الجسمية و كذلك الممتد يطلق على الصورة الجسمية و قد سبق في فصل الراء من باب الصاد المهملتين •

التمدد قال الشيخ هو مرض آلي يمنع القوة المحركة عن قبض الاعضاء التي من شانها ان تنقبض و قال الشيخ نجيب الدين هو تشنج العصب من الجانبين فينتصب العضو و لا يميل الى جانب فهو ضد التشنج و فيه نظر لان التمدد على تعريفه مركب من التشنجين فلايكون ضدا له و اما على تعريف الشيخ فهو ضد التشنج من جهة انه يمنع الانقباض كما ان التشنج يمنع الانبساط كذا في بحر الجواهر •

فصل الراء * **المرة** بالكسر والتشديد لغة القوة و الشدة اطلقت في عرف الاطباء على الصفراء لانها اقوى الاخلاط وعلى السوداء ايضا لانها اشدها لاقتضاء الاستمساك الموجب للصلابة و المرة الصفراء عندهم هي صنف من الصفراء الغير الطبيعية و هي صفراء يخالطها بلغم رقيق سمي بها و ان كان جميع اصناف الصفراء يصدق عليها انها مرة الصفراء لانه لما اختص كل صنف من الصفراء باسم لمشابهته بشيء و لم يكن لهذا الصنف مشابه خص هذا الصنف بالاسم العام و لان هذا الصنف كثير الوجود فكان الصفراء هو هذا الصنف و المرة المخية بضم الميم وتشديد الخاء المعجمة ايضا صنف من اصناف الصفراء الغير الطبيعية و هي الصفراء التي يخالطها رطوبة غليظة من البلغم و تصير بسبب هذا الاختلاط شبيها في الحس بمح البيض في الغلظ واللون و لذا سميت بها و المرة السوداء هي السوداء الغير الطبيعية و تسمى بالسوداء المحترقة و بالسوداء الاحتراقية ايضا هكذا يستفاد من شرح القانونچة و الاقسرائي من مبحث الاخلاط *

المصر بالكسر و سكون الصاد في اللغة الحد و البلد المحدود و عند الفقهاء هو موضع لا يسع اكبر مساجده المبنية لصلوة الخمس اهله اى اهل ذلك الموضع مما وجب عليه الجمعة و احترز به عن اصحاب الاعذار مثل النساء و الصبيان و المسافرين الا انهم قالوا ان هذا الحد غير صحيح عند المحققين و الحد الصحيح المعول عليه انه كل مدينة ينفذ فيها الاحكام و يقام الحدود كما في الجواهر و ظاهر المذهب انه ما فيه جماعات الناس من اهل الحرف و جامع و اسواق و مفت و سلطان او قاض يقيم الحدود و ينفذ الاحكام و قريب منه ما في المضمرات و في المضمرات ايضا انه الاصح و قيل انه ما يجتمع فيه مرافق الدين و الدنيا و قيل ما يتعيش فيه كل صانع سنة بلا تحول عنه الى اخرى وقيل ما يكون سكانه عشرة آلاف و قيل ما يسمى مصرا عند التعداد كبخارى و قيل ما لا يظهر فيه نقصان بموت و لا زيادة بولادة و قيل ما يمكنهم دفع عدو بلا استعانة و قيل ما يمصره الامام و ان صغر و قل اهله كما في التمرتاشي و قيل ما يولد فيه انسان و يموت كل يوم و قيل ما لا يعد اهله الا بمشقة و قيل ما يكون فيه الف رجل مقاتل و قيل ما يكون فيه عشرة الاف رجل مقاتل كذا في البرجندي في ذكر صلوة الجمعة *

المهر بالفتح و بالهاء هو قيمة بضع امرأة وقت التزويج مما يباح به الانتفاع شرعا من المال او المنفعة معجلا كان او موجلا يقال له بالفارسي دست پيمان و كابين و مهر المثل شرعا مهر امرأة مثلها اى قيمة بضع امرأة مماثلة لها من قوم ابيها في السن و الجمال و المال والعقل والدين اي الديانة و الصلاح و البلد و العصر و البكارة و الثيابة فان لم توجد مثل هذه المرأة في شيء من قوم ابيها فمن الاجانب مثلها في هذه الامور و لا يعتبر الام و قومها ان لم تكن من قوم ابيها كذا في جامع الرموز *

فصل الزاء المعجمة * **التمييز** هو عند النحاة و يقال له ايضا المميز بكسر الياء المثناة التحتانية مشددة و فتحها و التفسير و التبيين على ما ذكر مولانا عصام الدين و المبين على صيغة اسم الفاعل كما

في الضوء حيث قال و اما مائة فانها تضاف الى ما يبينها الا ان المبين مفرد انتهى اسم نكرة يرفع الابهام المستقر عن ذات مذكورة او مقدرة قال في المعيار ناقلا عن منتهى الشباب التمييز في الاصل مصدر ميزت الشيئ عن غيره بامر مختص اى المميز بكسر الياء و انما عدل عنه للمبالغة فالجملة و المفرد يسمى مميزا بفتح الياء و المنصوب فيهما مميزا بكسر الياء و ذلك تمييزا و لو قلت للمنصوب مميزا بفتح الياء نظرا الى ان المتكلم ميّزه عن سائرما تعين بعض محتملاته لجاز ولكن الاول اظهر انتهى فبقيد الاسم خرج نحو نعمات اى قتلت فان قتلت يرفع الابهام الوضعي عن فعلت لكنه ليس باسم و بقيد النكرة خرج نحو زيد حسن الوجه او وجهه بالنصب لانه يرفع الابهام كوجها مع انه ليس تمييزا عند البصريين للتعريف المانع عن كونه تمييزا بل هو شبيه بالمفعول وكذا خرج سفه نفسه و الم بطنه و قولهم يرفع الابهام يخرج البدل فان المبدل منه في حكم التنحية فهو ليس يرفع الابهام عن شيئ بل هو ترك مبهم و ايراد معين و قولهم المستقر و ان كان بحسب اللغة هو الثابت مطلقا لكن المطلق منصرف الى الفرد الكامل و هو الوضعي اي الثابت الراسخ في المعنى الموضوع له من حيث انه موضوع له و احترز به عن نحو رأيت عينا جارية فان جارية يرفع الابهام عن عينا لكنه غير مستقر بحسب الوضع بل نشأ في الاستعمال باعتبار تعدد الموضوع له و كذا احترز به عن اوصاف المبهمات نحو هذا الرجل فان هذا مثلا اما موضوع لمفهوم كلي بشرط استعماله في جزئياته اولكل جزئي منه و لاابهام في هذا المفهوم الكلي و لا في واحد واحد من جزئياته بل الابهام انما نشأ من تعدد الموضوع له او المستعمل فيه فتوصيفه بالرجل يرفع هذا الابهام لا الابهام الواقع في الموضوع له من حيث انه موضوع له وكذا احترز به عن عطف البيان في مثل قولك ابو حفص عمر فان كلواحد منهما موضوع لشخص معين لا ابهام فيه لكن لما كان عمر اشهر زال بذكره الخفاء الواقع في ابي حفص لعدم الاشتهار لا الابهام الوضعي و قولهم عن ذات اي لا عن وصف واحترز به عن النعت و الحال فانهما يرفعان الابهام المستقر الواقع في الوصف لا في الذات و تحقيقه ان الواضع لما وضع الرطل مثلا لنصف المنّ فلا شك ان الموضوع له معنى معين متميز عما هو اقل من النصف كالربع او اكثر منه كالمن والمنين و لا ابهام فيه الا من حيث ذاته اى جنسه فانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه من جنس العسل او الخل او غيرهما و الا من حيث وصفه فانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه بغدادي او مكي فاذا اريد رفع الابهام الوصفي الثابت فيه بحسب الوضع اتبع بحال او صفة فيقال عندي رطل بغداديا او بغدادي و اذا اريد رفع ابهامه الذاتي قيل زيتا فزيتا يرفع الابهام المستقر عن الذات بخلاف النعت و الحال فانهما يرفعان الابهام عن الوصف قيل هذا الفرق واضح لاخفاء فيه الا من حيث حمل الذات على الجنس و لو اريد بالذات مايقابل المفهوم من الافراد لصح و كان اوضح فيقال في رطل زيتا ان فرد الرطل مبهم لايعلم انه من اي جنس فلما قيل زيتا بين ذاته بانه من جنس الزيت و بعد يشكل بخروج تمييز صفة نحو لله دره فارسا فانه يرفع الابهام عن الصفة فان الغرض من وضع المشتق المعنى الا ان يقال التمييز اخرج الاسم عن وضعه

الذي لغرض المعنى و جعله لبيان الجنس وقولهم مذكورة او مقدرة صفتان للذات اشارة الى تقسيم التمييز فالمذكورة نحو رطل زيتا و المقدرة نحو طاب زيد نفسا فانه في قوة قولنا طاب شيئ منسوب الى زيد ونفسا يرفع الابهام عن ذلك الشيئ المقدر فيه هكذا يستفاد من شروح الكافية و حواشيه *

فصل السين المهملة * المجوس بالفتح و تخفيف الجيم فرقة من الكفرة يعبدون الشمس والقمر وفارسيه گبر وهو جمع المجوسي كذا في كنز اللغات * و في الادسان الكامل هو فرقة تعبدون النار * و في شرح المواقف هو فرقة من الثنوية يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن و قد سبق ايضا في فصل الواو من باب الثاء المثلثة * و في جامع الرموز في فصل نكاح القن المجوس معرب ميغ گوش (ميرگوش) صغير الاذنين وضع دينا و دعا اليه كما في القاموس لكن في الملل والنحل انهم طائفة كان لهم كتاب فبدلوه في الاصل رجل فاصبحوا وقد اسري بذلك الكتاب الى السماء فهم ليسوا من اهل الكتاب انتهى * و في شرح المواقف ايضا انهم من اهل الكتاب و قد مر في لفظ الكفر *

الملاسة بالفتح و تخفيف اللام مقابلة للخشونة و قد سبق في فصل النون من باب الخاء المعجمة و الاملس نعت منه *

المملس بتشديد اللام المكسورة عند الاطباء دواء ينبسط على سطح عضو خشن فيستر خشونته و يجعله كانه املس كذا في الموجز *

المماسة بتشديد السين هي ملاقاة الشيئين لا بالتمام بل بالاطراف كان يلاقي طرف جسم بطرف جسم اخر و قيد لا بالتمام ليخرج المداخلة فانها ملاقاة الشيئ بالشيئ بالتمام بان يكون الشيئان بحيث اذا فرض جزء من احدهما انفرض بازائه جزء من الآخر وبالعكس فيتطابقان بالكلية كذا في شرح المواقف في بحث المكان و هكذا في شرح حكمة العين حيث قال المتماسان ما يختلف ذاتاهما في الوضع و يتحد طرفاهما في الوضع بان تكون الاشارة الى ذات احدهما غير الاشارة الى ذات الآخر وتكون الاشارة الى طرف احدهما عين الاشارة الى طرف الآخر و من ههنا قيل الخط المماس للدائرة هو الذي يلقاها و لا يقطعها و الدوائر المتماسة هي التي تتلاقى و تتقاطع كما في تحرير اقليدس *

فصل الصاد المهملة * ذو مصة قد سبق ذكره في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهملتين *

المغص بالفتح وسكون الغين المعجمة والعامة يحركون الغين بالفتح و هو وجع البطن والتواء الامعاء من غير احتباس الفضلة لبرازية فان ذلك يخص باسم القولنج كذا قال الايلاقي و قال السديدي هو وجع يكون في الامعاء العليا لا يبلغ الى حد القولنج كذا في بحر الجواهر * و في الاقسرائي هو وجع الامعاء و القولنج وجع معوي يعسر معه خروج ما يخرج بالطبع فالقولنج على هذا اخص مطلقا من المغص و فرق

السمر الذي بينهما بوجه اخر وهو ان المغص وجع اكال لذاع و وجع القولنج يقل و اكثر عروض القولنج في معاء قولون و القولنج ماخوذ من اسم ذاك المعاء لكنه صار اعم من وجه اصطلاحا لان الوجع الكائن في غيره من الامعاء ايضا يسمى قولنجا و ان كان الكائن في المعاء الدقاق مخصوصا باسم ايلاوس و هو مرض ردي مهلك •

فصل الضاد المعجمة • ابنت المخاض بالفتح و تخفيف الخاء المعجمة لغة ما اتى عليه حولان من الابل و شريعة حول واحد كما في شرح الطحاوي لكن في جامع الاصول انها ناقة تم لها سنة الى تمام سنتين لان امها ذات مخاض اي حمل • وفي المغرب المخاض وجع الولادة هكذا في جامع الرموز •

المرض بفتح الميم و الراء خلاف الصحة و قد سبق في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

المريض مرض الموت عند الفقهاء هو من كان غالب حاله الهلاك رجلا كان او امرأة كمريض عجز عن اقامة مصالحه خارج البيت اي عن الذهاب الى حوائجه خارج البيت و هو الصحيح كما في المحيط و مثل من بارز رجلا في المحاربة اي خرج من صف القتال لاجل القتال او قدم ليقتل لقصاص او رجم او قدمه ظالم ليقتله او اخذه السبع بغتة او انكسر السفينة و بقي على لوح هكذا ذكر البعض و هو مختار قاضيخان و كثير المشايخ و قال صاحب الكافي هو الصحيح وقال مشايخ بلخ اذا قدر على القيام لمصالحه و حوائجه سواء كان في البيت او خارجه فهو بمنزلة الصحيح و هو اختيار صاحب الهداية • و في الخزانة هو الذي يصير صاحب فراش و يعجز عن القيام بمصالحه الخارجة و يزداد كل يوم مرضه • و في الظهيرية و قد تكلف بعض المتاخرين و قال ان كان بحيث يخطو بخطوات من غير ان يستعين باحد فهو في حكم الصحيح وهذا ضعيف لان المريض جدا لا يعجز عن هذا القدر اذا تكلف • وعن الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله هو الذي لا يقوم الا بشدة وتعذر في خلوته جالسا • و في فتاوى قاضيخان ان المقعد و المفلوج ان لم يكن قديما فهو بمنزلة المريض و ان كان قديما فهو بمنزلة الصحيح و قال محمد بن سلمة ان كان يرجى برؤه بالتداوي فهو صحيح و ان كان لا يرجى فهو مريض و قال ابو جعفر الهندواني ان ازداد كل يوم فهو مريض و ان ازداد مرة و انتقص اخرى فان مات بعد ذلك بسنة فهو صحيح و ان مات قبل سنة فهو مريض • و روى ابو نصر العراقي عن اصحابنا الحنفية انه ان كان يصلي قاعدا فهو صحيح و ان كان يصلي مضطجعا فهو مريض • و قيل في الخزانة و امرأة اذا اخذها الوجع الذي يكون اخرانفصال الولد كالمريضة اما اذا اخذها ثم سكن فغير معتبر هكذا في البرجندي و جامع الرموز • التقسيم • قال الاطباء المرض اما مفرد او مركب لانه اما ان يكون تحققه باجتماع امراض حتى يحصل من المجموع هيئة واحدة و يكون مرضا واحدا و لا يصدق على شيء من اجزائه انه ذلك المرض او لا يكون كذلك و الاول هو المرض المركب و الثاني المرض المفرد و معنى الاتحاد ان تلك الانواع تكون موجودة و يلزم من مجموعها حالة اخرى يقال انها مرض واحد كالورم لما فيه من سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال فلو اجتمعت امراض كثيرة و لم يحصل المجموع حالة زائدة يقال انها مرض

واحد كالحمى مع الاستسقاء و السعال مثلا لم يكن ذلك مركبا بل امراض مجتمعة . و كل مرض مفرد فلا يخلو اما ان يكون بحيث يمكن عروضه لكل واحد من الاعضاء او لا يكون كذلك و الاول يسمى تفرق الاتصال و المرض المشترك و انحلال الفرد و العرض العام و المرض العام ايضا فانه يكون في الاعضاء المفردة ككسر العظام و المركبة كقطع الاصبع و الثاني* اما ان يكون عروضه اولا للاعضاء المتشابهة اي المفردة و هو مرض سوء المزاج او للاعضاء الآلية اي المركبة و هو مرض سوء التركيب و يسمى مرض التركيب و مرض الاعضاء الآلية ايضا و انما قلنا اولا في تفسير سوء المزاج لان سوء المزاج يمكن ان يعرض للاعضاء المركبة بعد عروضه للمفردة و المراد بسوء المزاج ان يحصل فيه كيفية خارجة عن الاعتدال و لذا لا يمكن عروضه اولا للعضو المركب اذ يستحيل ان يكون مزاج الجملة خارجا عن الاعتدال و اقسامه هي اقسام المزاج الخارج عن الاعتدال و كلواحد من تلك الاقسام اما ساذج او مادي و المراد بالساذج الكيفية الحادثة لا عن خلط متكيف بها موجب لحدوثها في البدن كحرارة من اصابة الشمس من غير ان يتسخن خلط منه و بالمادي ما ليس كذلك و يقال للامراض المادية الامراض الكلية كالحمى الحادثة من سخونة خلط ثم المادي اما ان تكون المادة فيه ملتصقة بسطح العضو او تكون غامضة فيه و الاول الملاصق و الثاني المداخل و المداخل اما ان يفرق الاتصال و هو الورم اولا و هو غير الورم و اما مرض التركيب فينقسم الى اربعة اجناس استقراء الاول مرض الخلقة و هو اربعة اقسام لان كل عضو فان شكله و مجاريه واوعيته و سطحه اذا كان على ما هو واجب كان صحيح الخلقة و اذا لم يكن فهو اما مرض الشكل بان يتغير شكل العضو عن المجرى الطبعي فيحدث آفة في الافعال مثل اعوجاج المستقيم كعظم الساق و استقامة المعوج كعظم الصدر و اما مرض المجاري و الاوعية و تسمى امراض الاوعية وامراض التجاويف ايضا و ذلك بان تتسع او تضيق فوق ما ينبغي او تنسد كاتساع الثقبة العنبية وضيق النفس و انسداد المجرى الآتي من الكبد الى الامعاء و اما مرض الصفائح اي سطوح الاعضاء بان يتغير سطح العضو مما ينبغي بان يخشن ما يجب ان يملس كقصبة الرية او يملس ما يجب ان يخشن كالمعدة الثاني مرض المقدار و هو قسمان لانه اما ان يعظم مقدار العضو اكثر مما ينبغي كداء الفيل او يصغر اكثر مما ينبغي كضموز اللسان و كلواحد منهما اما عام كالسمن المفرط لعمومه جميع البدن او خاص كما مر من داء الفيل و ضموز اللسان الثالث مرض العدد و هو اربعة انواع لانه اما ان يزيد العضو عددا على ما ينبغي زيادة اما طبيعية بان يكون من جنس ما هو موجود في البدن كالاصبع الزائدة او غير طبيعية بان لا يكون من جنس ما هو موجود في البدن و يكون زائدا كالثؤلول و اما ان ينقص نقصانا طبيعيا كولد ليس له اصبع او نقصانا عارضيا اي ليس خلقيا كمن قطعت اصبعه او يده و بالجملة فمرض العدد اما طبيعي او غير طبيعي و كل منهما اما بالزيادة او بالنقصان و المراد بالطبيعي من الزيادة ما يكون من جنس ما يوجد في البدن و بغير الطبيعي منها ما لا يكون منه و بالطبيعي من النقصان ما يكون

خلقيا و بغير الطبيعي منه ما يكون حادثا وقال القرشي الطبيعي اما ان يكون كليا او جزئيا و المراد بالكلي ما يكون الزائد او الناقص عضوا كاملا كالاصبع و اليد و بالجزئي ما يكون ذلك جزء عضو كالانملة الرابع مرض الوضع و الوضع يقتضي الموضع و المشارك فان للعضو بالنسبة الى مكانه هيئة تسمى بالموضع و بالنسبة الى غيره من الاعضاء بحسب قربه و بعده عنه هيئة اخرى تسمى بالمشارك فمرض الوضع يشتمل القسمين فهو الفساد الحاصل في العضو لخلل في موضعه او مشاركه و يسمى هذا القسم الاخير بمرض المشاركة كما يسمى القسم الاول بمرض الموضع ثم مرض الموضع اربعة اقسام الاول زوال العضو عن موضعه بخلع او بخروج تام الثاني زواله عن موضعه بغير خلع و هو ان لا يخرج عن موضعه بل يزعج و يسمى زوالا دونيا الثالث حركته في موضعه و الواجب سكونه فيه كما في المرتعش الرابع سكونه في موضعه و الواجب حركته كتحجر المفاصل * و مرض المشاركة قسمان الاول ان يمنع او يعسر حركة العضو الى جاره و الثاني ان يمنع او يعسر حركته عن جاره هكذا يستفاد من شرح القانونچة و بحر الجواهر * و ايضا ينقسم المرض الى شركي و اصلي فانه ان كان حصول المرض في عضو تابعا لحصوله في عضو آخر يسمى مرضا شركيا و الا يسمى مرضا اصليا فعلى هذا لا يشترط في الاصلي ايجابه مرضا في عضو آخر لكن الغالب في عرف الاطباء ان المرض الاصلي ما اوجب مرضا في عضو آخر * و ايضا ينقسم الى حاد و مزمن فالمزمن هو الذي يمتد اربعين يوما او اكثر و لانهاية له لامكان ان يمتد طول العمر و الحاد ثلثة اقسام حاد في الغاية القصوى و هو الذي لا يتجاوز بحرانه الرابع اي ينقضي في الرابع او فيما دونه و حاد دون الغاية و هو الذي بحرانه السابع و حاد بقول مطلق و هو الذي ينتهي اما في الرابع عشر او السابع عشر او العشرين و ما تأخر عن العشرين الى الاربعين يقال له حاد المزمن و يسمى حادا منتقلا ايضا لانتقاله من مراتب الامراض الحادة الى المزمنة هكذا يستفاد من شرح القانونچة و بحر الجواهر * و في موضع من بحر الجواهر ان الحاد بقول مطلق ما من شانه الانقضاء في اربعة عشر و القليل الحدة ما ينقضي فيما بعد ذلك الى سبعة و عشرين يوما و حاد المزمنات ما ينقضي فيما بعد ذلك الى اربعين يوما و في الانسرائي في مبحث البحران اذا لم يتبين امر المرض الى الرابع و العشرين من مرضه يقال له مزمن اصطلاحا ثم اذا تبين الى الاربعين يشبه الحاد و يطلق عليها الحاد مجازا و اذا جاوز الاربعين يقال له مزمن و لا يقال له حاد اصلا انتهى *

المرض العام هو تفرق الاتصال كما مر *

المرض الخاص في امراض العين على ما هو مصطلح عليه ماله اسم خاص و علامة خاصة و علاج خاص كالسرطان فانه اذا عرض للعين لزمته اعراض لا تلزمه عند عروضه لسائر الاعضاء مثل الوجع و امتداد العروق و اما المعنى اللغوي ما يختص بعضو لا يشاركه فيه غيره كالزرقة والماء بالعنبية و الشركي ما يكون مشتركا بينه و بين غيره كالورم *

المرض المهياج هو الذي مواده شديد التحرك من عضو الى آخر *

المرض الكاهني هو الصرع سمي به لان الكهنة كانوا يعالجونه بالكهانة *

المرض المؤمن هو الذي فيه امان من امراض أخر *

المرض المسلم هو الذي لا مانع فيه لتدبير الصواب و من الامراض ما يمنع ذلک مثل ان يكون صداع و نزلة فتعارض النزلة الصداع في واجب من التدبير *

المرض المتعدي هو الذي يتعدى من شخص الى آخر بالمجاورة كالجذام *

المرض المتوارث هو الذي يتوارث من الابوين الى الاولاد كالبرص و الجذام *

المرض الفصلي هو ما يختص حدوثه بفصل من الفصول *

المرض الجزئي هو الذي يسهل علاجه و المرض الكلي بخلافه *

المرض البحراني هو الحادث بسبب الانتقال في البحران *

المرض القصري هو الذي يقصر فيها المواد و تحتبس تحت المسام بسبب البرد *

المرض الطاري على نوعين عام و هو الذي لا يختص بقبيلة و بناحية و يسمى وبائيا و خاص و هو ما يختص باحدهما و يسمى وافدا و هو الذي يفد اسبابه على افق ما فيعم اهله بمرض ما هذا كله من بحر الجواهر *

المرض المتغير هو الذي يحدث قليلا قليلا و يزول قليلا قليلا كذا في الاقصرائي *

فصل العين المهملة * المتاع بالفتح و تخفيف المثناة الفوقانية لغة كل ما ينفع به من عروض الدنيا قليلها و كثيرها كذا ذكر ابن الاثير فيكون ما سوى الحجرين متاعا و عرفا كل ما يلبسه الناس و يبسطه كما في العمادي هكذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة *

التمتع لغة الجمع بين الحج و العمرة باحرامين كذا في جامع الرموز * و في البرجندي التمتع ماخوذ من المتاع اي النفع الحاضر * و في الشريعة هو الرفق باداء الحج و العمرة مع تقديم العمرة في اشهر الحج في سفر واحد من غير ان يلم بينهما باهله الماما صحيحا و ذلك بان يرجع الى اهله حلالا عند الشيخين و عند محمد ليس من ضرورة صحة الالمام كونه حلالا انتهى *

المتعة بالضم اسم من التمتع و قيل ماخوذ من المتاع و المراد بها في قول الفقهاء ان تزوج رجل و لم يسم للمرأة مهرا يجب عليه المتعة و هي الدرع و الخمار و الملحفة يعني چادر و لا تزاد على نصف مهر مثلها و لا تنقص من خمسة دراهم و يعتبر حالها في اليسار و الاعسار فان كانت من السفلة فمن الكرباس و من الوسطى فمن القز و من مرتفعة الحال فمن الابريسم و قيل يعتبر حاله و هو الاصح كما في المضمرات و افضل المتعة خادم كذا في جامع الرموز و غيره و نكاح المتعة يجيء في لفظ النكاح في فصل الحاء المهملة من باب النون *

المعية انقسامها على قياس اقسام التقدم و التاخر وقد سبقت في فصل الميم من باب القاف *

المنع بالفتح يطلق على الطرد كما سبق في فصل الدال من باب الطاء المهملتين و على المناقضة و يسمى نقضا تفصيليا و هو عبارة عن منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل سواء كان المنع بدون السند و يسمى منعا مجردا او مع السند و ينبغي ان يذكر المنع على وجه الانكار و طلب الدليل لا على وجه الدعوى و اقامة الحجة و على ما يعم المنع التفصيلي فى العضدى و حواشيه المراد بالمنع في قولهم مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة ما يعم ذلك كله اى المنع تفصيلا و اجمالا *

المنعي عند النحاة اسم لغير المنصرف *

مانعة الجمع و مانعة الخلو فمانعة الجمع تطلق عند المنطقيين على ثلثة معان الاول قضية شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي في الصدق فقط اى بعدم التنافي فى الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب و بهذا المعنى يقال المنفصلة ثلثة اقسام حقيقية و مانعة الجمع و مانعة الخلو الثاني شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي فى الصدق فقط اى لم يحكم البتة في جانب الكذب بشيئ من التنافي و عدمه الثالث شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي فى الصدق مطلقا اى سواء حكم في جانب الكذب بالتنافي او عدمه او لم يحكم بشيئ من التنافي وعدمه فهى بالمعنى الاول مشروطة بالحكم بعدم التنافي فى الكذب و بالمعنى الثانى مجردة عن ذلك لكنها مشروطة بعدم الحكم بالتنافي فى الكذب و عدمه و بالمعنى الثالث مجردة عن هذين الامرين فالمعنى الاول اخص من الثاني و الثاني من الثالث * و مانعة الخلو ايضا تطلق عندهم على ثلثة معان الاول شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي فى الكذب فقط اى بعدم التنافي فى الصدق فتقابل الحقيقية و مانعة الجمع الثاني شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي فى الكذب فقط اى لم يحكم في جانب الصدق بشيئ من التنافي و عدمه الثالث شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي فى الكذب مطلقا اى سواء حكم فيها في جانب الصدق بالتنافي او بعدمه او لم يحكم بشيئ منهما فالمعنى الاول اخص من الثاني و الثاني من الثالث على قياس مانعة الجمع فكل من مانعة الجمع و مانعة الخلو بالمعنيين الاخيرين اعم من الحقيقية باعتبار المواد و بالمعنى الثالث خاصة اعم منها باعتبار المفهوم ايضا هكذا يستفاد من تحقيق المولوى عبد الحكيم في حاشية القطبي و في تكملة الحاشية الجلالية ان المعنى الثاني لمانعة الجمع هو ما حكم فيها بالتنافي فى الصدق فقط اي لم يحكم فيها بالتنافي فى الكذب سواء حكم بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشيئ منهما و لمانعة الخلو ما حكم فيها بالتنافي فى الكذب فقط اى لم يحكم بالتنافي فى الصدق سواء حكم بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشيئ منهما و ذكر الخليل في حاشية القطبي اعلم ان كلمة فقط في تعريف مانعة الجمع تحتمل ثلثة معان الاول ان لا يكون فى الجانب الاخر حكم اصلا اي لا بالتنافي و لا بعدم التنافي و الثاني ان لا يكون فى الجانب الآخر حكم بالتنافي سواء حكم بعدم التنافي اولا و الثالث ان يكون

في الجانب الآخر حكم بعدم التنافي و قس عليه مانعة الخلو انتهى * فعلى هذا قولهم ما حكم فيها بالتنافي في الصدق مطلقا معنى رابع لمانعة الجمع و قولهم ما حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا معنى رابع لمانعة الخلو *

الممانعة هي قد تطلق على النقض التفصيلي قال في نور الانوار شرح المنار الممانعة عدم قبول السائل مقدمات دليل المستدل كلها او بعضها على التعيين و التفصيل و هي اربعة استقراء لانها اما في نفس الوصف المدعى عليه او في صلاح ذلك الحكم مع وجوده اي يقول لانسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا او في نفس الحكم او في نسبة الحكم اليه انتهى وقد تطلق على ما يعم النقض الاجمالي و التفصيلي على ما يدل عليه كلام التلويح حيث قال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر و القصد في الدليل او في المداول و الاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل و هو الممانعة و الممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه و يسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها و هو النقض و اليه يشير كلام معدن الغرائب حيث قال الممانعة منع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل من غير دليل الى آخره هكذا في شرح الحسامي *

الامتناع هو عدم الوجوب و عدم الامكان و الممتنع ما ليس بواجب و لا ممكن و يجيء مستوفى في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو *

الممتنع نزد نحويان غير منصرف را گويند و نزد بلغا انست كه ربط چند مصراع طاق چنان كند كه بجهت اتمام ان مصراع ديگر نبشتن ممكن نبود مثاله * شعر * دست و دل معشوقه دست ودل من * اب و گل محبوبه اب و گل من * اين هست مرا تنگ مر او راست فراخ * ابدالدهر چهارم مصراع گفتن ممكن نيست نه ازروى تنگي قافيه ودشواري بلكه از جهت ارتباط نظم كذا في جامع الصنائع *

فصل القاف

المحق بالحاء المهملة نزد صوفيه فناى وجود عبد است در ذات حق و يجيئ في لفظ المحو في فصل الواو *

المحاق بضم الميم ماخوذ من محقه الحر اي احرقه و اما العرب فتسمي ثلث ليال من اخر الشهر محاقا لما انه لا يرى في تلك الليالي قدر يعتد به من القمر و مصطلح اهل الهيئة انه هو خلو ما يواجهنا من القمر عن النور الواقع عليه من الشمس سواء كان لحيلولة الارض بينهما كما في الخسوف او لم يكن فيشتمل حالة القمر عند الكسوف وهذا هو المشهور و ظاهر كلام التحفة ان المحاق لا يطلق على حالة القمر في وقت الكسوف هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة *

فصل الكاف

الملك بالكسر وسكون اللام عند الحكماء هو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به و ينتقل بانتقاله و يسمى بالجدة بكسر الجيم و تخفيف الدال و بالقنية ايضا كما في بحر الجواهر

و بالقيد الاخير خرج المكان اى الاين المتعلق بالمكان فانه و ان كان هيئة عرضية للشيئ بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن و ما يحيط به اعم من ان يكون طبيعيا كالاهاب المهرة مثلا او لا يكون طبيعيا كالقميص للانسان و من ان يكون محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او بالبعض كالخاتم للاصبع وفي المباحث المشرقية ان الملك عبارة عن نسبة الجسم الى حاصرله اولبعضه و ينتقل بانتقاله فجعل الملك نفس النسبة والحق انه تسامح و المراد انه امر نسبي حاصل للجسم بسبب حاصر لان نسبة المحصورية و الحاصرية مستويتان فجعل احدٰهما مقولة دون الاخرى تحكم و الوجدان ايضا شاهد بان التعمم مثلا حالة بسبب الاحاطة المخصوصة لا نفس احاطة العمامة كذا في شرح المواقف و حاشيته المولوي عبد الحكيم *

الملك بفتحتين مقلوب مالك صفة مشبهة من الالوكة بمعنى الرسالة فاصل ملك ملأك حذفت الهمزة بعد نقل حركتها الى ما قبلها طلبا للخفة لكثرة استعماله و الملائكة جمع ملأك على الاصل كالشمائل جمع شمال و التاء للتانيث اى لتاكيد تانيث الجماعة هٰكذا في البيضاوي و حواشيه في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة وفي التفسير الكبير هذا اختلاف العقلاء في ماهية الملائكة و حقيقتهم و طريق ضبط المذهب ان يقال الملائكة لابد ان تكون ذوات موجودة قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متحيزة اولا اما الاول و هو ان الملائكة ذوات متحيزة فههنا اقوال القول الاول انها اجسام هوائية لطيفة تقدر على التشكل باشكال مختلفة مسكنها السموات و هذا قول اكثر المسلمين وفي شرح المقاصد الملائكة اجسام نورانية خيرة والجن اجسام لطيفة هوائية منقسمة الى الخيرة و الشريرة والشياطين اجسام نارية شريرة وقيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الا ان الغالب في كل واحد ما ذكر و لكون النار و الهواء في غاية اللطافة كانت الملائكة و الجن و الشياطين بحيث يدخلون المنافذ و المضايق حتى جوف الانسان و لايرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التي تغلب عليها الارضية و المائية جلابيب و غواشي فيرون في ابدان كابدان الناس و غيره من الحيوانات انتهى ثم قال في التفسير الكبير و القول الثاني قول طائفة من عبدة الاوثان وهو ان الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد و الانحاس فانها بزعمهم احياء ناطقة و ان المسعدات منها ملائكة الرحمة و المنحسات منها هي ملائكة العذاب و القول الثالث قول معظم المجوس و الثنوية وهو ان هذا العالم مركب من اصلين الذين هما النور و الظلمة و هما في الحقيقة جوهران شفافان حساسان مختاران قادران متضادا النفس و الصورة مختلفا الفعل و التدبير فجوهر النور فاضل خير تقي طيب الريح كريم النفس يسر و لايضر و ينفع و لايمنع و يحيي و لايبلي و جوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل تولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم و الضوء من المضيئ و جوهر الظلمة لم يزل تولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح و اما الثاني و هو ان الملائكة

ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا اجسام فهٰهنا قولان الاول قول طوائف من النصارى و هو ان الملائكة في الحقيقة هى الانفس الناطقة بذواتها المفارقة لابدانها على نعت الصفاء و الخيرية و ذلك ان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة و ان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين و القول الثاني قول الفلاسفة و هى أنها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة فانها بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية و انها اكمل قوة منها و اكثر علما منها و انها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منهما ماهي بالنسبة الى اجرام الافلاك و الكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا و منهما ماهي اعلى شانا من تدبير اجرام الافلاك بل هى مستغرقة في معرفة الله و محبته و مشتغلة بطاعته و هذا القسم هم الملائكة المقربون و نسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا لناطقة فهذان القسمان من الملائكة قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما و منهم من اثبت انواعا أُخر من الملائكة وهى الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم ثم ان مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات فهم الملائكة و ان كانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه و فى العيني شرح صحيح البخاري قالت الفلاسفة الملائكة جواهر مجردة فمنهم من هو مستغرق في معرفة اللّٰه فمنهم الملائكة المقربون و منهم مدبرات العالم اذا كانت خيرات فمنهم الملائكة الارضية و انكانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه و فى تهذيب الكلام ان الحكماء ذهبوا الى ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية انتهى و يسمى الملائكة بالارواح ايضا و قد سبق في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء و في لفظ الجن في فصل النون من باب الجيم و اعلم ان اصناف الملائكة كثيرة منها حملة العرش و منها الحافون حول العرش و منها اكابر الملائكة فمنهم جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل و عزرائيل ومنها ملائكة الجنة ومنها ملائكة النار واسماء جملتهم الزبانية و رئيسهم مالك و منها كتبة الاعمال و منها الموكلون ابني ادم و هو في قوله تعالى و ان عليكم لحافظين كراما كاتبين الآية و منها الملائكة لموكلون باحوال هذا العالم و هم المرادون بقوله تعالى و الصافات صفا و بقوله تعالى و الذاريات ذروا الى قوله تعالى فالمقسمات امرا و بقوله تعالى و النازعات غرقا و عن ابن عباس قال ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجرة فاذا اصاب باحدكم عجزة بارض فلاة فتنادوا اعينوا عباد الله رحمكم الله كذا فى التفسير الكبير و منهم الكروبيون والروحانيون و خزنة الكرسي و السفرة و البررة و در نواع الوسط ميگويند ملائكه دو فريقند يكي علوي ديگري سفلي پس انچه علوي است انرا موكل گويند و انچه سفلي ست انرا اعوان و ارواح و روحاني گويند •

الملكة تطلق على كيفية راسخة فى المحل اى متعسر الزوال او متعذره و يقابلها الحالة و قد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة و تطلق على مقابل العدم ايضا و قد سبق في لفظ التقابل في فصل اللام من باب القاف •

الملكوت بفتحتين صيغة المبالغة بمعنى الملك و الملك هو التصرف الصحيح بالاستعلاء و هي في اصطلاح الصوفية تطلق على الصفات مطلقا و قد تختص بالاطلاق على الصفات الالهية اما اطلاقه على الصفات فلان الله تعالى له في كل شيئ ملكوت لتصرفه بالصفات في كل ميت وحي و الصفات وسائط التصرف و روابط التاليف بين الاسماء و الافعال كاللطف و القهر المتوسطين بين اللطيف والملطوف و القهار و المقهور و تسمى تلك الصفات لهذه الجهة ملكوتا و بين كل مربوب وربه نسبة مخصوصة هي ملكوته الذي بيد الملك الجبار يتصرف فيه بتوسطه و اما تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالهية فلان الملكوت و ان كان ثابتا في القوى الروحانية و النفسانية و الطبيعية اللواتي هن روابط التصرف في الكون لكنه لما كان احق بالصفات الازلية و انها الملكوت الاعلى و ما سواه فهو الملكوت الادنى خص اي الملكوت بالصفات الالهية اعلم انه مما يوهب في هذا العالم الدنياوي للواصلين اليه التصرف في الملكوت الادنى بنزع الخواص من الاجسام و ايداعها خواص اخرى هو اصل خوارق العادات و المعجزات و ارباب هذا التصرف على درجات فمنهم من وهب له التصرف في ملكوت العناصر فقط كتصرف ابراهيم عليه السلام في ملكوت النار بالتبريد و تصرف موسى عليه السلام في ملكوت الماء والارض بالشق و التفجير وتصرف سليمان عليه السلام في ملكوت الهواء بالتسخير ومنهم من وهب له التصرف في ملكوت السماء ايضا كتصرف نبينا عليه السلام في ملكوت القمر بالشق ومنهم من يطول لهم بسط الازمنة و الامكنة فيظهر منهم في لمحة تصرفات و آثار لم تحصل لغيرهم الا في مدة طويلة و بالجملة فالملكوت هو الصفات مطلقا و تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالهية من قبيل اطلاق المطلق على الفرد الكامل هكذا يستفاد من شرح القصيدة الفارضية في ذكر العوالم و قد سبق ايضا في لفظ العالم و قد يطلق الملكوت على عالم المثال ايضا و هو الاشياء الكونية المركبة اللطيفة الغير القابلة للتجزي و التبعيض والخرق و الالتيام و هي حاوية للنفوس السماوية و البشرية كما في التحفة المرسلة و شرح المثنوي و در كشف اللغات ميگويد ملكوت دراصطلاح صوفيه عالم ارواح و عالم غيب وعالم معنى را گويند انتهى كلامه و در لفظ لاهوت بيان نموده ونيز مرتبهٔ صفات را جبروت خوانند و مرتبهٔ اسماء را ملكوت نامند و در لطائف اللغات ميگويد ملك بالضم درلغت ماسوى الله از ممكنات موجوده و معدومه و مقدوره و در اصطلاح صوفيه از عالم شهادت عبارت است چنانچه ملكوت از عالم غيب و جبروت از عالم انوار و لاهوت ذات حق كذا في شرح الاصطلاحات الصوفية و عالم الملك عالم الاجسام و الاعراض و يسمى بعالم الشهادة و في الانسان الكامل في الباب التاسع والثلثين كل شيئ من اشياء الوجود ينقسم بين ثلثة اقسام قسم ظاهر و يسمى بالملك و قسم باطن و يسمى بالملكوت و القسم الثالث هوالمنزه عن القسم الملكي و الملكوتي فهو قسم الجبروتي الالهي المعبرعنه بالثلث الاخير بلسان الاشارة كما وقع في قوله عليه الصلوٰة و السلام ان الله ينزل في الثلث الاخير من كل ليلة الى سماء الدنيا فيقول هل هل الحديث و معناه مفصل مذكورفيه ●

فصل اللام * **المثل** بفتح الميم و الثاء المثلثة في الاصل بمعنى النظير ثم نقل منه الى القول السائر اي الفاشي الممثل بمضربه و بمورده و المراد بالمورد الحالة الاصلية التي ورد فيها الكلام و بالمضرب الحالة المشبهة بها لتي اريد بالكلام و هو من المجاز المركب بل لفشو استعمال المجاز المركب بكونه على سبيل الاستعارة سمي بالمثل ثم انه لا تغيّر الفاظ الامثال تذكيرا و تانيثا و افرادا و تثنية و جمعا بل انما ينظر الى مورد المثل مثلا اذا طلب رجل شيأ ضيّعه قبل ذلك تقول له ضيّعت اللبن بالصيف بكسر تاء الخطاب لان المثل قد ورد في امرأة و ذلك لان الاستعارة يجب ان يكون لفظ المشبه به المستعمل في المشبه فلو تطرق تغير الى الامثال لما كان لفظ المشبه به بعينه فلايكون استعارة فلايكون مثلا و تحقيق ذلك ان المستعار يجب ان يكون اللفظ الذي هو حق المشبه به اخذ منه عارية للمشبه فلو وقع فيه تغيير لما كان هو اللفظ الذي يختص المشبه به فلايكون اخذ منه عارية و ينبغي ان لايلتبس عليك الفرق بين المثل و الاشارة الى المثل كما في ضيّعت على صيغة المتكلم فانه ماخوذ من المثل و اشارة اليه فلا ينتقض به الحكم لعدم تغير الامثال و للامثال تاثير عجيب في الآذان و تقرير غريب لمعانيها في الاذهان و لكون المثل مما فيه غرابة استعير لفظه للحال او الصفة او القصة اذا كان لها شان عجيب و نوع غرابة كقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا اي حالهم العجيب الشان و كقوله و له المثل الاعلى اي الصفة العجيبة و كقوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي فيما قصصنا عليكم من العجائب قصة الجنة العجيبة هكذا من المطول و حاشيته لابي القاسم و الاطول * **فائدة** * في الاتقان امثال القران قسمان ظاهر مصرح به كقوله و مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الآيات ضرب فيها للمنافقين مثلين مثلا بالنار و مثلا بالمطر و كامن قال الماوردي سمعت ابا اسحق ابراهيم بن مضارب بن ابراهيم يقول سمعت ابي يقول سألت الحسين بن الفضل فقلت انك تخرج امثال العرب و العجم من القران فهل تجد في كتاب الله خير الامور اوسطها قال نعم في اربعة مواضع قوله لا فارض و لا بكر عوان بين ذلك و قوله و الذين اذا انفقوا و لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواما و قوله و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك و لا تبسطها كل البسط و قوله و لا تجهر بصلاتك الآية قلت فهل تجد فيه من جهل شيئا عاداه قال نعم في موضعين بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و اذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم قلت فهل تجد فيه لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين قال هل آمنكم عليه الا كما امنتكم على اخيه من قبل قلت فهل تجد فيه قولهم لا تلد الحية الا الحية قال و لا يلدوا الا فاجرا كفارا * و در مجمع الصنايع گويد ارسال المثل نزد شعرا انست كه درهر بيتي شاعر مثلي آرد مثاله * بيت * نكشد اب خصم آتش تو * نكشد تاب مهر مهرهٔ مار * مثال ديگر * بيت * بزرگي بايدت بخشندگي كن * كه تا دانه نيفشاني نروید * و ارسال المثلين عبارت است از آوردن دو مثل درهر بيتي مثاله * بيت * نصيحت همه عالم چو باد در قفس است * بگوش مردم نادان چو اب در غربال *

المثال بالكسر يطلق على الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة و ايصالها الى فهم المستفيد كما يقال

الفاعل كذا و مثاله زيد في ضرب زيد و هو اعم من الشاهد و هو الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة يعني ان المثال جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لايضاح القاعدة و الشاهد جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لاثبات القاعدة و الظاهر ان الشاهد كالمثال لا يختص بالكلام العربي فما قال المحقق التفتازاني من وجوب كون الشواهد من التنزيل او من كلام البلغاء ففيه خفاء كذا في الاطول فالعمومية بالنظر الى ذاتيهما فان كلما يصلح شاهدا يصلح مثالا بدون العكس و كذا بالنظر الى الغرض المعتبر في تعريفهما فان كل شيئ يصلح للاثبات يصلح للايضاح بدون العكس و لو لم يعتبر الصلوح للاثبات و الصلوح للايضاح لم يكن الامر كذلك فان العمومية حينئذ و ان تحققت بالنظر الى ذاتيهما لكن بالنظر الى الغرض لا تتحقق بل يكونان بالنظر الى الغرض متباينين تباينا كليا او جزئيا و ذلك لانه لو اشترط في كل منهما ان لا يقصد به الغرض المقصود من الآخر مع ما قصد منه يتحقق التباين الكلي لكن يكون الجزئي الذي يقصد منه الاثبات و الايضاح واسطة و ان لم يشترط كما هو الظاهر يتحقق التباين الجزئي و هو العموم من وجه اعلم ان الشاهد يجب ان يكون نصا فيما يستشهد به و لا يكون محتملا لغيره بخلاف المثال فانه يكفيه كونه محتملا لما اورد لتوضيحه هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم و الچلپي في حاشية المطول في الخطبة * فائدة * الفرق بين المثال و النظير ان مثال الشيئ لابد ان يكون جزئيا من جزئيات ذلك الشيئ و نظير الشيئ ما يكون مشاركا له اي لذلك الشيئ في الامر المقصود منه و يكونان اى النظير و ذلك الشيئ جزئيين مندرجين تحت شيئ آخر فقوله تعالى لا ريب فيه مثال لتنزيل وجود الشيئ منزلة عدمه اعتمادا على ما يزيله فان المرتابين في كون القرآن كلام الله و كتابه و ان كانوا اكثر من ان يحصى لكن لما كان معهم ما يزيل ريبهم اذا تاملوا فيه جعل الله ريبهم كلا ريب فصح نفي الريب بالكلية حينئذ و نظير لتنزيل الانكار منزلة عدمه يعني قد ينزل الانكار منزلة عدم الانكار تعويلا على ما يزيله كما جعل الريب بناء على ما يزيله كلا ريب فجعل الانكار كلانكار و قوله تعالى لا ريب فيه جزئيان مندرجان تحت جعل وجود الشيئ كعدمه و بالجملة فنظير الشيئ ما يكون مشابها له في امر و قد يطلق النظير على المثال مسامحة و لكن اذا قوبل بالمثال بان يقال هذا نظير له لا مثال له مثلا لا يراد به المثال بل يراد به انه نظير له اي شبيه له هكذا ذكر ابو القاسم و الچلپي في حاشية المطول في باب الاسناد في بحث اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر و في بعض شروح هداية النحو المثال هو الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة وقيل هو تحقيق الكلي بواحد من جزئياته و الفرق بين المثال و النظير ان النظير طبعي و المثال روحاني و النظير يوجد في آلات الحواس لان ادراكاتها طبيعية والمثال يوجد في العقل و الحواس لان ادراكاتها روحانية انتهى * و المثال عند الصرفيين لفظ تكون فاؤها واوا و يسمى مثالا واويا كوعد او ياء و يسمى مثالا يائيا كيسر و قد يراد به الصيغة يقال امثلة الماضي و امثلة المضارع * و مثال در اصطلاح صوفيه عينيت است و نزديک اهل شرع غيريت و بعضي گويند نه عين است و نه غير و بعضي فرق كرده اند يعنى

در مثل بنوعي مشابهت ثابت ميشود اما در مثال شبه تام بايد زيراچه كثرت حروف دالست بركثرت معني دارد و قيل على العكس * و عالم مثال بالا تر از عالم شهادت است و فروتر از عالم ارواح و عالم شهادت سايهٔ عالم مثال است و او سايهٔ عالم ارواح و انچه درين عالم است ان همه در عالم مثال است و انرا عالم نفوس نيز گويند و در خواب چيزيكه ديده ميشود انرا صور عالم مثال گويند كذا في كشف اللغات وقد مر في لفظ الملكوت في فصل الكاف معنى اخر بعالم المثال و نيز در كشف اللغات ميگويد مثال مطلق عالم ارواح را گويند و مثال مقيد عالم خيال را نامند *

المثل بالكسر و السكون عند الحكماء هو المشارك للشيئ في تمام الماهية قالوا التماثل و المماثلة اتحاد الشيئين في النوع اى في تمام الماهية فاذا قيل هما متماثلان او مثلان او مماثلان كان المعنى انهما متفقان في تمام الماهية فكل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فهما المختلفان وكذا عند بعض المتكلمين حيث قال في شرح الطوالع حقيقته تعالى لا تماثل غيره اي لا يكون مشاركا لغيره في تمام الماهية و في شرح المواقف الله تعالى منزه عن المثل اى المشارك في تمام الماهية وقال بعضهم كالاشاعرة التماثل هو الاتحاد في جميع الصفات النفسية وهى التى لا تحتاج في توصيف الشيئ بها الى ملاحظة امر زائد عليها كالانسانية والحقيقة و الوجود و الشيئية للانسان وقال مثبتوا الحال الصفات النفسية ما لايصح توهم ارتفاعها عن موصوفها و يجيئ ذكرها في محلها فالمثلان و المتماثلان هما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية و يلزم من تلك المشاركة المشاركة فيما يجب و يمكن و يمتنع و لذلك يقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له و يمكن و يمتنع اي بالنظر الى ذاتيهما فلا يرد ان الصفات منحصرة في الاقسام الثلثة فيلزم منه اشتراك المثلين في جميع الصفات سواء كانت نفسية اولا فيرتفع التعدد عنهما و قد يقال بعبارة اخرى المثلان مايسد احد هما مسد الآخر في الاحكام الواجبة و الجائزة و الممتنعة اي بالنظر الى ذاتيهما و تلازم التعاريف الثلثة ظاهر بالتامل ثم لما كانت الصفة النفسية مايعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل ايضا من الصفات النفسية لانه امر ذاتي ليس معللا بامر زائد عليها و اما عند مثبتي الاحوال مثل كالقاضي ففيه تردد اذ قال تارة انه زائد على الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلايكون من الاحوال اللازمة التي تنحصر الصفات النفسية فيها وقال تارة اخرى انه غير زائد ويكفي في اتصاف الشيئ بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيئ حال انفراده في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه ثم ايد هذا بان صفات الاجناس لا تعلل بالغير اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا و اما تقديرا فلايضر ثم من الناس من ينفي التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تعدد فضلا عن التماثل و ان اختلفا من وجه فلا تماثل و الجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية و قال جمهور المعتزلة المثلان هما المتشاركان في اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان في

الخص دون الاعم فمحال و ان ارادوا اشتراكهما في الاخص و الاعم جميعا فما ذكر سابقا اصرح من هذا و لهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم و ان كان لازما منه لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص فقيد الاخص ليس احترازيا بل لتحقيق المهية و يرد عليهم ان التماثل المثلين اما واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف فلا يعلل على رأيهم اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه كونه معللا بالاخص اولا يكون واجب الحصول فيجوز حينئذ كون السوادين مختلفين تارة و غير مختلفين اخرى و قال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان في صفة اثبات و ليس احدهما بالثاني قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل و يلزمه تماثل السواد و البياض لاشتراكهما في صفات ثبوتية كالعرضية و اللونية و الحدوث وكذا مماثلة الرب للمربوب اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية و القادرية اعلم ان المتشاركين في بعض الصفات النفسية او غيرها لهم تردد و خلاف و يرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة معنى و المنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي القلانسي من الاشاعرة لامانع من ذلك في الحوادث معنى و لفظا اذ لم يرد التماثل في غير مانع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي بان كل مشتركين في الحدوث متماثلان في الحدوث و عليه يحمل قول النجار فلا مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى و النزاع في اطلاق المتماثل للحدوث عليه تعالى و مأخذ الاطلاق السمع فللنجار ان يلزم التماثل بين الرب و المربوب معنى و ان منع اطلاق اللفظ عليه و ان يلزم في السواد و البياض معنى و لفظا * **فائدة** * كل متماثلين فانهما لا يجتمعان في محل و اليه ذهب الشيخ الاشعري و منعه المعتزلة و اتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا تجتمع الحركتان المتماثلتان في محل و ان شئت التفصيل فارجع الى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم *

المثلي المنسوب الى المثل بالكسر و هو عند الفقهاء ما يوجد له مثل في الاسواق بلا تفاوت بين اجزائه يعتد به كالمكيل و الموزون و العددي المتقارب كالجوز و البيض و الباذنجان و الآجر و اللبن و غير المثلي بخلافه كالحيوانات و العروض و العقار و العددي المتفاوت و يسمى بالقيمي ايضا و بالعين ايضا كما يسمى المثلي بالدين كما وقع في شروح مختصر الوقاية في كتاب الشفعة و الاجارة و الغصب و ليس المراد بالكيلي و الوزني و العددي مايكال او يوزن او يعدد عند البيع بل مايكون مقابلته بالثمن مبنيا على الكيل او الوزن او العدد و لا يختلف بالصنعة فانه اذا قيل هذا الشيء فالخبز بدرهم او منّ بدرهم اوعشرة بدرهم فانما يقال اذا لم يكن فيه تفاوت و اذا لم يكن فيه تفاوت كان مثليا و انما قلنا و لا يختلف بالصنعة حتى لو اختلف كالقمقمة و القدر لا يكون مثليا ثم ما لا يختلف بالصنعة اما غير مصنوع او مصنوع لا يختلف كالدراهم و الدنانير و الفلوس فكل ذلك مثلي و اذا عرفت هذا عرفت حكم المصنوعات فكل ما يقال يباع من

هذا الثوب ذراع بكذا فهذا انما يقال فيما لايكون فيه تفاوت و هو ما يجوز فيه السلم فانه يعرف ببيان طوله و عرضه و رقعته اي جوهره و قد فصل الفقهاء المثليات و ذوات القيم ولا احتياج الى ذلك فما يوجد له مثل في الاسواق بلا تفاوت يعتد به فمثلي و ما ليس كذلك فمن ذوات القيم كذا في شرح الوقاية في كتاب الغصب فعلى هذا يكون اللحم مثليا مع انه عند ابيحنيفة رحمه الله تعالى قيمي في الصحيح كما في الخزانة و كذا التراب و الصابون و السكنجبين ينبغي ان تكون من ذوات الامثال مع انها من ذوات القيم على ما في جامع الرموز و عند زفر العدديات كلها من ذوات القيم و في الفصول العمادية ان العددي المتقارب و كلما يكال او يوزن و ليس في تبعيضه مضرة فهو مثلي وقال الامام ابو اليسر ليس كل مكيل ولا موزون مثليا انما المثلي مايكون متقاربا و مايكون متفاوتا فليس بمثلي و المكيلات و الموزونات و العدديات سواء و الذرعيات يجب ان تكون كذلك و في المحيط جعل الذرعيات من ذوات القيم و اعلم ان في تفاصيل المثليات اختلافات كثيرة تطلب من المطولات كذا في البرجندي *

التماثل و المماثلة عند المحاسبين كون العددين متساويين و كل من العددين يسمى متماثلا و عند الحكماء و المتكلمين ما قد عرفت في لفظ المثل بالكسر و المماثلة عند اهل البديع تطلق على قسم من الموازنة و المتماثل عندهم قسم من السجع و يجيئ في فصل النون من باب الواو *

التمثيل كالتصريف هو عند المنطقيين اثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي اخر لمعنى مشترك بينهما مؤثر في ذلك الحكم و المراد بالجزئي الجزئي الاضافي و الاظهر ان يقال اثبات حكم لامر لثبوته في آخر لعلة مشتركة بينهما وكلا التعريفين ليسا خاليين عن التسامح لانهما تعريفان له بالاثر المترتب عليه و التحقيق ان يقال التمثيل هو المؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي في علة حكم ليثبت ذلك في ذلك الجزئي و يسميه الفقهاء قياسا و الجزئي الاول فرعا و الثاني اصلا و المشترك علة و جامعا كما يقال العالم مؤلف فهو حادث كالبيت و اعلم ان القوم قسموا التمثيل الى تمثيل قطعي يفيد اليقين و الى غير قطعي يفيد الظن و الظاهر من التمثيل في مقابلة القياس هو الثاني اذ الاول يرجع الى القياس قطعا فينبغي على هذا ان يذكر في تعريفه قيد يخرج الاول ككون المشاركة المذكورة ظنية هكذا يستفاد من شروح الشمسية و تكملة الحاشية الجلالية و عند اهل البيان يطلق على معان الاول المجاز المركب المسمى بالمثل و التمثيل على سبيل الاستعارة ايضا و قد سبق في لفظ المجاز المركب في الزاء المعجمة من باب الجيم الثاني التشبيه و يشهد بذلك كلام الكشاف حيث يستعمله استعمال التشبيه الثالث قسم من التشبيه و هو التشبيه الذي وجهه منتزع من متعدد امرين او امور كتشبيه الشمس بالمراة في كف الاشل و التشبيه في قوله تعالى مثل الذين حملو التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار الآية على ما مر في لفظ التشبيه هذا عند الجمهور * وعند الشيخ عبد القاهر هو التشبيه الذي وجهه عقلي منتزع من متعدد و المراد بالعقلي

ما لا يكون حسيا على ماصرح به المحقق الشريف فيتناول الحقيقي اى الموجود في الخارج والاعتباري الذي يشتمل المشبهات و الوهميات المحضة و عند السكاكي هو التشبيه الذي وجهه وصف غير حقيقي منتزع من متعدد و المراد بالحقيقي ما ليس اعتباريا كما في تشبيه مثل يهود بمثل الحمار فان وجه الشبه و هو حرمان الانتفاع بابلغ نافع مع الكد و التعب في استصحابه فهو وصف مركب من متعدد و ليس بحقيقي بل هو عائد الى التوهم و هو المطابق لكلام المفتاح فمن قال مراد السكاكي بالحقيقي مايقابل الاضافي فلم ينظر في كلام المفتاح ادنى نظر اما ان المراد غير الحقيقي في كل من الطرفين او يكفي ان يكون كذلك في احد الطرفين فممالم يتضح لكن المتبادر الاول لانه الفرد الكامل فليحمل عليه مالم يصرف صارف هكذا ذكر صاحب الاطول فالتمثيل عند السكاكي اخص مطلقا من التمثيل عند الشيخ هو اخص مطلقا من التمثيل عند الجمهور فغير التمثيل عند الجمهور تشبيه لا يكون وجهه منتزعا من متعدد و عند الشيخ مالم ينتزع وجهه من متعدد او كان وصفا غير عقلي * و عند السكاكي ما لا يكون وجهه منتزعا من متعدد او كان وصفا حقيقيا اعلم ان المحقق التفتازاني جعل امثلة التمثيل جميع امثلة ذكرت في باب التشبيه لوجه الشبه المركب باقسامها من مركب الطرفين و مفردهما و مختلفهما و خالفه السيد السند بدعوى ان التمثيل مخصوص بما طرفاه مركبان و ادعى ان تعريفه بما وجهه منتزع من متعدد يتبادر منه المنتزع من متعدد في طرفي التشبيه لا المركب من متعدد هو اجزاؤه و الايقال مركبا من متعدد فخرج منه ماليس طرفاه مركبين فلم يتناول الا ما تركب طرفاه ورد بان حديث التبادر ممنوع و انما اختير الانتزاع على التركيب ليعلم ان المدار على التركيب الاعتباري و الهيئة الانتزاعية لا على التركيب الحقيقي و ليتناول المركب من متعدد هو اجزاؤه من متعدد في الطرف هكذا يستفاد من الاطول *

المماثل على صيغة اسم الفاعل هو عند اهل الهيئة جرم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم منطقته و قطباه في سطح منطقة البروج و قطبيه فيتقيد يحيط به سطحان متوازيان خرج الدوائر وبالقيود الباقية خرج فلك الاطلس وفلك البروج و الخارجة المراكز و المدير و المائل و يشتمل الجوزهر * ويطلق الفلك المماثل ايضا على منطقة الفلك المماثل مجازا تسمية للحال باسم المحل و اما تسميتها بالمماثل فلكونها مماثلة لمنطقة البروج في القطبين والمحور و المركز ثم لما سميت هذه الدائرة اى المنطقة بالمماثل اطلق المماثل على الفلك الذي هو محلها فالافلاك المماثلة تطلق على الدوائر و الاجرام الا ان الافلاك حقيقة في الاجرام مجاز في الدوائر و المماثلة بالعكس ولايخفى ان هذه الدائرة كما تماثل منطقة البروج في القطبين و المحور و المركز فكذلك الفلك المماثل مماثل لفلك البروج في تلك الامور فالحكم بان اطلاق المماثل على احدهما مجاز و على الآخر حقيقة تحكم و يمكن ان يقال ان القدماء لم يبحثوا عن المجسمات و انما بحثوا عن الدوائر فقط و قد سموا هذه الدوائر بالمماثلات لما ذكرنا ثم المتاخرون لما بحثوا عن المجسمات سموا

هذا الفلك بالممثل بناء على ان القدماء سموا منطقته بالممثل اعلم ان حركات الممثلات غريبة سوى ممثل القمر اي الجوزهر فان حركته شرقية هكذا يستفاد من شرح الملخص للسيد السند وما ذكره العلي البرجندي في حاشيته •

الملة بالكسر و تشديد اللام في الكشف هي و الطريقة سواء وهي في الاصل اسم من امللت الكتاب بمعنى امليته كما قال الراغب و منه طريق مملول مسلوك معلوم كما نقله الازهري ثم نقل الى اصول الشرائع باعتبار انها يمليها النبي صلى الله عليه وسلم و لايختلف الانبياء عليهم السلام فيها و قد يطلق على الباطل كالكفر ملة واحدة و لايضاف الى الله فلايقال ملة الله ولا الى احاد الامة و الدين يرادفها صدقا لكنه باعتبار قبول المامورين لانه في الاصل الطاعة والانقياد و لاتحادهما صدقا قال تعالى دينا قيما ملة ابراهيم و قد يطلق الدين على الفروع تجوزا و يضاف الى الله و الى الاحاد و الى طوائف مخصوصة نظرا للاصل على ان تغاير الاعتبار كاف في صحة الاضافة و يقع على الباطل ايضا و اما الشريعة فهي اسم للاحكام الجزئية المتعلقة بالمعاش و المعاد سواء كانت منصوصة من الشارع اولا لكنها راجعة اليه والنسخ و التبديل يقع فيها و يطلق على الاصول الكلية تجوزا كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي و الملل جمع ملة الاديان المتعددة بتعدد اصحاب الشرائع و النحل المذاهب المنشعبة من كل دين بتعدد المجتهدين كذا في شرح الفصوص لعبد الرحمن الجامي و در مراة الاسرار ميگويد اهل ملل قومي اند كه تابع كتاب ديني باشند و اهل نحل ايها اند كه تابع كتاب ديني نباشند انتهى •

الميل بالكسر و سكون المثناة الفوقانية في الاصل مقدار مد البصر من الارض ثم سمي به علم مبني في الطريق ثم كل ثلث فرسخ حيث قدر حده صلى الله عليه و سلم طريق البادية وبنى على كل ثلث ميلا و لهذا قيل الميل الهاشمي و اختلف في مقداره على الاختلاف في مقدار الفرسخ فقيل ثلثة آلاف ذراع الى اربعة آلاف وقيل الفان و ثلثمائة وثلث وثلثون خطوة و قيل ثلث آلاف خطوة و الاول ايسر فان الخطوة ذراع و نصف و الذراع اربعة و عشرون اصبعا كذا في جامع الرموز • و في البرجندي قيل الفرسخ ثمانية عشر الف ذراع و المشهور انه اثنا عشر الف ذراع • و في المغرب الميل ثلثة آلاف ذراع الى اربعة آلاف و لعل هذا اشارة الى الخلاف الواقع بين اهل المساحة فذهب قدماؤهم الى ان الميل ثلثة آلاف ذراع و المتاخرون منهم الى انه اربعة آلاف لكن الاختلاف لفظي لانهم صرحوا بان الذراع عند القدماء اثنان و ثلثون اصبعا و عند المتاخرين اربعة و عشرون اصبعا و على التقديرين كل ميل ستة و تسعون الف اصبع كما لايخفى على المحاسب انتهى و ينبغي ان ينقسم الميل على قياس الفرسخ الى الطولي و السطحي و الجسمي كما لايخفى •

الميل بالفتح و السكون عند الحكماء هو الذي تسميه المتكلمون اعتمادا و عرفه الشيخ بانه ما يوجب

للجسم المدافعة لا يمنعه الحركة الى جهة من الجهات فعلى هذا هو علة للمدافعة و قيل هو نفس المدافعة المذكورة فعلى هذا هو من الكيفيات الملموسة و قد اختلف في وجوده المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني و اتباعه و اثبته المعتزلة و كثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة و منعه مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه ميله الى جهة السفل و من وضع يده على زق منفوخ فيه تحت الماء احس ميله الى جهة العلو و هذا اذا فسر الميل بالمدافعة و اما على التفسير الاول فلانه لولا ذلك الامر الموجب لم يختلف فى السرعة و البطوء الحجران المرميان من يد واحدة في مسافة بقوة واحدة اذا اختلف الحجران فى الصغر و الكبر اذ ليس فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة و لا مبدأها على ذلك التقدير فيجب ان لا يختلف حركتا هما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا و لا باعتبار معاوق خارجي فى المسافة لاتحادها فرضا و لا باعتبار معاوق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة و لا مبدأها و لا معاوقا داخليا غيرهما فوجب تساويهما فى السرعة و البطوء و اجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية و لا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير الطبيعة حتى يسمى بالميل و الاعتماد و اما تسميتها بهما فبعيدة جدا و اعلم ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد فى الحجر المسكن فى الهواء قسرا مدافعة نازلة و فى الزق المنفوخ فيه المسكن فى الماء قسرا مدافعة صاعدة

*** التقسيم *** الحكيم يقسم الميل الى طبعي و قسري و نفساني لان الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب ممتاز عن محل الميل فى الوضع و الاشارة و هو الميل القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور و صادر عن الارادة و هو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية اولا و هو الميل الطبعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه فى الاشارة الحسية و الميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح اما الميل الطبعي فاثبتوا له حكمين الاول ان العادم الميل الطبعي لا يتحرك بالطبع و لا بالقسر و الارادة و الثاني ان الميل الطبعي الى جهة واحدة فان الحجر المرمي الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه و يجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل و كذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الاصل واحدا مستندا الى الطبيعة و القاسر معا و هل يجتمعان الى جهتين فالحق انه ان اريد به المدافعة نفسها فلا يجتمعان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة بالضرورة و ان اريد به مبدأها فيجوز اجتماعهما فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا صغرا و كبرا تفاوتا فى الحركة و فيهما مبدأ المدافعة قطعا فلولاه

لما تفارقا و بالجملة فالميل الطبعي على هذا اعم سواء اقتضته الطبيعة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو الى السفل او اقتضته على وتيرة مختلفة كميل النبات الى التبزر و التزيد ومنهم من يجعل النفساني اعم من الارادي و من احد قسمي الطبعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس و بهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويختص الطبيعة بما يصدرعنه الحركات على نهج واحد دون شعور و ارادة و ايضا الميل اما ذاتي او عرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف فهو ذاتي و ان لم يقم به حقيقة بل اما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية و العرضية و ايضا الميل اما مستقيم و هو الذي يكون الى جانب المركز و اما مستدير هو ما يكون سببا لحركة جسم حول نقطة كما في الافلاك ومبدأ الميل قوة في الجسم يقتضي ذلك الميل فالميل في قولهم مبدأ الميل بمعنى نفس المدافعة * فائدة * انواع الاعتماد متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الى السفل و العلو و الى سائر الجهات و هل انواعه كلها متضادة اولا فقد اختلف فيه فمن لايشترط غاية الخلاف بين الضدين جعل كل نوعين متضادين و من اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التنافي متضادان كميل الصاعدة و الهابطة و ما ليس كذلك فلا تضاد بينهما كالميل الصاعد و الميل المحركة يمنة ويسرة فهو نزاع لفظي و القاضي جعل الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط و هي كيفية واحدة بالحقيقة فيسمى بالنسبة الى السفل ثقلا و الى العلو خفة و هكذا سائر الجهات وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدي القائلون بوجود الاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقيل الاعتماد في كل جهة غير الاعتماد في جهة اخرى فالاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم و احد الى جهتين لعدم اجتماع الضدين و المثلين و قال اخرون الاعتماد في كل جسم واحد و التعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم و احد من غير تضاد و هو اختيار القاضي ابي بكر ثم قال و لو قلنا بالتعدد من غير تضاد فيكون الاعتمادات متعددة جائزة الاجتماع و لم يكن ابعد من القول بالاتحاد فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد و التعدد مع التضاد و بدونه * فائدة * قد تقرر ان الجهة الحقيقية العلو و السفل فتكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعدة الخفة و الموجب للهابطة الثقل وكل من الخفة و الثقل عرض زائد على نفس الجوهرية و به قال القاضي واتباعه و المعتزلة و الفلاسفة ايضا و منعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق فانه قال لايتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا و اخر منها خفيفا لانها متجانسة بل الثقل عائد الى كثرة اعداد الجواهر و الخفة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا وخفة اعلم ان المعتزلة في الاعتمادات اختلافات منها انهم بعد اتفاقهم على انقسام الاعتمادات الى لازم طبعي و هو الثقل و الخفة و الى مجتلب اي مفارق و هو ماعدا هما كاعتماد الثقيل الى العلو اذا رمي اليه و الخفيف الى السفل او كاعتمادهما الى سائر الجهات من القدام و الخلف و اليمين و

الشمال قد اختلفوا في انها هل فيها تضاد او لا فقال ابو علي الجبائي نعم و قال ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة و هل يتضاد الاعتمادان اللازمان او المجتلبان تردد فيه فقال تارة بالتضاد و تارة بعدمه و منها ان الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائي و وافقه ابنه في المجتلبة دون اللازمة فانها باقية عنده و منها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة و موجب الخفة اليبوسة و منعه ابو هاشم و قال هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين بالرطوبة و اليبوسة و منها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب انما يطفو عليه للهواء المتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها و يتعلق بها و يمنعها من النزول و اذا غمست صعّدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك يرسب في الماء قال الآمدي يلزم على الجبائي ان بعض الاشياء يرسب في الزيبق و الفضة تطفو عليه مع ان اجزاءها غير متخلخلة و قال ابنه ابو هاشم انه للثقل و الخفة و لا اثر للهواء في ذلك اصلا و للحكماء ههنا كلام يناسب مذهبه و هو ان الجسم ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم رسب ذلك الجسم فيه الى تحت و ان كان مثله في الثقل ينزل فيه بحيث يماس سطحه السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا و لا راسبا و ان كان اخف منه في الثقل نزل فيه بعضه و ذلك بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء موازيا في الثقل لذلك الجسم كله و تكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء و الحق المختار عند الاشاعرة ان الطفو و الرسوب انما يكونان بخلق الله تعالى و منها انه قال الهواء اعتماد صاعد لازم و منعه ابنه و قال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي و لا سفلي بل اعتماده مجتلب بسبب محرك و منها انه قال لا يولد الاعتماد شيئا اخر لا حركة و لا سكونا بل المولد لهما هو الحركة و قال ابنه المولد لهما الاعتماد و قال ابن عياش يتولدان منهما من الحركة تارة و من الاعتماد اخرى و منها انه قال الحجر المرمي الى فوق اذا عاد نازلا ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد و قال ابنه بل من الاعتماد الهابط و منها انه قال كثير من المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة و الهابطة سكون اذ لا يوجب السكون الاعتماد لا اللازم و لا المجتلب و قال الجبائي لا استبعد ذلك الى ان يكون بينهما سكون و توضيح المباحث يطلب من شرح المواقف و شرح التجريد و الميل عند الصوفية هو الرجوع الى الاصل مع الشعور بانه اصله و مقصده لا الرجوع الطبيعي كما في الجمادات فانها تميل الى المركز طبعا كذا في كشف اللغات و الميل عند اهل الهيئة قوس من دائرة الميل بين معدل النهار و دائرة البروج بشرط ان لا يقع بينهما قطب المعدل و دائرة الميل عظيمة تمر تارة بقطبي المعدل و بجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب و يسمى دائرة الميل الاول ايضا لانه يعرف بها اعلم ان من دائرة الميل يعرف بعد الكوكب عن المعدل لانه ان كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب الواصل الى سطح

الفلك الاعلى واقعا على المعدل فحينئذ لا يكون للكوكب بعد عن المعدل و ان وقع ذلك الخط في احد جانبي المعدل اما شمالا او جنوبا فللكوكب حينئذ بعد عنه شمالي او جنوبي فبعد الكوكب قوس من دائرة الميل بين موقع ذلك الخط و معدل النهار بشرط ان لا يقع بينهما قطب المعدل و قد يسمى بعد الكوكب بميل الكوكب ايضا صرح بذلك العلامة كما في شرح التذكرة و يعرف ايضا بعد اجزاء فلك البروج عن المعدل فان اجزاءه باسرها سوى الاعتداليين مائلة عن المعدل بعيدة عنه و ذلك البعد يسمى ميلا اولا و اذا اخذ بعد جزء من فلك البروج من الانقلاب الاقرب منه فالميل الاول لهذا الجزء حينئذ يسمى ميلا منكوسا كما في الزيجات و بعد الكوكب عنه يخص باسم البعد ثم الميل اذا اطلق يراد به الاول و اذا سماه البعض بالميل المطلق في الزيج الايلخاني سمي بالاول لانه ميل عن منطقة الحركة الاولى و التعبير بالاول لاخراج الميل الثاني لاجزاء فلك البروج عن المعدل اذ الميل الثاني قوس من دائرة العرض محصورة بين المعدل و دائرة البروج من الجانب الاقرب و دائرة العرض كما مر عظيمة تمر بقطبي البروج وبجزء ما من المعدل او بكوكب ما و تسمى بدائرة الميل الثاني ايضا لان الميل الثاني انما يعرف بتلك الدائرة و انما سمي ميلا ثانيا لان دائرة العرض انما تقاطع منطقة البروج على قوائم فالقوس المحصورة منها بين جزء من اجزاء المعدل و بين منطقة البروج هي ميل ذلك الجزء و بعده عن منطقة البروج كما عرفت الا ان الاستقامة اى عدم الميل لما كانت منسوبة الى المعدل كانه الاصل في هذه الدائرة نسب هذا الميل الى اجزاء فلك البروج عن المعدل و ان كان الامر بالعكس حقيقة كما عرفت و يميز عن الميل الاول بتقييده بالثاني هذا ثم انه لما كان اجزاء فلك البروج متباعدة عن المعدل في جانبي الشمال او الجنوب الى حد ما ثم متقاربة اليه فيهما فهناك غاية الميل لبعض اجزائها اعني الانقلابين و يقال لها الميل الكلي و الميل الاعظم و هو قوس من الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة محصورة بين المعدل و دائرة البروج من الجانب الاقرب فغاية الميل تدخل تحت حد الميل الاول و الثاني لان الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة يصدق عليها انها دائرة الميل لمرورها بقطبي العالم و انها دائرة العرض لمرورها بقطبي البروج فغاية الميل هي نهاية ميل اجزاء دائرة البروج عن المعدل و مقدارها عند الاكثرين ثلثة و عشرون درجة و خمس و ثلثون دقيقة و ماوراها اي ماوراء غاية الميل يسمى بالميول الجزئية كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي و غيره من تصانيفه و ميل الافق الحادث وهو القوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث و نصف النهار من الجانب الاقرب كذا ذكر العلي البرجندي في شرح التذكرة و ميل ذروة التدوير و حضيضه هو عرض التدوير و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة و قد يعرف بالميل كما في التذكرة و ميل الفلك المائل هو عرض مركز التدوير كما سبق هناك ٭

المائل على صيغة اسم الفاعل عند اهل الهيئة فلك القمر مركزه مركز العالم في جوف الجوزهر

لا في ثخنه و يعرف بانه جرم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزه مركز العالم مقعره يماس كرة النار و محدبه يماس مقعر الجوزهر و قد سبق في لفظ الفلك ايضا في فصل الكاف من باب الفاء و قد يطلق الفلك المائل على دائرة من الدوائر الحادثة في سطوح الافلاك الممثلة و سطح فلك البروج و سطح فلك الافلاك من توهم قطع مناطق الحوامل و مائل القمر للعالم قال الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني الظاهر ان منطقة كل حامل اذا فرضت قاطعة للعالم يسمى الحادث في سطح ممثلة مائلا لا ما حدث في سطح ممثل آخر مثلا اذا فرض حامل الزهرة قاطعا للعالم فالحادث في سطح ممثلة يسمى مائل الزهرة لا الحادث في سطح ممثل الشمس ثم انهم لما اعتبروا اكثر الدوائر في سطح الفلك الاعظم ارادوا اعتبار هذه الدوائر ايضا في ذلك السطح فسموا كلا من هذه الدوائر الحادثة في سطح الفلك الاعظم من فرض قطع مناطق الحوامل لكرة العالم ايضا بالمائل و اما اعتبار هذه الدوائر في سطح فلك البروج فمما لا فائدة فيه فالاولى ترك ذكرها و المائل من الافق قد سبق في فصل القاف من باب الالف و بيت مائل و نقطة مائل در لفظ وتد در دال مهملة از باب واو مذكور است و در لفظ بيت در باب باى موحدة و فصل تا نيز مذكور شده ٭

المال هو عند الفقهاء موجود يميل اليه الطبع و يجري فيه البذل و المنع فيخرج التراب و الرماد و المنفعة و نحوها و الميتة التي ماتت حتف انفها اما التي خنقت او جرحت في غير موضع الذبح كما هو عادة بعض الكفار و ذبائح المجوسي فمال هكذا في شرح الوقاية و الدرر و في بحر الدرر المال ما يميل اليه الطبع سواء كان منقولا او عقارا انتهى و في جامع الرموز في الاصول ان المنفعة ليست مالا فانه مما يدخر عند الحاجة و يدخل فيه ما يكون مباح الانتفاع شرعا و ما لا يكون كالخمر و الخنزير و يخرج عنه نحو حبة من نحو شعير و كف تراب و شربة ماء كما يخرج الميتة و الدم فالمال يثبت بالتمول اي باذخار كل الناس او بعضهم فان ابيح الانتفاع شرعا فمتقوم بالكسر و الا فغير متقوم فان عدم التمول و الانتفاع عدم لم يكن مالا و يطلق كالمالية على القيمة و هي ما يدخل تحت تقويم مقوم من الدراهم او الدنانير و على الثمن و هو ما لزم من البيع و ان لم يقوم به انتهى و المال عند المحاسبين هو الحاصل من ضرب الشيء في نفسه في الجبر و المقابلة و مضروب المال في نفسه يسمى مال المال و سبق ذلك مستوفى في لفظ الكعب في فصل الباء الموحدة من باب الكاف و قد يطلق على العدد المثبت و قد مر في فصل التاء من باب الثاء المثلثة ٭

الامالة هي عند القراء و الصرفيين ان ينحو بالفتحة نحو الكسرة و بالالف نحو الياء كثيرا و هو المحض و يقال له الاضجاع و البطح و الكسر و قليلا و هو بين اللفظين و يقال له ايضا التعليل و التلطيف و بين بين فهي قسمان شديدة و متوسطة و كلاهما جائزان في القرأة و الشديدة يجتنب معها القلب الخالص و الاشباع المبالغ فيه و المتوسطة بين الفتح المتوسط و الامالة الشديدة قال الداني علماؤنا

مختلفون ايهما ارجح و اولى و انا اختار الامالة الوسطى التي هي بين بين لان الغرض من الامالة حاصل بها و هو الاعلام بان اصل الالف الياء و التنبيه على انقلابها الى الياء في موضع اومشاكلتها للكسر المجاور لها او الياء و توضيح المسائل يطلب من الاتقان *

فصل النون * المتن بالفتح وسكون المثناة الفوقانية هو اللفظ في خلاصة الخلاصة متن الحديث الفاظه المقومة للمعاني انتهى و في شرح النخبة و شرحه المتن هو غاية ما ينتهي اليه الاسناد من الكلام سواء كان كلام الرسول صلى الله عليه و سلم او الصحابي او من بعده و يدخل فيه فعل الرسول صلى الله عليه و سلم و تقريره لانهما و ان لم يكونا قول الرسول لكنهما قول الصحابي *

المحنة بالكسر و سكون الحاء بمعني رنج و نزد صوفيه رنج عاشق را گويند *

المكان بمعني جايگاه و لما كثر لزوم الميم توهمت اصلية فقيل تمكن كما قالوا تمسكن من المسكين كذا في الصراح فعلى هذا لفظ المكان كانه اصلية و لذا ذكرناه في باب الكاف و ان ذكر في بعض كتب اللغة في باب الميم *

التمكن هو نفوذ بعد شيئ في مكان و ذلك الشيئ يسمى متمكنا و المكان ان كان بمعنى السطح الباطن فنفوذ بعد الشيئ بمعنى مماسة السطحين اى سطح الشيئ و سطح المكان بتمامهما و ان كان بمعنى البعد المجرد القائم بنفسه فنفوذه بمعنى ملاقاة جميع ابعاد ذلك الشيئ لابعاد ذلك البعد المجرد و ذلك بالتداخل و ان كان بمعنى البعد الموهوم فالنفوذ ايضا بهذا المعنى فما قيل التمكن هو نفوذ بعد في بعد اخر متوهم او متحقق غير صحيح لعدم صدقه على التمكن عند القائلين بان المكان هو السطح او البعد المجرد ان اريد انه تعريف على مذهب المتكلمين و عدم صدقه على التمكن عند القائلين بان المكان الموهوم او السطح ان اريد انه تعريف على مذهب القائلين بان المكان هو البعد المجرد و عدم صدقه على شيئ من افراده ان اريد التعريف على مذهب القائلين بان المكان هو السطح فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معان المكان هكذا حقق مولانا عصام الدين في حاشية شرح العقائد النسفية في بحث الصفات السلبية *

المتمكن عند الحكماء و المتكلمين ما عرفت قبيل هذا و عند النحاة هو اسم المعرب سواء كان منصرفا و يسمى بالامكن او غير منصرف كذا في اللباب و في بعض حواشي الارشاد ان المنصرف يسمى متمكنا و امكن انتهى فعلى هذا غير المنصرف لا يسمى متمكنا و قد سبق في لفظ المعرب *

التمكين معناه هو عند الصوفية سبق في لفظ السكر في فصل الراء من باب السين المهملتين دركشف اللغات گويد كه مراد از تمكين زوال بشريت است كه انرا مرتبه فنا و فقر گويند و عند اهل البلاغة هو ان يمهد الناثر للقرينة او الشاعر للقافية تمهيدا ياتي به القرينة او القافية متمكنة في مكانها مستقرة في قرارها

مطمئنة في موضعها غير نافرة ولا قلقة متعلقا معناها بمعنى الكلام كله تعلقا تاما بحيث لو طرحت لاختل المعنى و اضطرب الفهم و بحيث لو سكت عنها كمله السامع بطبعه و من امثلة ذلك يا شعيب اصلوتك تامرك الآية فانه لما تقدم في الآية ذكر العبادة وتلاه ذكر التصرف في الاموال اقتضى ذلك ذكر الحلم و الرشد على الترتيب لان الحلم يناسب العبادات و الرشد يناسب الاموال و قوله لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير فان اللطف يناسب ما لا يدرك بالبصر و الخبير يناسب ما يدركه و قوله و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين فان في هذه الفاصلة التمكين التام المناسب لما قبلها و قد بادر بعض الصحابة حين نزل اول الآية الى ختمها بها قبل ان يسمع اخرها ومن بديع هذا النوع اختلاف الفاصلتين في موضعين والمحدث عنه واحد لنكتة لطيفة كقوله تعالى في سورة ابراهيم وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار ثم قال في سورة النحل و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم قال ابن المنير كانه يقول اذا حصلت النعم الكثيرة فانت اخذها و انا معطيها فحصل لك عند اخذها وصفان كونك ظلوما وكونك كفارا يعني لعدم وفائك بشكرها و لي عند اعطائها وصفان وهما اني غفور رحيم اقابل ظلمك بغفراني وكفرك برحمتي فلا اقابل تقصيرك الا بالتوفير ولا اجازي جفاك الا بالوفاء كذا في الاتقان في نوع الفواصل •

الامكان عند المنطقيين و الحكماء يطلق بالاشتراك على معنيين الاول سلب الضرورة وهو قد يكون بحسب نفس الامر ويسمى امكانا ذاتيا وامكانا خارجيا وقبولا وهو المستعمل في الموجهات وقد يكون بحسب الذهن ويسمى امكانا ذهنيا وهو ما لا يكون تصور طرفيه كافيا بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما و قد سبق في لفظ الضرورة في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة الثاني القوة القسيمة الفعل ويسمى بامكان الاستعداد و بالامكان الاستعدادي و بالاستعداد و بالقبول ايضا وهي كون الشيء من شانه ان يكون وليس بكائن كما ان الفعل كون الشيء من شانه ان يكون وهو كائن والفرق بين المعنيين بوجوه الاول ان ما بالقوة لا تكون بالفعل لكونها قسيمة له بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه كثيرا ما يكون بالفعل والثاني ان القوة لا تنعكس الى الطرف الآخر فلا يكون الشيء بالقوة في طرف وجوده و عدمه بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون والثالث ان ما بالقوة اذا حصل بالفعل فقد يكون بتغير الذات كما في قولنا الماء هواء بالقوة وقد يكون بتغير الصفات كما في قولنا الامي بالقوة كاتب بخلاف الممكن بالمعنى الاول فبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما في الصورة الثانية و صدق الاول فقط في الصورة الاولى لصدق الشيء من الماء بهواء بالضرورة و لصدق الماء هواء بالامكان وصدق الثاني فقط حيث يكون النسبة فعلية هكذا في شرح المطالع قال السيد السند في شرح المواقف و مولانا عبد الحكيم في حاشيته في ابحاث الحدوث الامكان الاستعدادي مغاير للامكان الذاتي لان الامكان الذاتي اعتباري يعقل للشيء عند انتساب

ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف كما ذهب اليه المتأخرون من الحكماء حيث جعلوا الاستعداد قسما رابعا من الكيفيات وهو قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه لا به وغير لازم له وتحقيقه ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب تعالى امكانه الذاتي دام بدوامه اذ الواجب تام لا شرط لتاثيره وفاعليته وان لم يكف امكانه الذاتي في صدوره عنه تعالى احتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم وان كان حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا ضرورة لكن ذلك الشرط يحتاج الى شرط حادث اخر وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى غير النهاية فتلك الحوادث اما موجودة معا وهو باطل لاستحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولابد له اي لذلك المجموع من محل يختص به اي بالحادث المفروض اولا والا كان اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون اخر ترجيحا بلا مرجح فاذن لذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بالآخر لا الى نهاية فكل سابق من الاستعدادات شرط للاحق وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب للعلة الموجدة القديمة الى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعدله عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة فخروج كل منها الى الوجود يقرب الفاعل الى التاثير في ذلك تقريبا متجددا حتى تصل النوبة اليه فيوجد فهذا الاستعداد الحاصل بمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف اذ استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف في العدم فاذن هو امر موجود في محله الموجود وهو المادة وفيه نظر لان قبوله لهما ليس الا وهميا منتزعا من قرب فيضانه من العلة وبعده عنها بحسب تحقق الشروط كيف ولا دليل على ان النطفة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التي هي من جملة الملموسات المقربة الى قبول الصور المتواردة عليها بل التحقيق ان الامكان الاستعدادي هو الامكان الذاتي مقيسا الى قرب احد طرفيه بحسب تحقق الشروط فالمغايرة بين الامكانين بالاعتبار وحينئذ يجوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى المحل هذا قال شارح المطالع ثم الامكان الذاتي يطلق على معان الاول الامكان العامي وهو سلب الضرورة المطلقة اي الذاتية عن احد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفسر بما يلازم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم بالايجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب فمعنى قولنا كل نار حارة بالامكان ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او ثبوت الحرارة للنار ليس بضروري ومعنى قولنا لا شيء من الحار ببارد بالامكان ان ايجاب البرودة

للعام ليس بضروري او سلبها عنه ليس بممتنع و ما ليس بممكن ممتنع و لما قوبل سلب ضرورة احد الطرفين بضرورة ذلك الطرف انحصرت المادة في الضرورة و اللاضرورة بحسب هذا الامكان فان قلت الامكان بهذا المعنى شامل لجميع الموجهات فلو كانت الضرورة مقابلة له كان قسم الشيء قسيما له قلت له اعتباران من حيث المفهوم و بهذا الاعتبار يعم الموجهات و من حيث نسبته الى الايجاب و السلب متقابله الضرورة لانه اذا كان امكان الايجاب تقابله ضرورة السلب و ان كان امكان السلب تقابله ضرورة الايجاب الثاني الامكان الخاصي و هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين اي الطرف الموافق للحكم و المخالف جميعا كقولنا بالامكان الخاص كل كاتب انسان و لا شيء من الانسان بكاتب و معناهما ان سلب الكتابة عن الانسان و ايجابها له ليسا بضروريين فهما متحدان معنى لتركب كل منهما من امكانين عامين موجب و سالب و الفرق ليس الا في اللفظ و انما سمي خاصا لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء و هو المعدود في الامور العامة كما يجيء في لفظ الوجوب مع بيان فوائد اخرى ثم انهم لما تاملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو ما ليس بممتنع ان يكون واقعا على الواجب و على ما ليس بواجب و لا ممتنع بل ممكن خاص و الممكن ان لا يكون وهو ما ليس بممتنع ان لا يكون واقعا على الممتنع و على ما ليس بواجب و لا ممتنع فكان وقوعه على ما ليس بواجب و لا ممتنع في حاليه لازما فاطلقوا اسم الامكان عليه بالطريق الاولى فحصل له قرب الى الوسط بين طرفي الايجاب و السلب و صارت المواد بحسبه ثلثة اذ في مقابلة سلب ضرورة الطرفين سلب ضرورة احد الطرفين و هي اما ضرورة الوجود اي الوجوب او ضرورة العدم اي الامتناع و لا يمتنع تسمية الاول عاما و الثاني خاصا لما بينهما من العموم و الخصوص المطلق فانه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مسلوبة عن احدهما من غير عكس كلي الثالث الامكان الاخص و هو سلب الضرورة المطلقة اي الذاتية و الوصفية و الوقتية عن الطرفين و هو ايضا اعتبار الخواص و انما اعتبروه لان الامكان لما كان موضوعا بازاء سلب الضرورة فكلما كان اخلى عن الضرورة كان اولى باسمه فهو اقرب الى الوسط بين الطرفين فانهما اذا كانا خاليين عن الضرورات كانا متساويتي النسبة و الاعتبارات بحسبه ستة اذ في مقابلة سلب هذه الضرورات عن الطرفين ثبوت احديها في احد الطرفين و هي ضرورة الوجود بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت او ضرورة العدم بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت الرابع الامكان الاستقبالي و هو امكان يعتبر بالقياس الى الزمان المستقبل فيمكن اعتبار كل من المفهومات الثلثة بحسبه لان الظاهر من كلام الكشف والمصنف اعتبار الامكان الاخص فالاول اي الامكان العام اعم من البواقي ثم الامكان الخاص اعم من الباقيين و الامكان الاخص اعم من الامكان الاستقبالي لانه متى تحقق سلب الضرورة بحسب جميع الاوقات تحقق سلبها بحسب المستقبل من غير عكس لجواز تحققها في الماضي و الحال قال الشيخ الامكان الاستقبالي هو الغاية في الصرافة فان الممكن مالا ضرورة فيه اصلا لا في وجوده و لا في عدمه

فهو مباين للمطلق لان المطلق ما يكون الثبوت او السلب فيه بالفعل فيكون مشتملا على ضرورة ما لان كل شيء يوجد فهو محفوف بضرورة سابقة وضرورة لاحقة بشرط المحمول و البعض شرط في امكان الوجود في الاستقبال العدم في الحال و بالعكس اي شرط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال و الحق عدم الالتفات الى الوجود و العدم في الحال و الاقتصار على اعتبار الاستقبال *

الممكنة العامة هي عند المنطقيين قضية موجبة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم كقولنا كل نار حارة بالامكان *

الممكنة الخاصة هي عند المنطقيين قضية موجهة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن طرفي الايجاب و السلب كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص و هي مركبة من ممكنتين عامتين كذا في شرح المطالع و غيره *

المنّ بالفتح و تشديد النون شرعا و عرفا بهراة اربعون استارا كل استار شرعا اربعة مثاقيل و نصف مثقال و عرفا سبعة مثاقيل فالمن شرعا مائة و ثمانون مثقالا و عرفا مائتان و ثمانون مثقالا كذا في جامع الرموز و حواشيه في ذكر صدقة الفطر *

فصل الواو * **المحو**

بالفتح وسكون الحاء في اللغة پاک کردن نوشته از لوح وعند الصوفية هو محو اوصاف العادة كما ان الاثبات اقامة احكام العبادة وينبغي ان يكون على ثلث طرق محو الزلة عن الظواهر و محو الغفلة عن الضمائر و محو العلة عن السرائر كذا في شرح عبد اللطيف للمثنوي و در مجمع السلوك ميفرمايد محو عبارتست از دور کردن اوصاف نفوس و اثبات عبارتست از ثابت کردن اوصاف قلوب پس کسی که دور کرده شد ازو صفات ذميمه و بدل کرده شد صفات حميده فهو صاحب محو و اثبات و بعضی گویند محو دور کردن رسوم اعمال بنظر کردن نظر فنا سوی نفس خویش و انچه صادر شود از نفس و اثبات ثابت کردن رسوم باثبات الله فهو قائم بالحق لا بنفسه * و قيل محو دور کردن اوصاف است و اثبات ثابت کردن اسرار قال الله تعالى يمحو الله ما يشاء و يثبت قيل يمحو عن قلوب العارفين الغفلة عن الله و ذكر غير الله عن ذكر الله و يثبت على السنة المريدين ذكر الله فالمحو لكل احد و الاثبات لكل احد على ما يليق به و المحق فوق المحو لان المحو يبقي اثرا و المحق لا يبقي اثرا انتهى كلامه * و ازشيخ عبد الرزاق كاشى منقولست که محق فناء وجود عبد است در ذات حق چنانکه محو فنای افعال عبد است درفعل حق و طمس فنای صفات در صفات حق * شعر * اول محو است طمس ثاني * اخر محق است اگر بداني * و در لطائف اللغات میگوید که محو حقیقي که انرا محو الجمع گویند در اصطلاح صوفيه عبارتست از فنای كثرت خلقيه در وحدت الهي *

فصل الهاء * **الماء**

بالفتح بمعنى اب و همزته مبدلة من الهاء و اصله موه بفتحتين و يجمع على

امواه في القلة و مياه في الكثرة كما في الصراح و هو عند الفقهاء على نوعين ماء مطلق غير محتاج الى قيد كماء البحار و هو يزيل النجاسة الحقيقية و الحكمية و ماء مقيد محتاج الى قيد كماء الثمار و هو يزيل النجاسة الحقيقية فقط و اما ان اختلط مائع به فان غلب فمطلق و الا فمقيد كذا في جامع الرموز و في شرح المنهاج فتاوى الشافعية الماء المطلق ما لا يحتاج الى قيد اى يمكن اطلاق اسم الماء عليه بلا قيد ولا يحتاج الى زيادة قيد بان يقال الماء المطلق ما لا يحتاج الى قيد لازم كما ظن ليخرج المضاف الى مقره و ممره كماء البير و النهر و قيل الماء المطلق هو الباقي على اوصاف خلقية انتهى • و يطلق الماء في عرف الاطباء ايضا على رطوبة غريبة تحبس في الثقب العيني بين الصفاق و الرطوبة البيضية و قيل الماء غلط الرطوبة البيضية •

الممره مشتق است از تمويه بمعنى زراندوده كردن و در فن بديع انست كه در نظم الفاظ فصيح تركيب ارد چنانچه در خواندن شعر غرا نمايد اما بى معنى و نامفيد بود كذا في جامع الصنائع •

فصل الياء التحتانية • المذي بالفتح و سكون الذال المعجمة و قيل بكسرها و تشديد الياء و هو ما يخرج عند الملاعبة او التقبيل او النظر كما في البرجندي • و في الهداية المذي ماء رقيق يضرب الى البياض يخرج عند ملاعبة الرجل اهله •

الماضي بالضاد المعجمة عند النحاة فعل دل على زمان قبل زمانك فخرج امس لكونه اسما و المراد بالدلالة ما يكون بحسب الوضع فانه المتبادر فان المطلق ينصرف الى الكامل فلا يرد على منع الحد لم يضرب و على جمعه ان ضربت و القبل بمعنى المتقدم كما في قوله تعالى لله الامر من قبل و من بعد ان معناه متقدما و متاخرا و المراد القبلية الذاتية وهى ما لا يكون بواسطة الزمان على ما هو مصطلح المتكلمين من ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالذات و هو المتبادر من الذاتية لا على ما هو مصطلح الحكماء و هو ان يكون المتاخر محتاجا الى المتقدم و لا يكون علة تامة او فاعلة له فلا يرد ما قيل انه يلزم على هذا ان يكون للزمان زمان هكذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية •

المني بالنون في الاصل فعيل بمعنى المفعول من مني النطفة في الرحم قذفها فيه و فسره الفقهاء بانه الماء الابيض الغليظ الدافق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و ينكسر بخروجه الذكر و هذا لايتناول مني المرأة اذ ليس منيها ابيض بل اصفر و لا ينكسر منه الذكر فالاولى ان يقال هو الماء الغليظ الدافق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و المراد بتكون الولد ما هو بالقوة و الدفق صب فيه شدة و قيل الصواب في تفسير المني ترك التقييد بالدفق لانه يختص بالرجال و يخدشه قوله تعالى خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب و الترائب فان المراد صلب الرجل و ترائب المرأة الا ان يقال ان اطلاق الدفق في الآية بالنسبة الى ماء المرأة انما هو على سبيل التغليب كذا في البرجندي في بيان الغسل •

التمني هو عند اهل العربية يطلق على طلب حصول الشيء على سبيل المحبة و على الكلام الدال

على هذا الطلب و هو بهذا المعنى من اقسام الانشاء قيل ينبغي ان يقيد المحبة بالمجردة عن الطمع و التوقع عن الاوامر و النواهي و النداءات التي قد وجدت المحبة فيها و قيل قيد الحيثية المرادة يكفي في اندفاع النقض بها فبل لايشترط امكان المطلوب في شيء من اقسام الطلب سوى التمني بل يكفي زعم امكانه و اما في التمني فلا يشترط زعم الامكان ايضا بل يصح مع العلم بامتناعه واستحالته فان قيل كما لايشترط امكان المتمنى كذلك لايشترط امتناعه ايضا فلم خص الامكان بالنفي قيل لانه يتبادر الوهم الى اشتراط امكانه لما تقرر انه لايصح طلب المحال و عدم تمييز الوهم بين طلب على وجه التمني و طلب لا على وجه التمني و لذا قيل نوزع في تسمية تمنى المحال طلبا بان ما لا يتوقع كيف يطلب قال السكاكي اذا كان المتمنى ممكنا يجب ان لا يكون لك طمع و توقع في وقوعه و الا لصار ترجيا و فيه بحث لانه لاطلب في المرجي و انما هو طمع و ترقب فاذا كان طلب المرجو على سبيل المحبة كان هناك تمن و ترج فاذا اتي بليت فقد افيد التمني دون الترجي و اذا اتي بلعل فقد افيد الترجي هكذا يستفاد من المطول و حواشيه و الاطول و في الاتقان قال في عروس الافراح و الاحسن ما ذكره الامام و اتباعه من ان التمني و الترجي و النداء و القسم ليس فيها طلب بل هو تنبيه و لانزاع في تسميته انشاء و قد بالغ قوم فجعلوا التمني من قسم الخبر و ان معناه النفي و الزمخشري ممن جزم بخلافه ثم استشكل دخول التكذيب في جوابه في قوله ياليتنا نرد و لا نكذب الى قوله و انهم لكاذبون و اجاب بتضمنه معنى العدة فتعلق به التكذيب و قال غيره التمني لا يصح فيه الكذب و انما الكذب في المتمنى الذي يترجح عند صاحبه وقوعه فهو اذن وارد على ذلك الاعتقاد الذي هو ظن و هو خبر صحيح قال و ليس المعنى في قوله و انهم لكاذبون ان ما تمنوا ليس بواقع لانه ورد في معرض الذم لهم و ليس في ذلك المتمنى ذم بل التكذيب ورد على اخبارهم عن انفسهم انهم لايكذبون و انهم يؤمنون و الفرق بينه و بين الترجي و الرجاء سبق في فصل الواو من باب الراء المهملة *

باب النون فصل الهمزة * الانباء بكسر الهمزة و بالباء الموحدة لغة و كذا عند المتقدمين من اهل الحديث بمعنى الاخبار الا في عرف المتاخرين منهم فهو للاجازة كذا في شرح النخبة *

النبي هو لفظ منقول في عرف الشرع عن معناه اللغوي فقيل هو في اللغة المنبئ من النبأ سمي به لانبائه عن الله تعالى فهو حينئذ فعيل بمعنى فاعل مهموز اللام قال سيبويه ليس احد من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة بالهمزة الا انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف و لا يهمزون في غير هذه الاحرف و يخالفون العرب في ذلك في انهم لايهمزون في غير هذه الاحرف و جمع النبي نبآء * وقيل من النبوة و هو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع و علا سمي به لعلو شانه فهو فعيل بمعنى مفعول بغير مهموز و الجمع الانبياء * و قيل من النبي و هو الطريق سمي به لانه طريق الى الله و اما في الشرع فقال اهل الحق من الاشاعرة هو من قال الله تعالى له ممن اصطفاه من

عبادة او ارسلناك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني و نحوه من الالفاظ الدالة على هذا المعنى كبعثتك و نبئهم قيل النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب لا عن مجرد هذا القول و لما كان المتعلق به و التعلق غير قديم لا يلزم قدم النبوة و ان كان قول الله تعالى قديما و لا يشترط في الارسال شرط و لا استعداد ذاتي بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده و قال الفلاسفة اى فلاسفة الشريعة هو من اجتمع فيه خواص ثلث الاول ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة و الماضية و الآتية و ليس المراد الاطلاع على الجميع بل على البعض و ليس المراد اي بعض كان بل البعض الذي لم يجر العادة به من غير سابقية تعلم و تعليم و الثاني ظهور الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له و هذا بناء على تاثير النفوس في الاجسام و احوالها و قد ثبت عند اهل الحق ان لامؤثر في الوجود سوى الله تعالى مع ان ظهور الخوارق لا يختص بالنبي عندهم و الثالث ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة و يسمع كلامهم وحيا من الله اليه ورد بانهم لايقولون بذلك لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك و تسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا و فعلا و تسمى بالملأ الاعلى و لا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام اذ الحرف و الصوت عندهم من عوارض الهواء المتموج فلايتصور كلام حقيقي للمجردات وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع في مبحث السمعيات والفرق بين النبي والرسول سبق في فصل اللام من باب الراء المهملة و بينه و بين الولي يجيئ في فصل الياء التحتانية من باب الواو مع بيان ان الولاية افضل من النبوة او بالعكس *

النسيئ بالسين على وزن فعيل في اللغة بمعنى التاخير و قيل بمعنى الزيادة و العرب يطلقونه ايضا على شهر الكبيسة وتوضيحه انهم لما ارادوا ان يقع حجتهم عاشر ذي الحجة في زمان لا يتغير بحيث يكون وقت ادراك الفواكه و اعتدال الهواء ليسهل المسافرة عليهم و ذلك عند كون الشمس في حوالي الاعتدال الخريفي قام خطيب في الموسم عند اقبال العرب الى مكة من اي مكان فحمد الله تعالى و اثنى عليه و قال بعد الخطبة انا انسئ لكم شهرا في هذه السنة اي ازيد فيها و كذلك افعل في كل ثلث سنين حتى ياتي حجكم وقت اعتدال الهواء و ادراك الفواكه ففي كل ست وثلثين سنة قمرية يكبسون اثني عشر شهرا قمريا و يسمون الشهر الزائد بالنسيئ لانه اخر و مؤخر عن مكانه و لانه زائد على اثني عشر شهرا وقيل كانوا يكبسون اربعاو عشرين سنة باثني عشر شهرا و هذا هو دور النسيئ المشهور عند العرب في الجاهلية و انه كان اقرب الى مرادهم اذ به توقف ذو الحجة بالفصل المطلوب لان التفاوت بين السنة الشمسية و القمرية عشرة ايام تقريبا و المجتمع منها في ثلث سنين شهرا في سنتين * وقيل كانوا يكبسون تسع عشرة سنة قمرية بسبعة اشهر قمرية حتى تصير تسع عشرة سنة شمسية فيزيدون في السنة الثانية شهرا ثم في الخامسة شهرا على ترتيب بهزيجوج كما يفعله اليهود الا ان اليهود يكررون الشهر السادس فقط و العرب كانوا يديرون الشهر الزائد على جميع الشهور و اول

من فعل ذلك رجل من بني كنانة يقال له نعيم بن ثعلبة و قيل عامر بن الطرب احد اذكياء العرب و بالجملة اذا انقضى سنتان او ثلث كان يقوم الخطيب و يقول انا جعلنا اسم الشهر الفلاني من السنة الداخلة لما بعده هكذا يستفاد من شرح التذكرة و التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى انما النسيئ زيادة في الكفر*

الانشاء بكسر الهمزة و بالشين المعجمة عند اهل العربية يطلق على الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه ويقابله الخبر وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الخاء المعجمة تحقيق التعريف و قد يقال على فعل المتكلم اعني القاء الكلام الانشائي و يقابله الاخبار و المراد بالانشاء في قولهم الانشاء اما طلب او غيره و الطلب اما تمنّ او استفهام او غيرهما هو المعنى الثاني المصدري لا الكلام المشتمل عليها لظهور ان قولهم ليت موضوع للتمني معناه انها موضوعة لافادة معنى التمني لا للكلام الذي فيه التمني هكذا ذكر المحقق التفتازاني وقال صاحب الاطول المراد بالانشاء في قولهم هذا الكلام فان التمني و الاستفهام مثلا لم يات بمعنى القاء الكلام المفيد للتمني و الاستفهام حتى يجعل الانشاء بهذا المعنى منقسما اليهما و ما ادعى المحقق من تصحيح مثل قولهم ليت موضوع للتمني ليس بحق فان القاء كلام التمني ليس الموضوع له ليت كما ان نفس الكلام ليس كذلك بل معنى التمني في قولهم هذه الحالة التي تحدث بهذا الكلام و على هذا فقس الاستفهام وغيره وتوضيحه ما ذكره السيد السند من انا اذا قلنا ليت زيدا قائم فقد دللنا على نسبة القيام الى زيد في النفس و على هيئة نفسانية متعلقة بتلك النسبة على وجه يخرجها عن احتمال الصدق و الكذب فالمجموع المركب من هذه الالفاظ كلام لفظي انشائي و المجموع المركب من معانيها كلام نفسي انشائي و هو مدلول الكلام الانشائي اللفظي و الظاهر ان كلمة ليت ليست موضوعة لذلك الكلام اللفظي و لا لمدلوله و لا لالقاء احدهما و لا لاحداث تلك الهيئة النفسانية بل هي موضوعة لتلك الهيئة النفسانية فالانشاء المنقسم الى التمني بهذا المعنى لايصلح ان يفسر بالقاء الكلام الانشائي نعم اذا اريد بالتمني القاء كلام انشائي مخصوص كان قسيما للانشاء المفسر بالالقاء وحينئذ لا يصح ان يقال ان اللفظ الموضوع له اي للتمني ليت لانها لم توضع لالقاء كلام انشائي مخصوص الا ان يجعل اللام للغاية و التعليل اما اذا جعلت اللام صلة للوضع كما هو الظاهر فالضمير المجرور في له عائد الى التمني لا بمعنى القاء الكلام المخصوص و لا بمعنى احداث الهيئة المخصوصة بل بمعنى الهيئة المترتبة على ذلك الاحداث العارضة مثلا لنسبة القيام الى زيد في النفس المانعة لتلك النسبة عن احتمال الصدق و الكذب كما مر اعلم ان الانشاء اما طلب او غيره و غير الطلب كصيغ العقود و افعال المدح و الذم و فعلي التعجب و عسى و القسم و اما جعل مطلق افعال المقاربة للانشاء كما ذكر المحقق التفتازاني فلا يصح اذ كاد زيد يخرج يحتمل الصدق و الكذب و كذا طفق زيد يخرج و كذا رب رجل اقيته و كم رجل ضربته وان كان كم لانشاء التكثير في جزء الخبر ورب لانشاء التقليل فيه لكن لا يخرج به الكلام عن احتمال الصدق و الكذب و لا يتعدى الانشاء منه الى النسبة فعدّ المحقق التفتازاني اياهما من

الانشاء ليس على ما ينبغي كذا في الاطول *

النوء بالفتح وسكون الواو جهيدن ستارہ از منزلي بمنزلي ديگر و بعضي گويند بيرون امدن زهرہ بعد از غروب سوي مغرب و منجمان عرب نوء بمعني سقوط بغير اين محل نراندہ اند و گويند باريدن باران بطلوع ستارہ است و تقول مطرنا بنوء كذا و الجمع انواء قيل هو مصدر بمعنى السقوط و قال الاكثرون انه اسم غير مشتق كذا في بعض كتب اللغة و في الصراح النوء سقوط نجم من المنازل في المغرب وقت الفجر و طلوع رقيبه من المشرق يقابله من ساعته في كل ليلة الى ثلثة عشر يوما و هكذا كل نجم الى انقضاء السنة ما خلا الجبهة فان لها اربعة عشر يوما و العرب تضيف الامطار و الرياح و الحر و البرد الى الساقط منها انتهى * و في شرح بيست باب طلوع منزل كه در موسم مطر بود ان را نوء گويند و قد سبق في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء المهملتين *

فصل الباء الموحدة * النجباء بالجيم جمع النجيب بمعنى بر گزيدہ و بزرگوار و عند الصوفية النجباء هم الرجال الاربعون القائمون باصلاح احوال الناس و حمل اثقالهم المتصرفون في حقوق الخلق لا غير كذا في مجمع السلوك و قد مر في لفظ الصوفي ناقلا من مراة الاسرار *

الندب بالفتح و سكون الدال عند الاصوليين و الفقهاء خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض فعله فقط سببا للثواب و ذلك الفعل يسمى مندوبا و مستحبا و تطوعا و نفلا فعلى هذا المندوب يعم السنة ايضا و قيل هو الزائد على الفرائض و الواجبات و السنن و يجيئ في لفظ النفل في فصل اللام و قال المعتزلة المندوب في الافعال التي تدرك جهة حسنها و قبحها بالعقل هو ما اشتمل فعله على مصلحة و قد سبق في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة *

المندوب عند الاصوليين و الفقهاء و المعتزلة ما عرفت و عند النحاة هو الاسم الذي يتفجع عليه اي يتحزن لاجله بلفظ يا اووا و ذلك التفجع يسمى ندبة الا ان لفظ وا مختص بالندبة دون يا فانها مشتركة بينها و بين النداء ثم المتفجع عليه يشتمل ما يتفجع على عدمه كالميت الذي يبكي عليه النادب و ما يتفجع على وجودہ عند فقد المتفجع عليه عدما كالمصيبة و الويل اللاحقة للنادب لفقد الميت فالحد شامل لقسمي المندوب مثل يا زيداہ و ياعمراہ و مثل يا حسرتاہ و يا مصيبتاہ و واويلاہ و حكم المندوب في الاعراب و البناء حكم المنادى و قيل المندوب هو المنادى هكذا في الفوائد الضيائية و الارشاد *

النسبة بالكسر و سكون السين هي تطلق على معان منها قياس شيئ الى شيئ و بهذا المعنى يقال النسب بين القضايا و المفردات منحصرة في اربع المباينة الكلية و المساواة و العموم مطلقا و من وجه على ما سبق في لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف * و في شرح النخبة في بيان المعروف و الشاذ اعلم ان النسبة تعتبر تارة بحسب الصدق و تارة بحسب الوجود كما في القضايا و تارة بحسب

المفهوم كما يقال المفهومان ان لم يتشاركا في ذاتي فمتباينان و الا فان تشاركا في جميع الذاتيات فمتساويان كالحد و المحدود و ان تشارك احد هما الآخر في ذاتياته دون العكس فبينهما عموم مطلق و ان تشاركا في بعضها فعموم و خصوص من وجه انتهى * و قد سبق في لفظ الشاذ ما يوضحه و بهذا المعنى يقول المحاسبون النسب بين الاعداد منحصرة في اربع التماثل و التداخل و التوافق و التباين و منها قياس كمية احد العددين الى كمية الآخر و العدد الاول يسمى منسوبا و مقدما و العدد الثاني يسمى منسوبا اليه و تاليا و عليه اصطلاح المهندسين و المحاسبين كما في شرح خلاصة الحساب واقول في توضيحه لايخفى انه اذا قيل هذا العدد بالقياس الى ذلك العدد كم هو يجاب بانه نصفه او ثلثه او مثلاه او ثلثة امثاله ونحو ذلك لان كم بمعنى چند و الكمية بمعنى چندگي ملا يجاب بانه موافق له او مباين و نحو ذلك والنسبة في قولهم نسبة التباين و نسبة التوافق مثلا بالمعنى الاول اى بمعنى القياس و الاضافة و التعلق كما مر و ان خفي عليك الامر بعد ماعتبر ذلك بقولك اين عدد چند است ازان عدد فان معناه هو نصفه او ثلثه و نحو ذلك و ليس معناه اهو موافق له او مباين له فالنسبة بهذا المعنى منحصرة في نسبة الجزء او الاجزاء الى الكل و عكسه و بالجملة فالنسبة عندهم قياس احد العددين الى الآخر من حيث الكمية لامطلقا مثلا اذ قسنا الخمسة الى العشرة باعتبار الكمية فالنسبة الحاصلة من هذا القياس هى نسبة النصف فالمراد بالقياس المعنى الحاصل بالمصدراي ماحصل بالقياس و انما قلنا ذلك اذ الظاهر من اطلاقاتهم ان المنسوب و المنسوب اليه العدد لا الكمية فانهم يقولون نسبة هذا العدد الى ذلك العدد كذا و اقسم هذا العدد على كذا او انسبه اليه و نحو ذلك كقولهم الاربعة المتناسبة اربعة اعداد نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ثم اقول و هذا فى النسبة العددية و اما فى المقدار فيقال النسبة قياس كمية احد المقدارين الى كمية الآخر الى اخره لكن هذا ليس بجامع لجميع انواع النسب المقدارية كما سيتضح ذلك و الحد الجامع حدبه المتقدمون على ما ذكر في حاشية تحرير اقليدس بانها اية قدر احد المقدارين المتجانسين عند الآخر و بقيد اية خرجت الاضافة فى اللون ونحوه و تفسير هذا القول ان النسبة هى المعنى الذي في كمية المقادير الذي يسأل عنه باي شيئ و قيل هي اضافة ما فى القدر بين مقدارين متجانسين و المقادير المتجانسة هى التي يمكن ان يفضل التضعيف على بعض كالخط مع الخط و السطح مع السطح و الجسم مع الجسم لا كالخط مع السطح او مع الجسم و نحوه فانه لايفضله بالتضعيف و مآل القولين الى امر واحد * اعلم انه لما كانت الاعداد انما يتألف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يعد كلا المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد و هى النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطح فلها اما نسب عددية تقتضي تشارك تلك المقادير كاربعة و خمسة و كجذر اثنين و جذر ثمانية فان نسبة الاول الى الثاني كنسبة الخمين

الى الاربعة او نسب تختص بها و هى التى تكون بحيث لا يعد المتنسبين احدهما و لاشيئ غيرهما و هو يقتضي التباين بين تلك المقادير كجذر عشرة و جذر عشرين فالنسب المقدارية اعم من النسب العددية فاحفظ ذلک فانه عظيم النفع و بالجملة فالنسبة العددية منحصرة في نسبة الجزء او الاجزاء الى الكل و عكسه كما سلف بخلاف نسب المقادير فانها اعم فتامل هكذا يستفاد من حواشي تحرير اقليدس * التقسيم * اعلم ان النسبة قد تكون بسيطة وقد تكون مؤلفة و قد تكون مساواة منتظمة و مضطربة قال في تحرير اقليدس و حاشيته ما حاصله ان المقادير اذا توالت سواء كانت على نسبة واحدة او لم تكن فان نسبة الطرفين متساوية للمؤلفة من النسب التي بين المتوالية كمقادير ا ب ج د فان النسبة المؤلفة من النسب الثلث التى بين ا ب و ب ج و ج د هي متساوية لنسبة ا د ونسبة الطرفين كا د اذا اعتبرت من غير اعتبار الاوساط فهى النسبة البسيطة و اذا اعتبرت مع الاوساط فان اعتبرت من حيث تالفت منها فهى المؤلفة و ان اعتبرت من حيث تالفت منها لكن رفع اعتبار الاوساط من البين فهى نسبة المساواة و لافرق بين النسبة البسيطة و المساواة الا بعدم اعتبار الاوساط في البسيطة مطلقا و عدم الاعتبار بعد وجوده فى المساواة و بالجملة فنسبة السدس مثلا اذا اعتبر كونها حاصلة من ضرب الثلث في النصف و مؤلفة منهما كانت نسبة مؤلفة و بعد اعتبار كونها مؤلفة منهما اذا رفع اعتبار الاوساط من البين فهي نسبة المساواة و اذا لم تعتبر كونها حاصلة من ضرب الثلث في النصف فهي نسبة بسيطة و النسبة المثناة هى الحاصلة بضربها في نفسها كنصف النصف الحاصل من ضرب النصف فى نفسه و النسبة المثلثة هى الحاصلة من ضرب مربع تلك النسبة في تلك النسبة و على هذا القياس النسبة المربعة و المخمسة و المسدسة و نحوها و المثناة و المثلثة و غيرهما اخص من المؤلفة مطلقا لانه كلما كانت الاجزاء المعتبرة اعني النسب التي هى بين المقادير المتوالية كلها متساوية كانت المؤلفة مثناة او مثلثة اوغيرهما و النسبة المؤلفة و النسبة المنقسمة قد ذكرنا في لفظ التاليف في فصل الفاء من باب الالف و لفظ التجزية في فصل الالف من باب الجيم ثم نسبة المساواة قد تكون منتظمة و قد تكون مضطربة فالمساواة المنتظمة هى ان تكون مؤلفة من اجزاء متساوية على الولاء اى الترتيب و التناظر كالمؤلفة في صنف من مقدار من نصف و ثلث و خمس و في صنف اخر من مقدار اخر كذلک على الترتيب و المساواة المضطربة هى ان تكون مؤلفة من اجزاء متساوية على التناظر لا على الولاء كالمؤلفة في صنف من نصف و ثلث و خمس و في صنف اخر من ثلث و نصف و خمس او من خمس و نصف و ثلث و نحو ذلک فالمنتظمة و المضطربة لا توجد الا عند كون الصنفين من المقادير بخلاف مطلق المساواة فان المعتبر في مطلق المساواة نسبة الاطراف دون الاوساط و النسب المتوالية ان يكون كل واحد من الحدود المتوسطة بين الطرفين مشتركا بين نسبتين من تلك النسب فاذا كانت المقادير ثلثة كانت النسب نسبتين و اذا كانت اربعة كانت النسب ثلثا و على هذا المثال يكون عدد النسب ابدا اقل من عدد المقادير بواحد مثلا في المثال المذكور

اربعة مقادير والنسب ثلثة متوالية فان نسبة الطرفين كنسبة آ الى ب و نسبة ب الى ج و نسبة ج الى د فحدودها المتوسطة هي ب ج وكل منهما مشتركة بين نسبتين منها فان ب ماخوذ في النسبة الاولى و الثانية و ج ماخوذ بين الثانية و الثالثة فاذا اخذ نسبة آ الى ب و نسبة ج الى د كانت النسبتان غير متواليتين لعدم اشتراك الحدود هذا و تسمى النسب المتوالية متصلة كما تسمى الغير المتوالية منفصلة ومن النسب المتصلة النسب التي بين الاجناس الجبرية و بين الاعداد الثلثة المتناسبة و من المنفصلة النسب التي بين الاعداد الاربعة المتناسبة ثم عدد الاعداد المتناسبة ان كان فردا كالثلثة المتناسبة و الخمسة المتناسبة تسمى تلك الاعداد متناسبة الفرد ونسبها لا تكون الا متصلة اي متوالية وان كان زوجا كالاربعة المتناسبة و الستة المتناسبة تسمى متناسبة الزوج و نسبها قد تكون متصلة وقد تكون منفصلة و تناظر النسب و تناسبها و تشابهها هو الاتحاد فيها انتهى ما حاصلها وهذا الذي ذكر انما هو في المقادير و عليه نقس البساطة و التاليف و المساواة و غيرها في الاعداد و اعلم ايضا ان ابدال النسبة ويسمى تبديل النسبة ايضا عندهم عبارة عن اعتبار نسبة المقدم الى المقدم و التالي الى التالي مثلا قسنا الخمسة الى العشرة فالخمسة حينئذ مقدم و العشرة تال ثم قسنا الاربعة الى الثمانية فالاربعة مقدم و الثمانية تال فاذا قسنا الخمسة المقدم الى الاربعة المقدم الآخر و قسنا العشرة التالي الى الثمانية التالي الآخر فهذا القياس يسمى بالابدال و التبديل و تفضيل النسبة عندهم اربعة اقسام الاول ان تعتبر نسبة فضل المقدم على التالي الى التالي وهذا هو المتعارف المشهور في الكتب مثلا المقدم ثمانية والتالي ستة وفضل المقدم على التالي اثنان فاذا اعتبرنا نسبة الاثنين الى الستة كان ذلك تفضيل النسبة و الثاني ان تعتبر فضل التالي على المقدم الى المقدم و الثالث ان تعتبر نسبة فضل المقدم على التالي الى المقدم و الرابع ان تعتبر نسبة فضل التالي على المقدم الى التالي و قلب النسبة عندهم هو ان تعتبر نسبة المقدم الى فضله على التالي و امثلة الجميع ظاهرة هذا خلاصة ما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و حاشيته و غيره في حاشية تحرير اقليدس القلب عكس التفضيل و لا فرق بين ان ينسب المقدم الى التفاضل او التالي اليه او يكون الفضل للمقدم او للتالي كما في التفضيل انتهى * فقد بان من هذا ان القلب ايضا اربعة اقسام و عكس النسبة و خلافها عندهم جعل المقدم تاليا في النسبة و التالي مقدما فيها مثلا اذا كان المقدم ثمانية و التالي ستة فاذا قسنا الستة الى الثمانية فقد صار الامر بالعكس اي صار الستة مقدما و الثمانية تاليا و تركيب النسبة عندهم هو اعتبار نسبة مجموع المقدم و التالي الى التالي قال في حاشية تحرير اقليدس لا فرق في التركيب بين ان ينسب المجموع الى المقدم و التالي انتهى و قدر النسبة قد مر ذكرها في فصل الراء المهملة من باب القاف * و منها ما هو قسم من العرض و هو عرض يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اي لا يتقرر معناه في الذهن الا مع ملاحظة الغير اي امر

خارج عنه ومن حاصله لا انه يتوقف عليه تحريج الاضافة فثة سواء كان مفهومه النسبة كالاضافة و تسمى بالنسبة المكررة ايضا او معروضا لها كالوضع و الملك و الاين و المتى و الفعل و الانفعال فاقسام النسبة سبعة و انما سمي نسبة لشدة اقتضاء مفهومه اياها و ان لم يكن بعض اقسامه نفس النسبة هكذا ذكر شارح المواقف و المولوي عبد الحكيم في حاشيته ومنها تعلق احدى الكلمتين بالاخرى و تسمى اسنادا ايضا فان كانت بحيث تفيد المخاطب فائدة تامة تسمى نسبة تامة واسنادا اصليا و هى اما نسبة ايجاب او سلب كما مر في الخبراى القضية او غيرها كما فى الانشاء فان النسبة في اضرب مثلا هي طلب الضرب و ان كانت بحيث لا تفيد المخاطب فائدة تامة تسمى نسبة غيرتامة و اسنادا غيراصلي كالنسبة التقييدية فى الصفة و الموصوف والمضاف و المضاف اليه هكذا يستفاد من المطول و حواشيه في بيان وجه انحصار علم المعاني فى الابواب الثمانية عقيب ذكر تعريف علم المعاني و قد مر في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب السين المهملتين و في لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة ما يوضح هذا و هذا المعنى من مصطلحات اهل العربية كما ان المعنيين الآتيين من مصطلحات اهل المعقول * ومنها الوقوع و اللاوقوع اي ثبوت شيء لشيء وتسمى نسبة ثبوتية و انتفاء شيء عن شيء وتسمى نسبة سلبية و غير ثبوتية و بعبارة اخرى هي الايجاب و السلب فانهما قد يستعملان بمعنى الوقوع و اللاوقوع اي ثبوت شيء لشيء و انتفائه عنه كما وقع في حاشية العضدي للتفتازاني والشيء الاول يسمى منسوبا و محكوما به و الشيء الثاني يسمى منسوبا اليه و محكوما عليه و ادراك تلك النسبة يسمى حكما ثم النسبة باعتبار كونها حالة بين الشيئين و رابطة لاحدهما الى الآخر مع قطع النظر عن تعقل الشيئين تسمى نسبة خارجية و هى جزء مدلول القضية الخارجية و باعتبار تعقلها بانها حالة بين الشيئين تسمى نسبة ذهنية و معقولة و هي جزء مدلول القضية المعقولة و كلاهما من الامور الاعتبارية كما مر في لفظ الصدق في فصل القاف من باب الصاد المهملة ومنها مورد الوقوع و اللاوقوع و مورد الايجاب و السلب و يسمى نسبة حكمية و نسبة تقييدية و بالنسبة بين بين و هى رابطة بالعرض على ما قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي في روابط القضايا الرابط بالذات اي بلا واسطة هو الوقوع و اللاوقوع و اما النسبة الحكمية بمعنى مورد الوقوع و اللاوقوع فانما هي رابطة بالعرض انتهى ثم النسبة بالمعنى الاول متفق عليها بين القدماء و المتاخرين و بالمعنى الثاني من تدقيقات متاخري الفلاسفة قالوا اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه و به و النسبة الحكمية و الوقوع و اللاوقوع قال ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في مباحث القضايا في بيان الروابط النزاع بين الفريقين ليس في مجرد اثبات النسبة الحكمية و عدم اثباتها بل في امر اخر ايضا هو معنى النسبة التي يتعلق بها الادراك الحكمي و هي الوقوع و اللاوقوع فانهما على راى القدماء صفتان للمحمول و معناهما اتحاد المحمول مع الموضوع و عدم اتحاده معه بمعنى

قولك زيد قائم ان مفهوم القائم متحد مع زيد و معنى قولك زيد ليس بقائم انه ليس متحدا معه و على راي المتاخرين صفتان للنسبة الحكمية و هي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع و معناهما المطابقة لما في نفس الامر و عدمها فمعنى المثال الاول ان اتحاد القائم مع زيد مطابق لما في نفس الامر و معنى المثال الثاني انه ليس مطابقا له و انت اذا تاملت علمت انه ليس في القضية بعد تصور الطرفين الا ادراك نسبة واحدة هي نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحاده معه او عدم اتحاده معه على وجه الاذعان و قد مر توضيح هذا في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة ثم المشهور في تفسير وقوع النسبة و لا وقوعها على مذهب المتاخرين انهما بمعنى مطابقتها لما في نفس الامر و عدم مطابقتها له كما مر و يؤيده كلام الشيخ في الشفاء حيث قال و التصديق هو ان يحصل في الذهن هذه الصورة مطابقة لما في نفس الامر و التكذيب يخالف ذلك و لا يخفى انه خلاف ما يتبادر من لفظ وقوع النسبة او لا وقوعها و من الفاظ القضايا و الاظهر ان يفسر ثبوتها في نفس الامر بمعنى صحة انتزاعها عن الموضوع او المحمول او كليهما و عدم ثبوتها في نفس الامر بهذا المعنى ايضا انتهى *

المنسوب هو يطلق على معان منها ما مر قبل هذا و منها الاسم الذي الحق اخره ياء مشددة ليدل على نسبته الى المجرد عنها نحو بغدادي اي منسوب الى بغداد و بهذا المعنى يستعمله النحاة و اهل العربية و انما قيل ليدل الى اخره ليخرج نحو الكرسي و اورد على التعريف انه يقتضي ان يكون المنسوب هو المنسوب اليه و ايضا هو الذي الحق اخره ياء مشددة ليدل على نسبته الى المجرد عنها لانهما واحدان و جواب الاول انه لا يصدق على المنسوب اليه انه يدل على نسبته الى المجرد من الياء فانه هو المجرد عن الياء و اذا لم يصدق ماذكر في تعريف احدهما على الآخر فكيف احدهما هو الآخر و جواب الثاني انه من الظاهر البين ان المراد بالملحق بآخره ياء مشددة هو المركب من المنسوب اليه و الياء المشددة و المجرد عن الياء المشددة المنسوب كذا في الشافية و شروحه *

المناسبة هي عند المتكلمين و الحكماء هي الاتحاد في النسبة و تسمى تناسبا ايضا كزيد و عمرو اذا تشاركا في بنوة بكر كذا في شرح المواقف و شرح حكمة العين في اقسام الوحدة و عند اهل البديع و تسمى ايضا بالتناسب و التوفيق و الايتلاف و التلفيق و مراعاة النظير جمع امر و ما يناسبه لا بالتضاد و بهذا القيد تخرج الطباق فان فيه المناسبة بالتضاد و هي ان يكون كل واحد من الامرين مقابلا للآخر و ذلك قد يكون بالجمع بين امرين نحو الشمس و القمر بحسبان وقد يكون بالجمع بين امور ثلثة كقول البحتري * شعر * كالقسي المعطفات بل الاسهم مبرية بل الاوتار * جمع بين القوس و السهم و الوتر و قد يكون بين اربعة كقول البعض للمهدي الوزير ايها الوزير اسمعيلي الوعد شعيبي التوفيق يوسفي العفو محمدي الخلق و قد يكون بين اكثر منه و منها اي من مراعاة النظير ما يسميه بعضهم تشابه الاطراف و هو ان يختم الكلام بما يناسب ابتداءه في المعنى و التناسب قد يكون ظاهرا

معه فلتشاكله لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير فان اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالابصار و الخبير يناسب كونه مدركا للابصار لان المدرك للشيء يكون خبيرا به وقد يكون خفيا نحو ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم فان قوله تعالى و ان تغفرلهم يوهم ان الفاصلة الغفور الرحيم لكن يعرف بعد التامل ان الواجب هو العزيز الحكيم لانه لا يغفر لمن يستحق العذاب الا من ليس فوقه احد يرد عليه حكمه فهو العزيز اي الغالب ثم وجب ان يوصف بالحكيم على سبيل الاحتراس لئلا يتوهم انه خارج عن الحكمة لان الحكيم من يضع الشيء في محله اي ان تغفرلهم مع استحقاقهم العذاب فلا اعتراض عليك لاحد في ذلك و الحكمة فيما فعلته و يلحق بالتناسب ان يجمع بين معنيين غير متناسبين بلفظين يكون لهما معنيان متناسبان و ان لم يكونا مقصودين ههنا نحو الشمس و القمر بحسبان و النجم و الشجر يسجدان اي ينقادان لله تعالى فالمراد بالنجم النبات الذي ينجم اي يظهر من الارض مما لا ساق له كالبقول و هو بهذا المعنى لا يناسب الشمس و القمر لكنه قد يكون بمعنى الكوكب و هو مناسب لهما و لهذا يسمى مثل ذلك ايهام التناسب و النجم بالنسبة الى الشجر من التناسب حقيقة هكذا يستفاد من المطول وحواشيه و در جامع الصنائع گويد فرق درميان تناسب كه مسمى است بمراعاة النظير و درميان رعايت تناسب انست كه رعايت تناسب ان باشد كه هرچه گويد بنسبت گويد كه در اسماي ذات و صفات و افعال و حروف برسبيل عموم است مثاله * شعر * لب لعلت جهاني كشت وخونها كرد اين طرفه * دمي برزلف بر بندي دمي برچشم غلطاني * درين بيت بربستن برزلف و غلطانيدن برچشم رعايت تناسب است و لازم است چه اگرگفتي برزلف غلطاني معني حاصل شدى ليكن تركيب غيرنسبت بودي ودرتناسب بيشتر اسماي ذوات اورد نست چرا كه عبارت از جمع كردن ميان امري بامناسب نه مضاد او مثاله * شعر * فرقدان گردست يابد سرنهد در زير پات * اين سخن داند كسي كش فرقدان اورده است * درين بيت لفظ سروپاي و فرق اسماي ذوات اند انتهى و اما عند الاصوليين ففي اصول الحنفية ان المناسبة هي الملائمة و هي موافقة الوصف اي العلة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه و لا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر لانه يناسبه لا الى وصف السلام لانه ناب عنه لان السلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها و كذا المحظور يصلح سببا للعقوبة و المباح سببا للعبادة لا العكس لعدم الملائمة و هذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء عن الرسول صلى الله عليه و سلم و عن السلف فانهم كانوا يعللون باوصاف مناسبة و ملائمة للاحكام غير نائية عنها و يقابلها الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة و تاثير او وجوده عند وجوده و عدمه عند عدمه على اختلاف الرايين و الشافعية يجعلون المناسبة اعم من الملائمة و يقسمون المناسب الى ملائم و غير ملائم و فسرها الآمدي بانها وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان

يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مضرة او مجموعهما و ذلك اما في الدنيا كالمعاملات او في الاخرى كايجاب الطاعات و تحريم المعاصي وفيه اخذ المناسبة بمعنى المناسب تجوزا و التحقيق ان يقال ان المناسبة كون الوصف ظاهرا الى اخره واحترز بالظاهر عن الوصف الخفي و بالمنضبط عن غير المنضبط و هو المضطرب و بقوله عقلا عن الشبه و بقوله ما يصلح ان يكون مقصودا عن الوصف المستبقي في السبر و عن الوصف المدار في الدوران و غيرهما من الاوصاف التي لا يكون اعتبارها لترتب ما يصلح كونه مقصودا عليه و فسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة و اندفاع مفسدة لئلايتوهم ان المراد ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدور فمن فسره بما يكون مقصودا للشارع من شرع الحكم نفيا كان او اثباتا سواء كان المقصود جلب منفعة للعبد او دفع مفسدة عنه فقد لزمه الدور لان ذلك انما يعرف بكونه مناسبا فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا و المصلحة اللذة و طريقها و المفسدة الالم و طريقه مثاله القتل العمد العدوان فانه وصف مناسب لوجوب القصاص لانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص و هو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى و لكم في القصاص حيوة ثم ان كان الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود خفيا او غير منضبط لم يعتبر لانه لم يعلم فكيف يعلم به الحكم فالطريق حينئذ ان يعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف الحكم فيوجد بوجوده و يعدم بعدمه سواء كانت الملازمة عقلية او لا فيجعل ذلك الوصف الظاهر معرفا للحكم مثلا وصف العمدية في القتل العمد العدوان خفي لان القصد و عدمه امر نفسي لايدرك شيئ منه فيتعلق القصاص بما يلازم العمدية من افعال مخصوصة يقتضي في العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح في القتل و قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول اي اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما يشرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا او تكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا و هذا قريب من تفسير الآمدي لان تلقى العقول بالقبول في قوة ما يصلح مقصودا للعقلاء من ترتب الحكم عليه الا انه لم يصرح بالظهور و الانضباط و لعدم التصريح المذكور و لعدم كونه صالحا الا للناظر دون المناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا عندي عدل عنه الآمدي و به يقول ابو زيد فانه قائل بامتناع التمسك بالمناسبة في مقام المناظرة و ان لم يمتنع في مقام النظر لان العاقل لايكابر نفسه فيما يقتضي به عقله قيل هذا يرد على الآمدي ايضا لانه ذكر قيد العقل فللمناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقلي و قيل المناسب ما يجلب نفعا و يدفع ضررا و هو قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا و الفرق بينهما ان المناسب على هذا القول نفس الجالب و على ما ذكره الامام المفضي الى الجالب و قال الغزالي المراد بالمناسب

ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كالاسكار لحرمة الخمر فانه المناسب لانه يزيل العقل هو ملاك التكليف بخلاف كونها مائعاً يقذف بالزبد و يحفظ فى الدن فان ذلك لا يناسب و اعلم ان هذه التعاريف انما هى على قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم و المصالح و من يابى عنه يقول المناسب هو الملائم لافعال العقلاء فى العادات اعلم ان المناسبة كما يطلق على ما مر من كون الوصف ظاهرا منضبطا الى اخره كذلك يطلق على معنى اخص من ذلك و هو تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء مناسبة بينها و بين الحكم من ذات الاصل لابنص و لا غيره اي كون الوصف بحيث تتعين عليته الى اخره نص على ذلك المحقق التفتازاني في حاشية العضدي وقال فى التلويح المذكور فى اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل و معناه تعيين العلة فى الاصل الى اخره و هذا على المسامحة حيث عرف المناسب بتعريف المناسبة و الا فالتحقيق ان المناسب هو الوصف الذي يتعين عليته الى اخره فقولنا بمجرد ابداء المناسبة اي اظهار المناسبة بينها و بين الحكم و المراد المناسبة بالمعنى اللغوي لئلا يلزم الدور و بهذا خرج الطرد اذ ليس فيه مناسبة و السبر و التقسيم اذ لا يعتبر فيه المناسبة ايضا و بقولنا من ذات الاصل خرج الشبه لان مناسبته انما هى بالتبع و قولنا لابنص و لا غيره يخرج اثبات العلة بهما فانه ليس بمناسبة مثاله الاسكار لتحريم الخمر فان النظر في نفس المسكر و حكمه و وصفه يعلم منه كون الاسكار مناسبا لشرع التحريم صيانة للعقل الشريف عن الزوال و يسمى بالاخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال اي يظن انه علة و يسمى تخريج المناط ايضا لانه ابداء مناط الحكم اى عليته و هو من احد مسالك اثبات العلة و انما كان هذا المعنى اخص لانه هو معنى المناسب المرسل و لذا قال فى التلويح قال الامام الغزالي من المصالح مايشهد الشرع باعتباره هى اصل فى القياس و حجة و منها ما يشهد ببطلانه و هو باطل و منها ما لم يشهد له بالاعتبار و لا بالابطال و هذا في محل النظر و اذا اطلقنا المعنى المخيل و المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس * **التقسيم** * للمناسب تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار افضائه الى المقصود ينقسم الى خمسة اقسام الاول ان يحصل المقصود منه يقينا كالبيع المحل الثانى ان يحصل ظنا كالقصاص للانزجار فان الممتنعين اكثر من المقدمين و هذان مما لا ينكرهما احد الثالث ان يكون حصوله و عدم حصوله متساويين كحد الخمر للزجر فان عدد الممتنع و المقدم متقاربان الرابع ان يكون نفي الحصول ارجح من الحصول كنكاح الآيسة لتحصيل غرض التناسل فان عدد من لا يتناسل منهن اكثر من عدد من يتناسل و هذان قد انكروا و المختار الجواز الخامس ان يكون المقصود فائتا بالكلية مثاله جعل النكاح مظنة لحصول النطفة فى الرحم فرتب عليه الحاق الولد بالاب فاذا تزوج مشرقي مغربية و قد علم عدم تلاقيهما فانفق الجمهور على انه لا يعتبر و خالف في ذلك الحنفية نظرا الى ظاهر العلة و قيل لم ينقل احد من الحنفية في كتبهم جواز التعليل بوصف مع تيقن الخلو عن المقصود و هذا المثال من قبيل ما يكون المقصود غالب

الحصول في صور الجنس و في مثله يجوز التعليل اتفاقا و لا يشترط حصول المقصود في كل فرد و الثاني باعتبار نفس المقصود فنقول المقاصد ضربان ضروري وهو ايضا ينقسم الى قسمين ضروري في اصله و هو اعلى المقاصد كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين و النفس و العقل و النسل و المال فالدين كقتل الكافر المضل و عقوبة الداعي الى البدع و النفس كالقصاص و النسل كالحد على الزنا و المال كعقوبة السارق و المحارب اي قاطع الطريق و مكمل للضروري كتحريم قليل الخمر مع انه لايزيل العقل الذي هوالمقصود للتتميم و التكميل لان قليله يدعو الى كثيره بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه الى ان يسكر و غير ضروري و هو ينقسم الى حاجي و غير حاجي و الحاجي ايضا ينقسم الى قسمين حاجي في نفسه و مكمل للحاجي مثال الحاجي في نفسه البيع و الاجارة و نحوها كالقرض فان المعاوضة و ان ظنت انها ضرورية لكن كلواحد منها ليس بحيث لو لم يشرع لادى الى فوات شيئ من الضروريات الخمس و اعلم ان هذه ليست في مرتبة واحدة فان الحاجة تشتد و تضعف و بعضها اكد من بعض و قد يكون بعضها ضروريا في بعض الصور كالاجارة في تربية الطفل الذي لا ام له ترضعه و كشراء المطعوم و الملبوس فانه ضروري من قبيل حفظ النفس و لذلك لم يخل عنه شريعة و انما اطلقنا الحاجي عليها بالاعتبار الاغلب و مثال المكمل للحاجي وجوب رعاية مهر المثل والكفاءة في الصغيرة فان اصل المقصود من شرع النكاح وان كان حاصلا بدونهما لكنه اشد افضاء الى دوام النكاح و هي من مكملات مقصود النكاح و غير الحاجي و هو ما لا حاجة اليه لكن فيه تحسين و تزيين كسلب العبد اهلية الشهادة و ان كان ذا دين و عدالة لانحطاط رتبته عن الحر فلا يليق به المناصب الشريفة و الثالث اعتبار الشارع الى مؤثر ملائم و غريب و مرسل لانه اما معتبر شرعا اولا فالمعتبر اما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع و هو المؤثر اولا بل يترتب الحكم على وفقه بان يثبت الحكم معه في المحل فذلك لايخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم و تسميه الحنفية بالملائم المعدل و ان لم يثبت فهو الغريب و اما غير المعتبر لا بنص و لا باجماع و لا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا و هل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم في موضع اخر و على هذا فلا اشكال و بالجملة فالمؤثر وصف مناسب ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم كاحياء الارض بالنسبة الى تملكها فانه يثبت تاثيره بالنص و هو قوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهي له و كالصغر بالنسبة الى ولاية المال فانه اعتبر عين الصغر في عين الولاية بالمال بالاجماع و الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط و مع ذلك يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه

في جنس الحكم فمثال تاثير العين في الجنس ما يقال ثبت للاب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر فالوصف الصغر و هو امر واحد ليس بجنس و الحكم الولاية و هو جنس تحته نوعان من التصرف وهما ولاية النكاح و ولاية المال و عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه انما يثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث يثبت الولاية في الجملة و ان وقع الاختلاف في انه للصغر او للبكارة او لهما جميعا و مثال تاثير الجنس في العين ما يقال الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة و هو واحد و الوصف الحرج و هو جنس يجمع الحاصل بالسفر و بالمطر وهما نوعان مختلفان و قد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع للنص و الاجماع على اعتبار حرج السفر و لو في الحج فيها و اما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص و لا اجماع على علية نفس حرج السفر و مثال تاثير الجنس في الجنس ان يقال يجب القصاص في القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد لجامع كونها جناية عمد عدوان فالحكم ايضا مطلق و هو القصاص و هو جنس يجمع القصاص في النفس و في الاطراف و في المال و قد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص في النفس لا بالنص او الاجماع بل بترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر و وجهه ان لا نص و لا اجماع على ان العلة ذلك وحده او مع قيد كونه بالمحدد والغريب هو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتب الحكم على وفقه لكن لم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم مثاله ان يقال يحرم النبيذ قياسا على الخمر بجامع الاسكار على تقدير عدم فرض النص بالتعليل فيه لان الاسكار مناسب للتحريم حفظا للعقل و علم ان الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين التحريم و لا جنسه في جنس التحريم فلو لم يدل النص و هو قوله كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار عينه لكان غريبا و المرسل هو ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا و بعبارة اخرى ما لم يعتبر شرعا لا بنص و لا اجماع و لا بترتب الحكم على وفقه و هو ينقسم الى ما علم الغاؤه و الى ما لم يعلم الغاؤه و الثاني اي ما لا يعلم الغاؤه ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم و الى ما لا يعلم منه ذلك و هو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا و ان كان ملائما فقد قيل بقبوله والمختار انه مردود و قد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان تكون ضرورية لا حاجية و قطعية لا ظنية و كلية لا جزئية اما الاولان اي المؤثر و الملائم فمقبولان وفاقا فكل واحد من الملائم و الغريب له معنيان هو باحدهما من الاقسام الاولية للمناسب و بالآخر من اقسام المرسل فاقسام المرسل ثلثة ما علم الغاؤه و الملائم و الغريب و مثال ما علم الغاؤه ايجاب صيام شهرين قبل العجز عن الاعتاق في كفارة الظهار بالنسبة الى من يسهل عليه

الاعتاق دون الصيام فانه مناسب تحصيلا لمقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز ثم اعتبار العين في العين او في الجنس او اعتبار الجنس في العين او في الجنس بحسب افراده او تركيبه الثنائي او الثلاثي او الرباعي والنظر في ان الجنس قريب او بعيد اومتوسط و ان ثبوت ذلك بالنص او الجماع او بمجرد ترتب الحكم على وفقه يفضي الى اقسام كثيرة و ايراد امثلة متعددة و قد اشير الى نبذ منها في التلويح هذا وقال الآمدي ان من القياس مؤثرا يكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جانسه في عين الحكم او اثرجنس الوصف في جنس الحكم و يناسب هذا الاصطلاح ما وقع في التوضيح من ان المراد بالملائمة اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم الا انه خص الجنس بكونه اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس و كذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك و لا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما و ليس بملائم وقال الآمدي ايضا الملائم ما اثرعين الوصف في عين الحكم كما اثرجنس الوصف في جنس الحكم هذا كله خلاصة ما في العضدي و التوضيح و غيرهما •

التناسب يطلق على معان كما عرفت في لفظ المناسبة •

الاعداد المتناسبة هى المتحدة في النسبة بان يكون نسبة مقدم منها الى تاليه كنسبة جميع المقدمات الى التوالي •

الاربعة المتناسبة ما يكون نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها •

الثلثة المتناسبة ما كان نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها و يسمى متناسبة الفرد ايضا كما مرفي فصل العين من باب الراء المهملتين •

النصب بفتح النون والصاد وهو نوع من الاعراب حركة كان او حرفا و هو علامة المفعولية في الاسم و لا يطلق على الحركة البنائية و يسمى بالفضلة ايضا على ما في الموشح فمنصوب الاسم ما اشتمل على علم المفعولية و المنصوب مطلقا هو اللفظ المشتمل على النصب و المنصوب على المدح و الذم و الترحم هو المفعول به الذي حذف فعله لزوما لقصد المدح او الذم او الترحم نحو الحمد لله الحميد اي امدح الحميد و اريد الحميد و نحو اتاني زيد الخبيث اى اذم الخبيث و اريده و نحو مررت بزيد المسكين اى اريد المسكين و المنصوب على الاختصاص قد سبق في فصل الصاد المهملة من باب الخاء المعجمة •

النصاب بالكسر لغة الاصل و شرعا ما لا يجب فيما دونه زكوٰة من المال كما في الكرماني كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوٰة •

النقاب بالكسر و تخفيف القاف در لغت روي بند را گويند ونزد صوفيه مانعي باشد كه عاشق را از

معشوق باز دارد بحكم ارادة معشوق كه عاشق را هنوز استعداد تجلي دست ندادة كذا في بعض الرسائل *

النقباء من اقسام الولياء و قد مر ذكرهم في لفظ الصوفي ناقلا عن مراة الاسرار *

النوبة بالفتح عند الاطباء هي زمان اخذ الحمى و قد سبق في لفظ الدور في فصل الراء من باب الدال المهملتين *

النائبة لغة الحادثة و الجمع النوائب و شرعا ما يضرب السلطان على الرعية لمصلحتهم كاجر حفظ الطريق و نصب الدرب و ابواب السكك وكري الانهار و اصلاح الربض و قيل ما ينزل من جهة سلطان ولو بغير حق و يصح ضمان النوائب اي الكفالة بها ولو بغير حق وعليه الفتوى كذا في جامع الرموز في كتاب الكفالة و في البرجندي هي نوعان الاول ما تكون بحق ككري نهر مشترك و ما وظف الامام على الناس عند الحاجة الى تجهيز الجيش لقتال المشركين او فداء اسارى المسلمين و قد خلا بيت المال عن المال و تصح الكفالة به و الثاني ما يكون بغير حق كالجبايات في زماننا فقيل لا تصح الكفالة بها لان الكفالة التزام المطالبة بما هو على الاصيل شرعا و قيل تصح لان المعتبر في باب الكفالة المطالبة و عليه الفتوى و قيل النوائب هي غير المواظف مما ينوب غير راتبة و اما النائبة المواظفة الراتبة و هي المقاطعات الديوانية في كل شهرين او ثلثة او غيرها فتسمى بالقسمة و قيل القسمة هي النوائب و قيل القسمة اجرة قسمة النوائب و قيل اجرة الكيال الذي يقسم الغلة اذا كان الخراج خراج مقاسمة و ضمان القسمة ايضا صحيح *

الانابة عند السالكين هي الرجوع من الغفلة الى الذكر و قيل التوبة في الظاهر اي في الافعال الظاهرة من المعاصي و الانابة في الباطن اي في الافعال الباطنة مما بينه و بين الله كذا في مجمع السلوك و سبق في لفظ التوبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب التاء المثناة الفوقانية و في شرح القصيدة الفارضية الانابة الرجوع الى الله من كل شيء قال الشيخ شهاب الدين المنيب من لم يكن له مرجع سواه فيرجع اليه من رجوعه ثم يرجع من رجوع رجوعه فيبقى شبحا لا وصف له قائما بين يدي الحق تعالى مستغرقا في عين الجمع و قيل الانابة الرجوع منه اليه تعالى لا من شيء غيره فمن رجع من غيره فقد ضيع الانابة انتهى * و في خلاصة السلوك الانابة ترك الاصرار و ملازمة الاستغفار و قيل الفرار من الخلق الى الحق و قال اهل الكلام اخراج القلب عن ظلمات الشبهات و قيل الانابة على ثلثة اوجه انابة من السيئات الى الحسنات و انابة من كل ما سوى الله الى الله و انابة من الله الى الله و عن ابي القاسم انابة العبد ان يرجع الى ربه بنفسه و بقلبه و روحه فانابة النفس ان يشغلها بخدمته و انابة القلب تخليته عما سواه و انابة الروح دوام الذكر حتى لا يذكر غيره و لا يتفكر الا به و قال بعض اهل المعرفة الانابة هي الاخلاص في جميع الاحوال و الافعال *

فصل التاء المثناة الفوقانية * النبات بالفتح و تخفيف الموحدة اسم بمعنى الثابت لا مصدر

وينقسم الى شجر وهو ما له ساق والى نجم وهو ما لا ساق له كما في شرح المنهاج وعرفه الحكماء بانه مركب تام ذو النمو غير متحقق الحس و الحركة الارادية فالمركب جنس و التام فصل عن المركب الغير التام كالشهب و النيازك وغيرهما من كائنات الجو و ذو النمو فصل عن المعادن و القيد الاخير فصل عن الحيوان وقيد غير المتحقق لدفع ما قيل ان للنخلة احساسا حيث يشاهد ميل الانثى منها الى ذكر مخصوص وان كانت الريح الى خلاف تلك الجهة و كذا يشاهد ميل عروقها الى الجانب الذي فيه الماء وانحرافها و صعودها الى الجدار المجاور لها و ادفع ما قيل ان ذلك يوجد في كل انواع النبات و لهذا بالغ بعض قدماء الحكماء حتى اثبت له ادراك الكليات لتلك المشاهدة وهذا ظاهر البطلان و بالجملة فقد اختلفوا فقيل هو حي لان الحيوة صفة هي مبدأ التغذية و التنمية و قيل لا اذ الحيوة صفة هي مبدأ الحس و الحركة و منهم من ادعى تحقق الحس و الحركة فيه مستندا بالامارات الظنية ومنهم من بالغ في اتصافه بادراك الكليات ثم كل من قيدي الحس و الحركة الارادية غني عن الاخر وفائدة ذكرهما على ما مر في لفظ الحيوان *

المنبت للحم عند الاطباء دواء يعقد الدم الوارد الى الجراحة لحما كما في الموجز *

النكتة بالضم و سكون الكاف كما في الصراح هي الدقيقة و جمعها النكت سميت بذلك لتاثيرها في النفوس من نكت في الارض اذا ضرب فاثر فيها بقصب او نحوه او لحصولها بحالة فكرية شبيهة بالنكت او مقارنة له غالبا و يقال لها اللطيفة اذا كان تاثيرها في النفس حيث تورث نوعا من الانبساط كذا ذكر الچلپي في حاشية خطبة المطول *

التنكيت بالكاف كالتصريف هو عند البلغاء ان يقصد المتكلم الى شيئ بالذكر دون غيره مما يسد مسده لاجل نكتة في المذكور ترجح مجيئه على ما سواه كقوله تعالى و انه هو رب الشعرى خص الشعرى بالذكر دون غيرها من النجوم و هو تعالى رب كل شيئ لان العرب كان ظهر فيهم رجل يعرف بابن ابي كبشة عبد الشعرى و دعا خلقا الى عبادتها فانزل الله تعالى و انه رب الشعرى التي ادعيت فيها الربوبية كذا في الاتقان في نوع بدائع القران *

النعت بالفتح وسكون العين هو لغة الصفة وقيل النعت لا يستعمل الا في المدح و الصفة تستعمل فيه و في الذم ايضا فبينهما عموم مطلق و هو عند النحاة يطلق على الوصف المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول و الصفة المشبهة قال في الوافي المبتدأ اسم و لو تقديرا مسند اليه مجرد عن العوامل اللفظية او نعت مسند رافع لظاهر غير مستتر وقع بعد حرف الاستفهام او ما النافية انتهى وعلى قسم من توابع الاسم و يسمى وصفا و صفة ايضا و عرف بانه تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقا فقولنا تابع احتراز عن غير التوابع كالحال و قولنا يدل على معنى الى اخره اي يدل بهيئته التركيبية على معنى دلالة مطلقة غير مقيدة بخصوصية مادة من المواد احتراز عن سائر التوابع و لا يرد عليه البدل في مثل قولك اعجبني زيد علمه و المعطوف

في مثل قولك اعجبني زيد وعلمه ولا التاكيد في مثل قولك جاءني القوم كلهم لدلالة كلهم على معنى الشمول في القوم لان دلالة هذه التوابع في هذه الامثلة على حصول معنى في المتبوع انما هي لخصوص موادها فلو جردت عن هذه المواد كما يقال اعجبني زيد غلامي او اعجبني زيد وغلامه او جاءني زيد نفسه لا تجد لها دلالة على معنى في متبوعها بخلاف الصفة فان الهيئة التركيبية بين الصفة والموصوف يدل على حصول معنى في متبوعها في اي مادة كانت وهو قسمان لانه اما ان يكون بحال الموصوف وذلك بان يجعل حال الموصوف وهيئته وصفا له وهو القياس والكثير نحو مررت برجل حسن واما ان يكون بحال سببه اي متعلقه ويسمى نعتا سببيا ووصفا سببيا وذلك بان يجعل حال متعلق الموصوف وصفا للموصوف لتنزله منزلة حاله وذلك لانه لما وجد ذكر الاول في الثاني صار فعل الثاني كانه فعل الاول نحو مررت برجل حسن غلامه قال في الضوء شرح المصباح اعلم ان الشيء يوصف بخمسة اشياء الاول ما كان فعلا للموصوف او لشيء هو من سببه نحو مررت برجل قائم او قائم ابوه الثاني ما كان حلية من الموصوف او من شيء هو من سببه نحو مررت برجل طويل او طويل ابوه الثالث ما كان غريزة والفرق بين هذا والاولين هو ان الصفات قد تكون علاجا وقد تكون حلية فالعلاج ما كان من اعمال الجوارح كالذهاب والقيام والقعود وغير ذلك واما الحلية فعلى ضربين احدهما ما يعرف بالعين كالطول والقصر والحمرة والزرقة والثاني ما لم يكن للعين فيه نصيب بل كان يعرف بالتجربة والنظر المتعلق بالقلب كالعلم والجهل والظرافة والكرامة وهذا هو المعني بالغريزة اصطلاحا ولا مشاحة فيه الرابع النسبة نحو هاشمي وبصري والاسم المحض اذا نسب اليه صار وصفا فاذا قلت هاشم وبصرة لا يصح الوصف به فاذا نسبت اليه فقلت هاشمي انخرط في سلك الصفات وجرى مجراها في لحوق علامة التانيث والتثنية والجمع وتنزل منزلة حسن وشديد في مشابهته اسم الفاعل الخامس ما وصف باسماء الاجناس بتوسل ذو نحو مررت برجل ذي مال انتهى والصفة الجارية على من هي له عندهم ما جعل صفة لشيء في التركيب ولم يسند مع ذلك الى غيره في ذلك التركيب فان كانت صفة لشيء حقيقة لكن جعل في التركيب صفة لشيء اخر واسند اليه سميت بالصفة الجارية على غير من هي له والمراد بالجريان ان يكون نعتا او حالا او صلة او خبرا •

فصل الثاء المثلثة • الانتكاث بالكاف على انه مصدر من باب الافتعال درلغت شكستن عهد است ودر اصطلاح منجمان نوعيست از انواع اتصالات گفته اند كه چون كوكب متوجه بنظر يا بناظر يا بمقارنه بيكي از عقدتين بود پيش از تمام اتصال يك كوكب راجع يا مستقيم يا بطي يا سريع شود وان نظر يا تناظر يا مقارنه باطل شود يعني كوكب بعد اتمام نظر يا تناظر يا مقارنه نرسد ان بطلانرا انتكاث گويند وبا نيرين انتكاث نيفتد كذا في توضيح التقويم ودر لفظ اتصال در فصل لام از باب واو نيز خواهد امد •

فصل الجيم • النتيجة بالتاء المثناة الفوقانية على وزن الفعيلة عند المنطقيين هو القول اللازم

من القياس و يسمى ردفا ايضا و قد سبق في فصل السين المهملة من باب القاف و نتيجه در اصطلاح اهل رمل عبارتست ازشكلي كه حاصل شود از ضرب شكلي در شكلى و انرا لسان الامر نيز گويند هكذا يفهم من سرخاب و غيرة *

الانضاج بكسر الهمزة و بالضاد المعجمة عند الاطباء هو ترقيق الغليظ و تغليظ الرقيق او تقطيع اللزج و المنضج بكسر الضاد عندهم دواء يصلح قوام الخلط و يهيئه للدفع فان كان غليظا يرققه باعتدال بمثل السكنجبين البزوري و ان كان رقيقا يغلظه فلذلك لا يجب ان يكون المنضج حارا كما سبق اليه وهم كثيرين فان قلت ان كان قوام الخلط رقيقا لايحتاج الى منضج لسهولة اندفاع الرقيق قلت الخلط الرقيق قد ينتشر به جرم العضو فلا يندفع بسهولة فمتى غلظ يسهل اندفاعه كذا في بحر الجواهر *

فصل الحاء المهملة * النصيحة بالصاد المهملة فعيلة مصدر نصح كالنصح بضم النون و قيل النصيحة اسم مصدر و النصح مصدر و هما في اللغة بمعنى الاخلاص و التصفية من نصحت له القول و العمل اخلصته و نصحت العسل صفيته و في الشرع اخلاص الراى من الغش للمنصوح و ايثار مصلحته و تسمى دينا و اسلاما ايضا كذا في فتح المبين شرح الاربعين فى الحديث السابع قال النبي صلى الله عليه و سلم الدين النصيحة لله و لرسوله و لائمة المسلمين و عامتهم يعني دين نيك انديشي است مر خداى را بايمان اوردن بوي و مر پيغامبررا بتصديق او بجميع ما جاء به و مر امراء اسلام را باطاعت و اعانت ايشان در حق و اگاه كردن نزد غفلت برفق و علماء ائمه اجتهاد را بتحسين ظن در حق ايشان و مر عوام را بمهرباني و هدايت و تعليم دين و سعي در انچه سود دهد ايشانرا و دفع انچه زيان دارد ايشانرا كذا في ترجمة صحيح البخاري و في مجمع السلوك و اما ضد الحسد فالنصيحة و هى ارادة بقاء نعمة الله تعالى على اخيك المسلم مما له فيه صلاح *

تنقيح المناط بالقاف هو عند الاصوليين ان يثبت عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك و الفارق الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع و المشترك هو الذي يوجد فيهما كذا في التوضيح قال في التلويح مآل التنقيح الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة و هى اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق لايصلح للعلية فيثبت الحكم بالمشترك و هو من احد مسالك العلية و لم يعتبره الحنفية كما لم يعتبروا السبر و التقسيم و يجيئ ايضا في لفظ المناط و يسمى تنقيح المناط بالقياس في معنى الاصل ايضا *

النكاح بالكسر و تخفيف الكاف لغة حقيقة في العقد مجاز في الوطي و قيل بعكسه و عليه مشائخنا و قيل مشترك بينهما اشتراكا لفظيا و اما في اصطلاح اهل الشرع فهو عقد وضع لملك المتعة و المراد وضع الشارع لا وضع المتعاقدين له و الا يرد عليه ان العقود كالشراء مثلا قد لا يكون الا لمتعة و هذا المعنى هو المراد في عرفهم لا ان الشارع نقله فانه لم يثبت و انما تكلم به الشارع على وفق اللغة فلذا حيث ورد

في الكتاب و السنة مجردا عن القرائن نحمله على الوطئ كذا في فتح القدير و في البرجندي النكاح في اللغة الضم و الجمع و في الشرع اذا اطلق يراد به الوطئ اذ في تلك الحالة الانضمام و الاجتماع وقد يراد به العقد اي مجموع الايجاب والقبول و الارتباط الحاصل منهما كقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن لان الوطئ لا يتوقف على اذن الاهل و في المغرب اصل النكاح الوطئ ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سبب للوطئ المباح و قيل النكاح عبارة عن الارتباط المذكور و الايجاب و القبول شرط له و اما على الاول اي على ان يراد به العقد فالايجاب و القبول من الاركان انتهى *

نكاح المتعة عندهم ان يقول الرجل لامرأة متعيني بكذا دراهم مدة عشرة ايام او اياما او بلا ذكر المدة وهذا قد كان مباحا مرتين ايام خيبر و ايام فتح مكة ثم صارت منسوخة باجماع الصحابة و سنده حديث علي رضي الله عنه *

نكاح الموقت عندهم صورته هو صورة المتعة الا انه لا يكون الا بلفظ التزوج او النكاح مع التوقيت كان يقول اتزوجك بكذا مدة كذا و هذا ايضا غير جائز و عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى اذا رفت وقتا لا يعيشان اليه كمائة سنة او اكثر يكون صحيحا كذا في جامع الرموز *

فصل الخاء المعجمة * النسخ بالفتح وسكون السين في اللغة يقال لمعنيين احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظل و انتسخته اي ازالته و نسخت الريح اثار القدم اي ازالتها و غيرتها و ثانيهما النقل يقال نسخت الكتاب و انتسخته اي نقلت ما فيه الى اخره ونسخت النحل بالحاء المهملة اي نقلتها من موضع الى موضع قال السجستادي النسخ ان يحول ما في الخلية من النحل والعسل الى اخرى غيرها و منه المناسخة و التناسخ في الميراث وهي ان تموت ورثة بعد ورثة سمي بذلك لانتقال المال من وارث الى وارث و منه التناسخ في الارواح لانها تنتقل من بدن الى بدن و اختلف في حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو مشترك بينهما لفظا و قيل للاول و هو الازالة و النقل مجاز باسم اللازم اذ في الازالة نقل من حالة الى حالة و قيل للثاني و هو النقل و للازالة مجاز باسم الملزوم و عند الحكماء قسم من التناسخ و يفسر بنقل النفس الناطقة من بدن انساني الى بدن انساني اخر كما سيجيء * و عند اهل البديع قسم من السرقة و يسمى انتحالا و قد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة * وعند اهل الشرع ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فالدليل الشرعي المتاخر يسمى ناسخا و المتقدم يسمى منسوخا و اطلاق الناسخ على الدليل مجاز لان الناسخ حقيقة هو الله تعالى فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا و خرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية و المراد بخلاف حكمه ما يدافعه و ينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم و الصلوة و ذكر الدليل ليشمل الكتاب و السنة قولا و فعلا وغير ذلك و خرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب من القلوب من غير ان يرد دليل و دخل فيه

نسخ التلاوة فقط لانه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة بالحقيقة كجواز الصلوٰة و حرمة القراءة و المس للجنب و الحائض ونحو ذلك و ان لم تكن التلاوة نفسها حكما قالوا لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم بالنظر الى الله تعالى و لما كان الحكم الاول مطلقا عن التابيد و التوقيت كان البقاء فيه اصلا عندنا معاشر الحنفية لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه و لذا قيل في بعض الكتب و اما التبديل و هو النسخ فهو بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد و التوقيت بنص متاخر عن مورده و احترز بالشرعي عن غيره و بالمطلق عن الحكم الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخه قبل انتهائه فان النسخ قبل تمام الوقت بداء على الله تعالى تعالى عن ذلك و بقيد متاخر خرج التخصيص ولهذا قيل ايضا هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير اوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي و فوائد القيود ظاهرة وقال بعضهم هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يمكن رفعه اذ لا يتصور بطلانه لتحققه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فلا رفع حينئذ ايضا و لذا فروا من الرفع الى الانتهاء لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل يعني انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق بالمستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون فمودى الرفع و الانتهاء واحد و اعلم ان النسخ كما يطلق على ورود دليل شرعي الى اخره كذلك يطلق على فعل الشارع و بالنظر الى هذا عرفه من عرفه بالبيان و الرفع و قد يطلق بمعنى الناسخ و اليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه قيل يرد عليه ان قول العدل نسخ حكم كذا يدخل في الحد مع انه ليس نسخا و ان فعل الرسول عليه الصلوٰة و السلام قد يكون نسخا مع انه يخرج عن الحد واجيب عنهما بان المراد بالدال الدال بالذات و هو قول الله تعالى و خطابه و قول العدل و فعل الرسول انما يدلان بالذات على ذلك القول فان قيل فعلى هذا لا يكون قول الرسول ناسخا قلت يفرق بين قوله و فعله بانه وحي فكانه نفس قول الله تعالى بخلاف الفعل فانه انما يدل عليه قيل قوله لولاه لكان ثابتا يخرج قول العدل لانه قد ارتفع الحكم بقول الشارع رواه العدل ام لا وقوله مع تراخيه يخرج الغاية مثل صم الى غروب الشمس والاستثناء و نحوهما و اليه ذهب الامام ايضا حيث قال هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول و معناه ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى و اما مشروطا بشرط لايعلمه الا هو و اجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط فينقطع الحكم و يبطل وما ذلك الا بتوفيقه تعالى اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ و يرد عليه ايضا الايرادان السابقان و الجواب الجواب السابق و بالنظر الى هذا ايضا قال الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده اي مع تراخي ذلك النص عن مورده اي موضع ورود ذلك فخرج الغاية و نحوها و يرد عليه الايرادان السابقان و الجواب الجواب

و قالت المعتزلة ايضا هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا و اعترض عليه بان المقيد بالمرة اذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذي يفيد تقييده بالمرة مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة و هو قد حج مرة فان قوله مرة واحدة لفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص السابق زائل عن المخاطب على وجه لولا ذلك اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص الذي يدفعه التقييد بالمرة و اعلم ان جميع هذه التعاريف لا تتناول نسخ التلاوة اللهم الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز في الصلوٰة و حرمة القرأة على الجنب و الحائض و نحو ذلك كما عرفت سابقا * **التقسيم** * في الاتقان النسخ اقسام الاول نسخ المامور به قبل امتثاله و هو النسخ على الحقيقة كآية النجوى الثاني ما نسخ مما كان شرعا لمن قبلنا كآية شرع القصاص و الدية اوكان امر به امرا جمليا كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالكعبة و صوم عاشوراء برمضان و انما يسمى هذا نسخا تجوزا الثالث ما امر به لسبب ثم يزول السبب كالامر حين الضعف والقلة بالصبر و الصفح ثم نسخ بايجاب القتال و هذا في الحقيقة ليس نسخا بل هو من اقسام المنسا كما قال تعالى اوننسها فالمنسى هو الامر بالقتال الى ان يقوي المسلمون و في حالة الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الاذى و بهذا يضعف ما ذكره كثيرون من ان الآيات في ذلك منسوخة بآية السيف و ليس كذلك بل هي من المنسا بمعنى ان كل امر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة تقتضي ذلك الحكم ثم ينتقل بانتقال تلك العلة الى حكم اخر وليس بنسخ انما النسخ الازالة للحكم حتى لايجوز امتثاله و ايضا النسخ في القران على ثلثة اضرب ما نسخ تلاوته و حكمه معا قالت عايشة رضي الله تعالى عنها وكان فيما انزل الله عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وهن مما يقرأ من القران رواه الشيخان اي قارب النبي صلى الله عليه واله وسلم الوفاة اوان التلاوة نسخت ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فتوفي و بعض الناس يقرؤها والضرب الثاني مانسخ حكمه دون تلاوته نحو قل يا ايها الكافرون نسخت بآية القتال و الضرب الثالث مانسخ تلاوته دون حكمه نحو الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله انتهى * **فائدة** * محل النسخ حكم شرعي قديمي لم يلحقه تابيد ولا توقيف فتخرج الاحكام الحسية و العقلية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يودي نسخه الى جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيئ مثل هذا حرام و ذلك حلال و في الاتقان لا يقع النسخ الا في امر اونهي و لوبلفظ الخبر و اما الخبر الذي ليس بمعنى الطلب فلا يدخله النسخ و منه الوعد و الوعيد فمن ادخل في كتاب النسخ كثيرا من ايات الاخبار و الوعد والوعيد فقد اخطأ * **فائدة** * شرط النسخ التمكن من الاعتقاد و لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه و الصلوٰة والسلام امر ليلة المعراج

بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من الفعل * **فائدة** * الناسخ اما الكتاب او السنة دون القياس و الاجماع فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او العكس هذا عند الحنفية و قال الشافعي رحمه الله تعالى بفساد الاخيرين و توضيح المباحث يطلب من التوضيح و العضدي و غيرهما من كتب الاصول *

التناسخ هو عند اهل الفرائض نقل نصيب بعض الورثة بموته قبل القسمة الى من يرث منه و يسمى مناسخة ايضا كما فى الشريفي وطريق عمله مشهور مذكور في كتب علم الفرائض و عند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن الى بدن اخر اعلم ان اهل التناسخ المنكرين للمعاد الجسماني يقولون ان النفوس الناطقة انما تبقى مجردة عن الابدان اذا كانت كاملة بحيث لم يبق شيئ من كمالاتها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق البدنية اى الجسمانية فتخلصت و وصلت الى عالم القدس واما النفوس التي بقي شيئ من كمالاتها بالقوة فانها تردد الابدان الانسانية و تنتقل من بدن الى بدن اخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها و اخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان و يسمى هذا الانتقال نسخا و قيل ربما نزلت من البدن الانساني الى بدن حيوان يناسبه فى الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان و يسمى هذا الانتقال مسخا و قيل ربما نزلت الى الاجسام النباتية و يسمى رسخا و قيل الى الجمادية كالمعادن و البسائط و يسمى فسخا قالوا هذه التنزلات المذكورة هى مراتب العقوبات و اليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم و قالوا ان النفس في جميع مراتب التنزلات المذكورة تردد في الاجسام حتى تنتقل الى بدن الانسان و تردد فى الامم حتى ان تبلغ فيما هو كمالها من العلوم و الاخلاق فتتخلص من الابدان كلها و قد يقال النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول و المتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية لبقاء حاجتها الى الاستكمال والناقصة بابدان حيوان يناسبه الى ان تتخلص من الظلمات و هذا كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس و تجردها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و تهذيب الكلام و العلمي قال الامام الرازي فى التفسير الكبير في سورة الانعام ذهب القائلون بالتناسخ الى ان الارواح البشرية انكانت سعيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف الحقة و الاخلاق الطاهرة فانها بعد موتها تنتقل الى ابدان الملوك وربما قالوا انها تنتقل الى مخالطة عالم الملائكة و اما ان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنتقل الى ابدان الحيوانات المناسبة لها و احتجوا بقوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم لان لفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية ثم ان القائلين بهذا القول زادوا عليه و قالوا ارواح الحيوانات كلها عارفة بربها و بما يحصل لها من السعادة و الشقاوة و الله تعالى ارسل الى كل جنس منها رسولا من جنسها لانه يثبت بهذه الآية ان الدواب و الطيور امم ثم انه تعالى قال وان من امة الا خلا فيها نذير فهذا تصريح بان لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا ارسل اليه و الجواب انه يكفي في حصول

المماثلة المساواة في بعض الصفات فلا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التناسخ *

النفخة بالفتح وسكون الفاء هي ورم ريحي يكون مقاوما لحس اللمس بان يكون صلبا *

المنفخ هو الشيئ الذي في جوهره رطوبة غريبة فضلية غليظة فاذا فعل فيها الحرارة الغريزية استحالت ريحا و لم يتحلل لكثرتها و غلظها و يكون باقي اجزائه غذاء و دواء كاللوبيا و الزنجبيل فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلة في حقيقتها بل خارجة عنها و ان كانت داخلة في حقيقة ذلك الجسم كذا في بحر الجواهر *

فصل الدال المهملة * النجدات بالجيم فرقة من الخوارج اصحاب نجدة بن عامر النخعي قالوا لاحاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم النصفة فيما بينهم و يجوز لهم نصبه اذا ارادوا ان تلك الرعاية لاتتم الا بامام يحملهم عليها و وافقهم الازارقة في تكفير علي و الصحابة رضي الله عنهم و خالفهم في الاحكام الباقية و اختلفوا في الجهالات في الفروع فمنهم من قال بانهم معذورون في مثل تلك الجهالات و تسمى عاذرية و منهم من لايقول بذلك كذا في شرح المواقف *

الند بالكسر و التشديد عند المتكلمين هو المثل في الذات و المخالف في الصفات قالوا الله تعالى منزه عن الند كذا في شرح المواقف و في التفسير الكبير الند المثل المنازع و عند اهل التصوف كل شيئ يمنع العبد عن خدمة سيده و من جملتها النفس و الهواء كما قال تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه و منها الخلق لاجل الرياسة و منها الدنيا و الشيطان انتهى *

الانتقاد بالقاف من باب الافتعال يقال نقدت الدراهم و انتقدتها اي اخرجت منها الزيف كما في الصراح و النقدان يستعمل في عرف الفقهاء بمعنى الذهب و الفضة و الانتقاد عند المحدثين التعليل و المنتقد هو الحديث الذي فيه علة و المراد بالعلة هي العلة بالمعنى اللغوي فيشتمل الشاذ و المعلل فمن المنتقد ما يختلف فيه الرواية بالزيادة و النقص من رجال الاسناد فان اخرج صاحب الصحيح الطريق المزيدة و علله الناقد بالطريق الناقصة فهو تعليل مردود و ان اخرج صاحب الصحيح الطريق الناقصة و علله الناقد بالطريق المزيدة تضمن اعتراضه دعوى انقطاع فيما صححه و منه ما يختلف الرواية فيه بتغيير بعض الاسناد و منه ما تفرد بعض الرواة فيه دون من هو اكثر عددا او ضبطا ممن لم يذكرها و منه ما تفرد به بعضهم ممن ضعف منهم و منه ما حكم فيه بالوهم على بعض الرواة و منه ما اختلف فيه بتغيير بعض الفاظ المتن هكذا يستفاد من بعض حواشي النخبة و في الارشاد الساري توضيح لذلك و انتقاد نزد اهل تعميه عبارتست از اشارة كردن بعضى از حرفها از براى تصرف كردن دران بوجهي از وجوه چنانكه اول و مفتح و روى و سر و امثال ان گويند و حرف نخستين مراد دارند و اخر و امد و نهايت و دامن و امثال ان بكويند و حرف اخر كلمه قصد كنند و دل و ميانه و مركز و واسطه و مانند ان گويند و حروف وسط كلمه مراد دارند

چون فرد باشد چنانکه در معمی باسم شمس * شعر * گردست دهد بپایست امگندن سره * باشم سر سروران خورشید اسره * یعني اگر سین را بپای شم اندازند شمس حاصل اید مثال دیگر معمی باسم نورهالله * شعر * چوبرتابد قدت صبر از صنوبر * بپایي لاله درراهت نهد سره * یعنی اگرلفظ صبر از صنوبر دور کنند نو باقي ماند و لاله درپای راه اندازند و مجموع جمع کنند نور الله حاصل اید و این عمل از اقسام اعمال تسهیلی است کذا في بعض الرسائل لمولانا عبد الرحمٰن الجامي *

فصل الذال المعجمة * المنابذة بالموحدة و هی ان یقول البائع للمشتری اذا نبذت المبیع الیك او یقول المشتري اذا نبذته الیّ فقد وجب البیع کذا فی المغرب * وفي بعض کتب اللغة فی الحدیث نهي عن المنابذة و النباذ وهوان یقول الرجل لصاحبه انبذ الیّ الثوب و انبذه الیک لیجب البیع و قیل ان یحضر الرجل القطیع من الغنم فینبذ الحصاة فیقول لصاحبها ان ما اصاب الحجر نهولي بکذا و هذا غدر وجهل لم یجز و هذه من البیوع في ایام الجاهلیة *

النفاذ بالفتح و تخفیف الفاء کما فی الصراح عند اهل القوافي هو حرکة الوصل کما في عنوان الشرف و در رساله مولانا جامي گوید نفاذ حرکت وصل است وتنیکه لاحق شود بآن وصل خروج و حرکت خروج و مزید را نیز نفاذ میگویند و حرکت نائره را اگرچه کم است نفاذ گویند و هم چنین در منتخب تکمیل الصناعت است و عند الاصولیین و الفقهاء هو ترتب الاثر علی التصرف کالملک مثلا علی البیع فبیع الفضولي منعقد لا نافذ کذا فی التوضیح وفی التلویح النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا یظهر فرق بین الصحیح و النافذ وفی البحر الرائق في باب البیع الفاسد اما البیع الجائز الذي لا نهي فیه فثلثة نافذ لازم و نافذ لیس بلازم و موقوف فالاول ما کان مشروعا باصله و وصفه و لم یتعلق به حق الغیر و لاخیار فیه و الثاني ما لم یتعلق به حق الغیر و فیه خیار و الموقوف ما تعلق به حق الغیر و هو اما ملک الغیر او حق بالمبیع لغیر المالک فعلی هذا الموقوف قسم من الصحیح و منهم من جعله قسیما له فانه قسم البیع الی صحیح و باطل و فاسد و موقوف و الاول هو الحق اذ لا یضر توقفه علی الاجازة کتوقف البیع الذي فیه الخیار علی اسقاطه *

فصل الراء المهمله * التناثر بالثاء المثلثة لغة مصدر من باب التفاعل بمعنی السقوط * و عند الاطباء هو سقوط الشعر لضعف نباته کما یکون عقیب الامراض المتطاولة فیقل البخار المتولد منه الشعر او ینعدم بسبب تقلیل الغذاء وبسبب ان الطبیعة اشتغلت بمقاومة المرض عن تدبیر الشعر و حفظه عن التناثر وقد یفرق بین التناثر و التمرط بان التناثر یکون متفرقا و التمرط یاخذ موضعا مجتمعا کذا في بحر الجواهر *

النجارية بالجیم فرقة من کبار الفرق الاسلامیة اصحاب محمد بن الحسین النجار و هم موافقون لاهل

السنة في خلق الافعال و ان الاستطاعة مع الفعل و ان العبد يكتسب فعله و موافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية و حدوث الكلام و هم ثلث فرق البرغوثية و الزعفرانية و المستدركة كذا في شرح المواقف *

النحر بالفتح و سكون الحاء المهملة نزد عروضيان عبارت است از انداختن هر دو سبب و تاى مفعولات بود پس لا بماند بجاى او فع نهند كه دو حرف اول ميزان است و بعضى بجاى سبب خفيف كه از ركنى باقى ماند فل نهند چراكه دو حرف ميزان است و فل در كلام عرب بمعنى فلان مى ايد و فع مستعمل نيست وان ركن را كه درو نحر واقع شود منحور گويند كذا في عروض سيفي *

النادر بالدال المهملة هو عند الصرفيين ما قل وجوده سواء كان مخالفا للقياس اولا و قد سبق في لفظ الشاذ في فصل الذال من باب الشين المعجمتين *

النذر بالفتح و سكون الذال المعجمة هو لغة الوعد بخير او شر و شرعا الوعد بخير وحده بعضهم بانه التزام قربة غير لازمة باصل الشرع و هو ضربان نذر لجاج بفتح اللام و هو كان يقول ان كلمته فلله علي صوم او عتق و هو ما اخرج مخرج اليمين سمي لجاجا لوقوعه حال الغضب و اللجاج و نذر تبرر بان يلتزم قربة ان حدثت نعمة او ذهبت نقمة كان يقول ان شفي مريضي فلله علي كذا او يقول فعلي كذا يسمى تبررا لانه طلب البر و التقرب الى الله تعالى وهو قسمان معلق وسماه الرافعي و غيره نذر مجازاة و غير معلق كذا في شرح المنهاج فتاوى الشافعية و قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر الآية النذر ما التزمه الانسان بايجابه على نفسه يقال نذر ينذر و اصله من الخوف لان الانسان انما يعقد على نفسه خوف التقصير في الامر المهم عنده و نذرت القوم انذارا بالتخويف و في الشريعة على ضربين مفسر و غير مفسر فالمفسر ان يقول نذرت لله على عتق رقبة و لله علي حج فههنا يلزم الوفاء به و لا يجزيه غيره و غير المفسر ان يقول نذرت لله على ان لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله علي نذر من غير تسميته فيلزم فيه كفارة يمين لقوله عليه الصلوة و السلام من نذر نذرا و سمى فعليه ما سمى ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين انتهى و في جامع الرموز في فصل الاعتكاف النذر ايجاب على النفس مما ليس عليها بالقول و لو اكتفى بالقلب لم يلزمه و في البحر الرائق و حواشي الهداية ما حاصله ان الاصل ان النذر لايصح الا بشروط منها ان يكون الواجب من جنسه شرعا فلم يصح النذر بعيادة المريض و تشييع الجنازة و منها ان يكون مقصودا لا وسيلة فلم يصح النذر بالوضوء و سجدة التلاوة و الاغتسال و دخول المسجد و مس المصحف و الاذان وبناء الرباطات والمساجد و غير ذلك لانها قربات غير مقصودة و منها ان لا يكون واجبا في الحال و ثاني الحال فلم يصح بصلوة الظهر و غيرها من المفروضات و منها ان لا يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم امس او اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره به و منها ان لا يكون النذر بمعصية فانه يحرم عليه الوفاء به و لا بمباح فلايلزم الوفاء بنذر مباح من اكل و شرب و لبس و جماع و طلاق و منها

ان يكون لله تعالى لا للمخلوق فلم يصح اذا قال لبعض الصلحاء يا سيدي فلان ان رد غائبي او عوفي مريضي او قضيت حاجتي فلك من الطعام او الذهب كذا فانه باطل لكونه نذرا للمخلوق اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مريضي او رددت غائبي او قضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين بباب الامام الشافعي او الامام ابى الليث و نحو ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء و النذر لله تعالى و مصرف النذر هو الفقير فما يوجد من الدراهم و الشمع و الزيت و غيرها و ينقل الى قبور الاولياء تقربا اليهم فحرام باجماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها الى الفقراء الاحياء قولا واحدا •

النشر بالفتح و سكون الشين المعجمة عند اهل العربية قد سبق في لفظ اللف في فصل الفاء من باب اللام و بفتحتين عندهم ضد النظم كما يجيئ في فصل الميم و يروى بالثاء المثلثة ايضا في هذا المعنى و يقال له المنثور ايضا ودر جمع الصنائع مى ارد كلام يا منظوم است و يا منثور و منثور بر سه قسم است مرجز و مسجع و عاري مرجز ان است كه وزن شعر دارد اما قافيه ندارد و مسجع انكه قافيه دارد اما وزن ندارد و عاري ان است كه ازين هردو عاري است يعني نه وزن دارد ونه قافيه قافيه بي وزن شعر نيست چنانكه وزن بي قافيه شعر نيست •

المنشور عند اهل العربية ما مر قبيل هذا و عند اهل الهندسة و الحساب الشكل المجسم الذي يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع و مثلثان و الجمع المناشير وقد يراد به قطعة من كرة مصمتة او مجوفة قد فصلت بسطحين مستويين متوازيين هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الحادي عشر من الباب الثاني •

الانتشار هو مصدر من باب الافتعال و هو عند الاطباء صيرورة الثقبة العنبية اوسع مما هي عليه في الطبع و يطلق ايضا على نعوظ الذكر و انتفاخ عصبة الدابة من تعب و هو عيب كذا في بحر الجواهر و يجيئ في لفظ الاتساع ذكره ايضا •

المنتشرة هي عند المنطقيين قضية موجهة مركبة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت غير معين من اوقات وجود الموضوع لا دائما بحسب الذات و المراد بعدم التعيين عدم اعتباره لا اعتبار عدمه سواء كانت موجبة كقولنا بالضرورة كل انسان متنفس في وقت ما لا دائما فالجزء الاول منتشرة مطلقة و الثاني سالبة مطلقة عامة و هو مفهوم اللادوام او سالبة كقولنا بالضرورة لا شيئ من الانسان بمتنفس في وقت ما لا دائما فالجزء الاول منها منتشرة مطلقة سالبة و الثاني موجبة مطلقة عامة وهو مفهوم اللادوام و المنتشرة المطلقة قضية موجهة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت ما و المطلقة المنتشرة هي التي حكم فيها بالنسبة بالفعل في وقت ما و الفرق بينها و بين المنتشرة المطلقة هو العموم و الخصوص لانه اذا صدق ثبوت المحمول للموضوع بالضرورة في وقت ما صدق ثبوت المحمول له

بالفعل في وقت ما بالعكس كلي كذا في شرح الشمسية و قد سبق ما يوضح ذلك في ذكر الضرورة الوقتية •

الفرد المنتشر هو الفرد الغير المعين كما يجيئ في بيان النكرة •

النصرية بالصاد المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسماني مما لا ينكر كظهور جبرئيل في صورة البشر في الخير و ظهور الشيطان في صورته في الشر و لما كان علي و اولاده افضل من غيرهم و كانوا مؤيدين بتاييدات متعلقة بباطن الاسرار فلما ظهر الحق بصورتهم و نطق بلسانهم و اخذ بايديهم و من ههنا اطلقنا الآلهة على الائمة الا يرى ان النبي قاتل المشركين و عليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر و الله يتولى السرائر كذا في شرح المواقف •

المنصورية فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي منصور العجلي نسب هو نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه و طرده ادعى الامامة لنفسه قالوا ان الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور و زعموا ان ابامنصور عرج الى السماء و مسح الله راسه بيده و قال يا نبي اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض و هو الكسف المذكور في قوله تعالى و ان يرد كسفا من السماء الآية و كان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب و قالوا الرسل لا تنقطع ابدا و الجنة رجل امرنا بموالاته و النار رجل امرنا ببغضه و هو ضد الامام و خصمه كابي بكر و عمر و الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم و المحرمات اسماء رجال امرنا ببغضهم و مقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع التكليف عنه كذا في شرح المواقف •

نصرة الداخل بالاضافة عند اهل الرمل اسم شكل مخصوص صورته هكذا ⚍ و نصرة الخارج بالاضافة اسم شكل مخصوص عندهم و صورته هكذا ⚎ •

النصارى بالالف المقصورة قوم عيسى على نبينا و عليه السلام و الضالون منهم ثلث فرق فمنهم من قال ان عيسى ابن الله و هؤلاء هم المسمون بالملكية و منهم من قال ان عيسى هو الله نزل و اخذ ابن ادم و عاد يعني تصور بصورة ادم ثم رجع الى تعاليه و هؤلاء يسمون باليعاقبة و منهم من قال ان الله في نفسه عبارة عن ثلثة عن اب و هو الروح القدس و عن ام و هي مريم و عن ابن و هو عيسى كذا في الانسان الكامل في باب التورات •

النظر بفتح النون و الظاء المعجمة في اللغة نگريستن در چيزي بتامل يقال نظرت الى الشيئ كذا في الصراح و عند المنجمين كون الشيئين على وضع مخصوص في الفلك فان اجتمع الكوكبان غير الشمس و القمر في جزء واحد من اجزاء فلك البروج يسمى قرانا و مقارنة و ان كان احد الكوكبين المجتمعين في جزء واحد شمسا و الآخر كوكبا من الخمسة المتحيرة يسمى احتراقا و ان كان احدهما شمسا و الآخر قمرا سمي اجتماعا و ان لم يجتمع الكوكبان في جزء واحد فان كان البعد بينهما سدس الفلك بان تكون مسافة

ما بينهما ستين درجة من فلك البروج كان يكون احدهما في اول الحمل و الآخر في اول الجوزاء يسمى نظر تسديس و ان كان البعد بينهما ربع الفلك اي تسعين درجة يسمى نظر التربيع و ان كان البعد بينهما ثلث الفلك اي مائة و عشرين درجة يسمى نظر التثليث و ان كان البعد بينهما نصف الفلك اي مائة و ثمانين درجة يسمى مقابلة و مقابلة النيرين اي الشمس و القمر يسمى استقبالا و نظرات القمر تسمى امتزاجات و ممازجات قمر و مقارنة الكواكب بعقدة القمر تسمى مجاسدة و ان لم يكن البعد بينهما كذلك فلا نظر بينهما اعلم ان نظر كل برج الى ثالثه هو التسديس الايمن و الى الحادي عشر هو التسديس الايسر و الى خامسه التثليث الايمن و الى تاسعه التثليث الايسر و الى رابعه التربيع الايمن و الى عاشره التربيع الايسر و يجيء ما يتعلق بهذا في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو بدانكه عبد العلي البرجندي در شرح زيج الغ بيكي ميگويد انظار سوى نظر مقابله دو قسم اند يكى بر توالي و انرا انظار اولى خوانند بجهت انكه حركات كواكب باين جانب است پس گويند كه اول اين انظار وقوع مى يابد و ديگري بر خلاف توالي و انرا انظار ثانيه گويند و انظار اولى را يسرى گويند و انظار ثانيه را يمنى چه اهل احكام فلك را چون انسان مستلقى توهم كرده اند كه سر او بجانب قطب شمال باشد و قسمي اين انظار گاهى از منطقة البروج اعتبار كنند و نظرات كه در دفتر تقويم مى نويسند بنابرين اعتبار است و گاهى از معدل النهار و انرا در احكام مواليد معتبر دارند و انرا مطارح شعاعات و مطارح انوار نيز گويند و تخصيص مطرح شعاع باين مواضع بجهت انست كه اثار از وقوع شعاع درين مواضع بظهور مي ايد چه صحت ان بتجارب بسيار معلوم شده و الا شعاع انها بجميع اجزاء فلك ميرسد انتهى كلامه * و نظرات بيوت و اشكال و نقاط در علم رمل بهمين طور ميگيرند مگر انكه بجاي اجزاء فلك البروج بيوت رمل ملاحظه ميكنند و بجاى كواكب اشكال بانقاط اعتبار نمايند و اما عند غيرهم كالمنطقيين فقيل هو الفكر و قيل غيره و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الفاء و قال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن والمراد بالفكر انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد فان ما لا يكون انتقالا بالقصد كالحدس و اكثر حديث النفس لا يسمى فكرا و ذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب العلم او الظن فيسمى نظرا وقد لايكون كذلك فلا يسمى به فالفكر جنس له و ما بعده فصل له وكلمة او لتقسيم المحدود دون الحد و حاصله ان قسما من المحدود حده هذا اي الفكر الذي يطلب به علم و قسما اخر حده ذاك اي الفكر الذي يطلب به ظن فلا يرد ان الترديد الابهام فينافي التحديد و المراد بغلبة الظن هو اصل الظن و انما زيد لفظ الغلبة تنبيها على ان الرجحان ماخوذ في حقيقته فان ماهية الظن هي الاعتقاد الراجح فلا يرد ان غلبة الظن غير اصل الظن فيخرج منه ما يطلب به اصل الظن و المراد بطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون و عدمها فان المقصود الاصلي كالعمل في الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم الظني غالب

على ظن المجتهد كونه مستفادا من الدليل بحسب العمل به عليه من غير التفات الى مطابقته و عدم مطابقته سيما عند من يقول باصابة كل مجتهد و لذا يثاب المجتهد المخطي فلا يرد ان الظن الغير المطابق جهل فيلزم ان يكون الجهل مطلوبا و هو ممتنع اذ لا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل وهذا التعريف يتناول النظر في التصور وفي التصديق لان التصور مندرج في العلم و كذا التصديق اليقيني مندرج فيه فيتناول القطعي باعتبار مادته و صورته كالنظر القياسي البرهاني و الظني من حيث المادة كالنظر القياسي الخطابي و من حيث الصورة كالاستقراء و التمثيل و كذا يتناول النظر الصحيح و الفاسد اعلم ان للنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرون انه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة وهم ارباب التعاليم القائلون بالتعليم و التعلم يقولون ان النظر ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول و بعبارة اخرى ترتيب علوم الخ اذ العلم والمعلوم متحدان والترتيب فعل اختياري لابد له من علة غائية فالباعث على ذلك الفعل التادي الى المجهول يقينا اوظنا او احتمالا فهو الفكر فخرج عنه المقدمة الواحدة لان الترتيب فيها ليس للتادي بل لتحصيل المقدمة و كذا خرج اجزاء النظر و ترتيب الطرفين والنسبة الحكمية او بعضها في القضية لتحصيل الوقوع و الاوقوع المجهول و كذا خرج التنبيهات و كذا خرج الحدس لانه سنوح المبادي المرتبة دفعة من غير اختيار سواء كان بعد طلب اولا و ايضا ليس له غاية لعدم الاختيار فيه و دخل فيه ترتيب المقدمات المشكوكة المناسبة بوجود غرض التادي احتمالا وكذا التعليم لانه فكر بمعونة الغير و كذا الحد و الرسم الكاملان الا ان الاول موصل الى الكنه و الثاني الى الوجه لكنه يخرج عنه التعريف بالفصل و الخاصة وحدهما وكون كل منهما قليلا ناقصا كما قاله ابن سينا لايشفي العليل لان الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او كثر و لهذا غير البعض هذا التعريف فقال هو تحصيل امر او ترتيب امور للتادي الى المجهول وكذا دخل فيه قياسا المساواة و الاستلزام بواسطة عكس النقيض و ان اخرجوهما عن القياس لعدم اللزوم لذاته و كذا النظر في الدليل الثاني لان المقصود منه العلم بوجه دلالته و هو مجهول و انما قيل للتادي و لم يقل بحيث يودي ليشتمل النظر الفاسد صورة او مادة فيشتمل المغالطات المصادفة للبديهيات كالتشكيك المذكور في نفس اللزوم ونحوه لان الغرض منها التصديق للاحكام الكاذبة و ان لم يحصل ذلك و غير البعض هذا التعريف لما مر فقال النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره و المراد بالعقل النفس لان الملاحظة فعلها و ان الموجودات علمها حضوري لا حصولي و المتبادر من الملاحظة ما يكون بقصد و اختيار فخرج الحدس ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير تقتضي ان يكون ذلك لتحصيل غاية مترتبة عليه في الجملة فلا يرد النقض بالملاحظة التي عند الحركة الاولى و الثانية اذ لا يترتب عليه التحصيل اصلا بل انما يترتب على الملاحظة التي هي من ابتداء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الثانية نعم يترتب على الملاحظة بالحركة الاولى في التعريف بالمفرد

وهي فرد منه فتدبر فظهر شمول هذا التعريف ايضا لجميع الاقسام واما من يرى ان النظر مجرد التوجه الى المطلوب الادراكي بناء على ان المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا الى المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة عن حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات اي المطالب وتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة البصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرويته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المطلوب اى في الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز المبصر عن غيره بمواجهة البصر وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه اى التوجه التام اليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة الى المبصر وتجريد العقل عن الغفلات التى هي بمنزلة الغشاوة فان قلت الاستعانة بالمعلومات بديهية فكيف ينكرها قلت لعله يقول ان احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قطع الالتفات الى غير المطلوب ولذا قد تحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند واهل الرياضة والظاهر هو مذهب ارباب التعاليم قيل والتحقيق الذي يرفع النزاع من المتقدمين والمتاخرين هو ان الاتفاق واقع على ان النظر والفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات ولا شك ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة اياه كالذاتيات في الحدود واللوازم الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الاقترانيات وقضية الملازمة في الشرطيات ولا شك ايضا في انه لايمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل سواء قلنا ان ذلك الوجه هو المطلوب او ان المطلوب ذلك الامر بهذا الوجه فلابد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى معلوم اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهى المسماة بمباديه ثم ايضا لابد ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يودي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور بذلك الوجه الناقص ومنتهاها اخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فالحركة الاولى تحصل المادة اى ما هو بمنزلة المادة اعنى مبادي المطلوب التي يوجد معها الفكر بالقوة والحركة الثانية تحصل الصورة اى ما هو بمنزلة الصورة اعنى الترتيب الذي يوجد معه الفكر بالفعل والا فالفكر عرض لا مادة ولا صورة فذهب المحققون الى ان الفعل المتوسط بين المعلوم والمجهول للاستحصال هو مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية اذ به يتوصل الى المجهول توصلا اختياريا للصناعة الميزانية فيه مدخل تام فهو النظر بخلاف

الترتيب المذكور اللازم له بواسطة الجزء الثاني اذ ليس له مدخل تام لانه بمنزلة الصورة فقط و ذهب المتاخرون الى ان النظر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجودا و عدما واما الحركتان فهما خارجتان عن الفكر والنظر الا ان الثانية لازمة له لاتوجد بدونه قطعا و الاولى لا تلزمه بل هى اكثري الوقوع معه اذ سنوح المبادي المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل المطلوب قليل فالنزاع بين الفريقين انما هو في اطلاق لفظ النظر لا بحسب المعنى اذ كلا الفريقين لا ينكران ان مجموع الحركتين فعل صادر من النفس متوسط بين المعلوم و المجهول في الاستحصال كما لا ينكران الترتيب اللازم للحركة الثانية كذلك مع الاتفاق بينهما على ان النظرين امران من هذا القبيل ومختار الاوائل اليق بصناعة الميزان ثم ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب و تجريد الذهن عن الغفلات و تحديق العقل نحو المعقولات فتامل حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات باللوازم و حقيقة النظر هى الحركتان و ان لا نزاع بينهم بحيث يظهر له ثمرة في صورة من الصور اعلم ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات قال السيد السند في حواشي العضدي ان قلت ما ذا اراد القاضي بالنظر المعرف بما ذكره ا مجموع الحركتين كما هو راى القدماء ام الحركة الثانية كما ذهب اليه المتاخرون قلت الظاهر حمله على المعنى الاول اذ به يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها انتهى و فيه اشارة الى جواز حمله على المعنى الثاني * فائدة * المشهور ان النظر و الفكر يختصان بالمعقولات الصرفة لا يجريان في غيرها و الظاهر جريانهما في غيرها ايضا كقولك هذا جسم لانه شاغل للحيز و كل شاغل للحيز جسم كذا ذكر ابو الفتح في حاشية الجلالية للتهذيب و بقي ههنا ابحاث فمن ارادها فليرجع الى حواشي شرح المطالع في تعريف المنطق * التقسيم * ينقسم النظر الى صحيح يودي الى المطلوب وفاسد لا يودي اليه و الصحة و الفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا عند المتاخرين فان الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين احدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة و هو المعلومات التي يقع فيها الترتيب و الثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل و هو تلك الهيئة المترتبة عليها فاذا اتصف كل منهما بما هو صحته في نفسه اتصف الترتيب بالصحة التي هى صفته و الا فلا بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة اعني المطلوب المشعور به بوجه الى منتها ها اعنى الوجه المجهول و ليست بالقوة عند حصول المعلوم و بالفعل عند حصول الهيئة فلا يكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة و الصورة بل بترتيب ما لاجله الحركة اعني حصول المعلومات المناسبة و الهيئة المنتجة و بخلاف ما اذا كان النظر عبارة عن التوجه المذكور فان العلوم السابقة لامدخل لها في التادية حينئذ فلايكون صحته بصحة المادة والصورة ايضا قيل يرد على التعريفين قولنا زيد حمار و كل حمار جسم فانه يدخل في الصحيح

مع انه فاسد المادة اقول لانسلم تاديته الى المطلوب فان حقيقة القياس على ماصرح به السيد السند في حواشي العضدي وسط مستلزم للاكبر ثابت للاصغر وههنا لايثبت الوسط للاصغر فلا اندراج فلا تادية في نفس الامر نعم انه يودي بعد تسليم المقدمتين و منهم من قسم النظر الى جلي و خفي وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان فجلاؤه وخفاؤه انما هو بالنظر الى بيانه وكشفه للمنظور فيه وهو لايجامعه اصلا لكونه معدا له فلا يتصف بصفاته حقيقة بل مجازا فما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي و هذا نظر خفي فمحمول على التجوز * فائدة * لا اختلاف في افادة النظر الصحيح الظن بالمطلوب و اما في افادته العلم به فقد اختلف فيه فالجمهور على انه يفيد العلم و انكره البعض وهم طوائف الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ و بانه لاطريق للعلم سوى الحس الثانية المهندسون قالوا انه يفيد العلم في الهندسيات و الحسابيات دون الالهيات و الغاية القصوى فيها الظن و الاخذ بالاحرى و الاخلق بذاته تعالى و صفاته و افعاله الثالثة الملاحدة قالوا انه لايفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا الى معرفته تعالى و يدفع الشبهات عنا * فائدة * اختلف في كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح فمذهب الشيخ الاشعري انه بالعادة بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة و انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء و لا يجب عليه ايضا و لا علاقة توجيه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء ومذهب المعتزلة انه بالتوليد و ذلك انهم اثبتوا لبعض الحوادث موثرا غير الله تعالى و قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة اي بلا واسطة فعل اخر منه و اما بالتوليد اي بتوسطه و النظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل اخر هو العلم و مذهب الحكماء انه بسبب الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا و هو العقل الفعال او الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول موجب عندهم عام الفيض و يتوقف حصول الفيض على استعداد خاص يستدعيه ذلك الفيض و الاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما و النتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقليا و مذهب الامام الرازي انه واجب اي لازم عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني و امام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد و نقل في شرح المقاصد عن الامام الغزالي انه مذهب اكثر اصحابنا و القول بالعادة مذهب البعض * فائدة * شرط النظر في افادته العلم اما مطلقا صحيحا كان او فاسدا فبعد الحيوة امران وجود العقل الذي هو مناط التكليف و ضده و هو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر و غيره وهو كل ما هو ضد للادراك من النوم و الغفلة ونحوهما و منه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه و هو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب و الجهل المركب به اذ صاحبهما

لا يتمكن من النظر فيه و اما العلم بالمطلوب من وجه اخر فلابد فيه ليتمكن طلبه و من يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا و يطلب دليلا اخر فهو ينظر في وجه دلالة الدليل الثاني وهو غير معلوم و اما الشرط للنظر الصحيح بخصوصه فامران ان يكون النظر في الدليل لا في الشبهة و ان يكون من جهة دلالته على المدلول * فائدة * النظر في معرفته تعالى واجب اجماعا منا ومن المتعزلة واختلف في طريق ثبوت هذ الوجوب فعندنا هو السمع و عند المعتزلة العقل اعلم ان اول ما يجب على المكلف عند الاكثرين و منهم الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف و قيل هو النظر فيها لان المعرفة واجبة اتفاقا و النظر قبلها وهو مذهب جمهور المعتزلة و قيل هو اول جزء من اجزاء النظر وقال القاضي و اختاره ابن فورك و امام الحرمين انه القصد الى النظر وقال ابو هاشم اول الواجبات الشك وهذا مردود بلا شبهة * فائدة * القائلون بان النظر الصحيح يفيد العلم اختلفوا في الفاسد فقال الرازي انه يفيده مطلقا و المختار عند الجمهور و هو الصواب انه لا يفيده مطلقا و البعض على ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه و الا فلا و ان شئت توضيح تلك الابحاث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع *

النظري بياء النسبة يطلق على مقابل الضروري و يسمى كسبيا و مطلوبا ايضا وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة و على مقابل العملي و قد سبق في المقدمة *

علم النظر والاستدلال هو علم الكلام و قد سبق في المقدمة *

النظير كالكريم عند اهل العربية يطلق على المثال مجازا وحقيقة على اعم منه و قد سبق في فصل اللام من باب الميم *

نظيرة الانقلاب الصيفي و الشتوي مرت في تفسير دائرة معدل النهار في فصل الراء من باب الدال المهملتين *

النظائر قال اهل العربية الفرق بين النظائر و الوجوه ان الوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان كلفظ الامة و النظائر كالالفاظ المتواطئة و قيل النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني وضعف انه لو اريد هذا لكان الجميع في الالفاظ المشتركة وهم يذكرون في الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعا لاقسام و النظائر نوعا اخر و قد جعل بعضهم ذلك من انواع المعجزات القران حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف الى عشرين وجها و اكثر و اقل ولا يوجد ذلك في كلام البشر ولذلك تفصيل في القران *

المناظرة هي علم يعرف به كيفية اداب اثبات المطلوب ونفيه او نفي دليله مع الخصم كما في الرشيدية و آداب الطرق و موضوع هذا العلم البحث و تطلق المناظرة ايضا في اصطلاح اهل هذا العلم على النظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب وقيل توجه الخصمين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب اي توجه المتخاصمين الذين مطلب احدهما غير مطلب الآخر اذا توجها في النسبة و ان كان

ذلك التوجه في النفس كما كان للحكماء الاشراقيين و كان غرضهما من ذلك اظهار الحق و الصواب يسمى ذلك التوجه بحسب الاصطلاح مناظرة و بحثا كما في الرشيدية ايضا *

المناظر كمساجد جمع منظر اسم ظرف وعلم المناظر علم يعرف به كيفية مقدار الاشياء بسبب قربها وبعدها عن نظر الناظر كذا ذكر القاضي الرومي في الحواشي المعلقة على شرح الملخص في الهيئة *

اختلاف المنظر قد سبق في لفظ الاختلاف في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة *

التناظر نزد منجمان انرا اتصال طبيعي نيز نامند وبجاي اتصالات نظر بكار برند و اين بر سه نوع است تسديس و تربيع و مقابله و نسبت او دو نوع است اول نسبت موافقت مطالع دويم نسبت درازي روز وشب و اين چنان بود كه بعد دو كوكب از دو نقطهٔ اعتدال برابر اتفاق افتد مثلا چون كوكبي در بيستم درجهٔ حمل بود و كوكبي در دهم درجهٔ حوت ميان هر دو تسديس است كه اين هر دو درجه موافق اند در مطالع بجهت انكه بعد هر دو از اول حمل مساوى است بر توالي حمل و بر خلاف توالي حوت پس چون دو كوكب درين دو جزو باشند بجاى نظر تسديس نشيند و همچنين ثور و دلو در مطالع موافق اند ثور بر توالى ودلو بر خلاف توالي و اين تربيع بود و اجزاء جوزا با جدي موافق اند بر توالى و اين بجاي مقابله نشيند و اگر ابتداى ان قسمت از ميزان كنند حكم همين باشد ان اجزاء را كه موافق باشند در درازي روز بعد ايشان از دو نقطهٔ انقلاب برابر باشد چنانكه اجزاء سرطان تا جوزا بر خلاف توالي و اجزاء جوزا تا سرطان بر توالي پس كوكبي در بيستم درجهٔ سرطان باشد و ديگرى در دهم درجهٔ جوزا ميان هر دو تسديس باشد و همچنين اسد را با ثور و سنبله را با حمل و ميزان را با حوت و عقرب را بادلو و قوس را باجدي و اگر از نقطهٔ جدي ابتدا گيرند همين حكم دارد اين در شجرة گفته بدانكه بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطهٔ اعتدالين ببعد متساوي مسمى است بتناظر مطلعي و بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطهٔ انقلابين ببعد متساوى مسمى است بتناظر زماني اين در توضيح التقويم گفته و تناظر مطلعي را اتفاق قوت نيز نامند و تناظر زمانى را اتفاق طريقت نيز گويند كذا في كفاية التعليم *

التنافر بالفاء عند اهل المعاني يطلق على وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان سواء كان للتنافر نفس الحروف او لتنافر كيفياتها اولهما فقالوا بالتقاء الساكنين مشتمل على تنافر الحروف من حيث كيفياتها نعم هو داخل في مخالفة القياس ايضا ومن التنافر ما هو يوجب التناهي في الثقل نحو الهعخع بكسر الهاء وفتح الخاء المعجمة بمعنى النبت الاسود في قول اعرابي سئل عن ناقته فقال تركتها ترعى الهعخع ومنه ما هو دون ذلك نحو مستشزرات في قول امرأ القيس * مصراع * غدائره مستشزرات الى العلى * اي مرتفعات الى العلى و تنافر الكلمات ان تكون الكلمات بسبب اجتماعها ثقيلة على اللسان اما في نهاية الثقل

كقول الشاعر• مصراع • وليس قرب قبر حرب قبر• فان التنافر ليس في قرب و لا في قبر بل عند اجتماعهما حصل على اللسان ثقل جدا و اما دون ذلك كقول ابي تمام • مصراع • كريم متى امدحه امدحه و الورى معي • فان في امدحه من ثقل لما بين الحاء و الهاء من القرب لكن لا الى حد يخرج به الكلمة عن الفصاحة فاذا تكرر كمل الثقل اى بلغ حدا لا يتحمله الفصيح و ذلك لانه تكرر اجتماع الحاء و الهاء وادى الى اجتماع حروف الحلق الا ان التنافر لم يحصل فيه من حروف كلمة واحدة فلم يعد في تنافر الحروف فافهم و التنافر مطلقا سواء كان تنافر الحروف او تنافر الكلمات مخل بالفصاحة و زعم بعضهم ان من التنافر جمع كلمة مع كلمة اخرى غير مناسبة لها كجمع سطل مع قنديل و مسجد بالنسبة الى الحمامي مثلا و هو وهم لانه لا يوجب الثقل على اللسان فهو انما يخل بالبلاغة دون الفصاحة اعلم ان مرجع معرفة تنافر الحروف و الكلمات هو الحس لكن لا اعتماد على كل حس بل الحاكم النافذ الحكم حس العربي الذى له سليقة في الفصاحة او كاسب الذوق السليم من ممارسة الكلام بالفصيح و التحفظ عن التكلم بغير الفصيح و ليس التنافر لكمال تباعد الحروف بحسب المخارج و الا لكان مرجعه الى علم المخارج و لا لقربه كذلك لذلك و لا لاختلاف الحروف في الاوصاف من الجهر و الهمس الى غير ذلك و الا لكان المرجع ضبط اقسام الحروف و اياك ان تذهب الى شيئ منها اذ الكل مبني على الغفلة عن تعيين مرجع التنافر و عن كثير من المركبات الفصيحة الملتئمة من المتباعدات نحو علم و فرح و الملتئمة من المتقاربات نحو جيش و شجي و من مال الى ان اجتماع المتقاربات المخارج سبب للتنافر لزمه عدم فصاحة الم اعهد و الجواب عنه بان فصاحة الكلام لا تتوقف على فصاحة جميع كلماته بل على فصاحة الاكثر بحيث يكون غير الفصيح مغموزا فيه مستورا على الذائقة لفصاحة الكلمات الكثيرة كما تستر الحلاوة الشديدة المرارة القليلة و بعدم فصاحة كلمة من ذلك الكلام لا يخرج عن الفصاحة كما ان الكلام العربي لا يخرج عن كونه عربيا بوقوع كلمة عجمية فيه تكلف جدا من غير داع هكذا يستفاد من المطول و الاطول في تعريف الفصاحة •

النكرة بالفتح و كسر الكاف ضد المعرفة كما ان التنكير ضد التعريف و قد سبق في فصل الفاء من باب العين المهملة •

المنكر بضم الميم و فتح الكاف المخففة عند المحدثين مقابل المعروف و قد سبق في فصل الفاء من باب العين المهملة و قال البعض المنكر بمعنى الشاذ و الحق الفرق بينهما كما مر في فصل الذال من باب الشين المعجمتين •

الانكار عند المنجمين نوع من الاتصال كما يجيئ في فصل اللام من باب الواو •

الانكاري عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المنكر للحكم كما قال تعالى حكاية عن رسل عيسى عليه السلام اذ كذبوا في المرة الاولى انا اليكم مرسلون و يجب التاكيد ههنا بحسب الانكار قوة و ضعفا

هكذا يستفاد من الاطول في باب الاسناد الخبري •

النور بالضم وسكون الواو لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس و القمر و النار على ظواهر الاجسام الكثيفة كالارض ومن خاصيته ان يصير المرئيات بسببه متجلية منكشفة و لهذا قيل في تعريفه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره كذا في كشف البزدوي فعلى هذا هو يرادف الضوء و قد يقال النور يختص بالمنير بالواسطة كالقمر و الضوء بالمضيئ بالذات و قد سبق في فصل الالف من باب الضاد المعجمة وقال الصوفية النور عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره في نفسه و اظهاره لغيره في العلم و العين و يسمى شمسا ايضا كذا في شرح الفصوص في الفص اليوسفية و در مجمع السلوك مى ارد بدانكه نور احد حقيقي ذات و وجه ونفس دارد نظر بهستي اين نور ديگر و نظر بدين نور كه عام است تمام موجودات را ديكر و نظر بمجموع هر دومرتبه ديگر چون اين هر سه نظر را دانستي دريافتي هستى ذات نور است و عموم اين نور تمام موجودات را مرتبهٔ وجه اين نور است و مجموع هستي هردو مرتبهٔ نفس اين نور است و صفات اين نور در مرتبهٔ ذات اند و اسامي اين نور در مرتبهٔ وجه اند و افعال اين نور در مرتبهٔ نفس اند اى عزيز اين نور عام است تمام موجودات را و بقاى موجودات ازين نور است هيچ ذره از ذرات موجودات نيست كه نور خداي بآن محيط نيست اين عموم و احاطه را وجه اين نور گويند پس بهركه روى اوردي بوجه اين نور روى اوردي فاينما تولوا فثم وجه الله هركه بدين نور حقيقي رسيد جميع كارهاى او بانجام رسيد و اينرا صاحب علم ظاهري نداند عارف كامل بايد كه بداند هركه بوجه خداي رسيد خدايرا ميپرستد اما مشرك است و ما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون و هركه بذات خداى رسيد خداي را ميپرستد اما موحد است انتهى وقال الحكماء الاشراقيون لاشيئ اغنى عن التعريف من النور فان النور هو الظهور او زيادته و الظهور اما ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول و النفوس او هيآت نورانية قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا ولان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور بالنسبة الى الخفاء و النور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء بالنسبة الى الظهور و من الظلمة الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار ثم النور هو الضوء بالحقيقة و ان كان يطلق مجازا على الواضح عند العقل باعتبار ان الواضح ظاهر عند العقل فيكون نورا فالشيئ ينقسم الى نور و ضوء في حقيقة نفسه اي في ذاته و الى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه وهو الظلمة فان الظلمة هي عدم النور على ما هو راى الاقدمين من الحكماء فالهواء عندهم مظلم وقال المشاؤن ان الظلمة عدم النور فيما من شانه ان يستنير فلا يكون الهواء مظلما عندهم لامتناع التنور عليه لشفيفه و الاول هو الحق فان من فتح العين في الليلة الظلمانية و لم ير شيئا سمي ما عنده مظلما جدارا كان او هواء او غيرهما و النور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره و يسمى بالنور العارض و النور العرضي و الهيئة و هو ما لا يقوم بذاتها بل تفتقر الى محل يقوم به سواء كان محله

الاجسام النيرة كالشمس و القمر او المجردة و الى ما ليس هيئة لغيره بل هو قائم بذاته و يسمى بالنور المجرد و النور المحض و هو اما فقير و محتاج كالعقول و النفوس و اما غني مطلق لا افتقار فيه بوجه من الوجوه اذ ليس وراءه نور و هو الحق سبحانه و يسمى نور الانوار لان جميع الانوار منه و النور المحيط لاحاطته جميعها و كمال اشراقه و نفوذه فيها لطفه و النور القيوم لقيام الجميع به و النور المقدس اى المنزه عن جميع صفات النقص حتى الامكان و النور الاعظم الاعلى اذ لا اعظم و لا اعلى منه و نور النهار لانه يستر جميع الانوار كالشمس يستر جميع الكواكب و النور الاسفهبد هو مدبر الفلك و هو نفسه الناطقة سمي به لان الاسفهبد باللسان الفهلوي زعيم الجيش و راسه و النفس الناطقة رئيس البدن و ما فيه من القوى ثم ما ليس بنور في حقيقة نفسه اعني الظلمة ينقسم الى مستغن عن المحل و هو الجوهر الفاسق اى الجوهر الجسماني المظلم في ذاته فانه من حيث الجسمية مظلم لانور فيه اذ نوريته ليست من ذاته بل من غيره كهيئة نورية حاصلة فيه من الغير و الى ما هو هيئة لغيره و هو ما لا يستغني عن المحل و هو الهيئة الظلمانية و هو المقولات التسع العرضية سوى النور العارض هذا كله خلاصة ما في شرح اشراق الحكمة ●

النائرة نزد شعراى عجم حرفيست كه بمزيد پيوندد و اورا نائر نيز گويند خواه يكي باشد مانند شين درين بيت ● شعر ● اين دل كه بدست تو سپردستمش ● بازده اي جان كه نبردستمش ● و روي اينجا دال است و وصل سين و خروج تا و مزيد ميم و نائرة شين و خواه بيشتر چون ميم و شين درين بيت ● شعر ● اين دل كه بدست تو سپردستيمش ● اي جان بده اكنون كه نبردستيمش ● و رعايت تكرار نائرة مطلقا در قوافي واجب است هكذا في منتخب تكميل الصناعة ●

النهر بالفتح و سكون الهاء و فتحها بمعني جوى الانهار الجمع كما في الصراح في جامع الرموز في كتاب احياء الموات في شرح قوله لاحريم للنهر النهر المجرى الواسع للماء فانه فوق الساقية و هي فوق الجدول كما في المغرب فهو مجرى كبير لا يحتاج الى الكري في كل حين انتهى كلامه و في البرجندي في شرح هذا القول النهر في الاصل المجرى الواسع للماء و المراد ههنا مطلق مجرى الماء اذا كان على وجه الارض انتهى كلامه و قوله اذا كان على وجه الارض احتراز عن القناة فانها مجرى الماء تحت الارض قال الفقهاء هو قسمان عام و خاص فالنهر العام عند ابي حنيفة و محمد رحمهما الله ما يجري فيه السفن و قد اطلق في الاصل ذكر السفن و قيل اريد بها اصغر السفن فدجلة و فرات نهر عام و الخاص بخلافه و عند ابي يوسف رحمه الله النهر الخاص ما يسقى منه قراحان او ثلثة او بستانان او ثلثة و ما زاد على هذا فهو عام كما في الكافي و القراح قطعة من الارض لا مجرى لها و ذكر شيخ الاسلام ان المشائخ اختلفوا فيه فقيل الخاص ما يتفرق ماؤه بين الشركاء و لا يبقى اذا انتهى الى اخر الاراضي و لا يكون له منفذ الى المفاوز التى

لجماعة المسلمين و العام ما يتفرق و يبقى وله منفذ وعامة المشايخ على انه ما كان شركاؤه لا يحصون و الخاص ما كان شركاؤه جمعا يحصى و اختلفوا فيما لا يحصى فقيل ما يحصى هو اربعون وقيل مائة و قيل خمسمائة و قال بعض مشايخنا ان الاصح انه مفوض الى مجتهد في زمانه و ههنا اقوال اخر يطلب من شروح مختصر الوقاية في كتاب الشفعة *

النهار بالفتح لغة ضوء واسع ممتد من الطلوع الى الغروب و عرفا زمان هذا الضوء و شرعا من الصبح الى المغرب كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم و يجيء ايضا في لفظ اليوم في فصل الميم من باب الياء التحتانية *

قوس النهار سبق في فصل السين المهملة من باب القاف *

فصل الزاء المعجمة

* **التنجيز** بالجيم مصدر من باب التفعيل و هو في اللغة التعجيل و في الشريعة ايقاع الطلاق في الحال كذا في جامع الرموز في فصل شرط صحة الطلاق *

الناشزة هي في اصطلاح الفقهاء امرأة التي خرجت من منزل الزوج و منعت نفسها منه بغير حق كذا في المسكيني شرح الكنز في باب النفقة *

فصل السين المهملة

* **النجس** بفتح النون والجيم عند الفقهاء عين النجاسة و بكسر الجيم وفتح النون ما لا يكون طاهرا و اما في اللغة فهما متساويان يقال نجس الشيء ينجس فهو نجس ونجس كذا في شرح الوقاية و هكذا في خزانة الروايات حيث قال النجس بكسر الجيم هو الشيء الذي اصابته النجاسة و النجس بالفتح ما استقذر به كما في الشاهان انتهى و النجس بفتحتين على قسمين خفيف وغليظ فالنجاسة الغليظة ما ورد في نجاستها نص ولم يعارضه نص اخر اختلف الناس فيه اواتفقوا لان الاختلاف بناء على الاجتهاد الذي لا يكون حجة في مقابلة النص وان عارضه نص اخر فهي خفيفة اتفقوا او اختلفوا لان النص يوثر في تخفيف الحكم و ان لم يعمل به و هذا عند ابي حنيفة رحمه الله و عندهما ما اتفقوا في نجاسته فهي غليظة و ما ساغ الاجتهاد في طهارته فهي خفيفة لان الاجتهاد في حق وجوب العمل كالنص وفي الخزانة النجاسة الغليظة ما ثبت نجاستها بدليل مقطوع به فالنجاسة الخفيفة ما ثبت نجاستها بدليل ظني كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية *

الناسوت عند الصوفية هي محل اللاهوت كما مر في فصل الواو من باب اللام و تطلق ايضا على عالم الشهادة اي الدنيا و قد مر في لفظ الجبروت في فصل الراء المهملة من باب الجيم *

النفس بالفتح و سكون الفاء عند اهل الرمل اسم للجماعة اهل رمل جماعت را نفس و نفس كل نامند و نيز نفس را بر عنصر اب اطلاق مي كنند و اب اول را نفس اول گويند و اب دوم را نفس دوم پس اب عتبه داخل نفس هفتم باشد و در جدول ادوار طالب و مطلوب گذشته است بتفصيل از

دائرة ابدع و سكن و النفس يطلق عند الحكماء باشتراك اللفظي على الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله و هو على قسمين نفس فلكية و نفس انسانية و على ما ليس بمجرد بل قوة مادية و هو على قسمين ايضا نفس نباتية و نفس حيوانية هكذا يستفاد من تهذيب الكلام و يجعل النفس الارضية اسما للنفس النباتية و الحيوانية و الانسانية و النفس الفلكية تسمى بالنفس السماوية ايضا فالنفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي الي من حيث يتولد و يتغذى و ينمو فالكمال جنس بمعنى ما يتم به الشيئ و قد سبق في محله و بقيد اول خرج الكمالات الثانية كالعلم و القدرة و غيرها من توابع الكمال الاول وبقيد الجسم خرج كمالات المجردات و بقيد طبيعي خرج صور الجسم الصناعي كصور السرير و الكرسي و بقيد الي خرج صور العناصر اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الآلات و كذا الصور المعدنية فآلي صفة الكمال اى كمال اول الي اى ذو الة و يجوز جره على انه صفة لجسم اى جسم مشتمل على الآلة بان يكون له آلات مختلفة يصدر عنها هذه الافعال من التغذية و التنمية و توليد المثل و هذا اظهر لعدم الفصل بين الصفة و الموصوف على التقديرين فليس المراد بالآلي ان الجسم ذو اجزاء متخالفة فقط بل يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية و النامية فان آلات النفس بالذات هى القوى و بتوسطها الاعضاء و قيل الاولى ان لا يراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي فقط بل يراد به ما يقابل الجسم التعليمي و الصناعي معا لئلا يفتقر الى اخراج الكمال الاول للجسم التعليمي الى قيد اخر و منهم من رفع طبيعيا صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الحيوان كما فى السرير و الصندوق و وكر الطير و قد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه لكن الظاهر حينئذ ان يقال كمال اول طبيعي لجسم الي الخ و بقيد الحيثية خرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين كالنفس الحيوانية و الانسانية و الفلكية اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الشيئ اذا صار حيوانا تكون نفسه النباتية باقية فيه و تلك الافعال صادرة عنها لا عن النفس الحيوانية و الافعال الحيوانية من الحس و الحركة الارادية صادرة عن النفس الحيوانية و المحققون على ان الافعال المذكورة فى النفس النباتية صادرة فى الحيوان عن النفس الحيوانية و تبطل النفس النباتية عند فيضان النفس الحيوانية فعلى هذا بعض افعال النفس الحيوانية بالاختيار و بعضها بلا اختيار و لا يخفى ما فيه من التامل فعلى المذهب الاول لاحاجة الى زيادة قيد فقط و على المذهب الثاني لابد من زيادته و لذا قال البعض هى كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يتولد و يزيد و يغتذي فقط و الحصر اضافي بالنسبة الى ما يحس و يتحرك بالارادة فلا يرد ان افعال النفس النباتية غير منحصرة فيما ذكر بل لابد مع ذلك ايضا من جهة ما يتصور و يجذب و يضم و يمسك و يدفع لكن بقي ههنا بحث من وجوه الاول ان التعريف صادق على صورة النطفة التى بها تصير سببا للتغذية و التنمية و كذا على الصورة اللحمية و العظمية و غيرها مع انه لا يقال لها نفس نباتية و الا يلزم ان تكون هذه الاشياء نباتا و الجواب ان عدم اطلاق

النفس النباتية عليها انما هو في عرف العام و اما في عرف الخاص فيجوز اطلاقها عليها و اطلاق النبات على تلك الجسام ايضا جائز اصطلاحا الثاني انه صادق على الصور النوعية للبسائط الموجودة في المركبات النباتية و الجواب ان تلك الصور ليست كمالات اولية بالنسبة الى المركبات اذ الكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته بان يكون سببا قريبا لحصول النوع و جزءا اخيرا له وما هو بمنزلته وتلك الصور ليست كذلك بالنسبة الى المركبات الثالث انه يكفي ان يقال كمال اول من حيث يتغذى و ينمو و يتولد بل يكفي ان يقال كمال من حيث ينمو و باقي القيود مستدرك اذ الكمال الثاني وكمال الجسم الصناعي و غير الآلي ليس من جهة ما ينمو و الجواب ان قيود التعريف قد تكون للاحتراز وقد تكون للتحقيق و بعض هذه القيود للاحتراز وبعضها للتحقيق و النفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية و يتحرك بالارادة و القيد الاخير لاخراج النفس النباتية و الانسانية و الفلكية اقول و المراد ان يكون منشأ تمييز ذلك الكمال عن الكمالات الاخر هو هذين الامرين اعني ادراك الجزئيات الجسمانية و الحركة الارادية لاغير فينطبق التعريف على المذهبين المذكورين و لايرد ما قيل من انه ان اريد آلالي من جهة هذين الامرين فقط فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية على مذهب المحققين لانها الية من جهة الافعال النباتية ايضا وان اريد الآلي من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة و اورد عليه انه غير جامع لعدم صدقه على النفس الحيوانية في الانسان لانها ليست مدركة عند المحققين بل المدرك للكليات و الجزئيات مطلقا هو النفس الناطقة و اجيب بان المراد بالمدرك اعم من ان يكون مدركا بالحقيقة او يكون وسيلة للادراك و النفس الحيوانية وسيلة لادراك النفس الناطقة للجزئيات الجسمانية ولايرد القوى المدركة الظاهرة و الباطنة لان هذه القوى ليست من قبيل الكمال الاول لانها كما مر عبارة عن الجزء الاخير للنوع اوما هو بمنزلته *

و النفس الانسانية و تسمى بالنفس الناطقة و الروح ايضا كمال اول لجسم طبيعي اليّ من جهة ما يدرك الامور الكلية و الجزئية المجردة و يفعل الافعال الفكرية و الحدسية و قد سبق ان المراد بالكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته بان يكون سببا قريبا لتحققه و جزءا اخيرا له وما هو بمنزلته والنفس الناطقة بالنسبة الى بدن الانسان من قبيل الثاني ثم قولهم كمال اول لجسم طبيعي الي مشترك بين النفوس الثلثة و باقي القيود في التعريفات لاخراج بعضها عن بعض و اما النفوس الفلكية فخارجة عن هذا لان السماويات لاتفعل بواسطة الآلات على ما هو المشهور من ان لكل فلك من الخارج المركز و الحوامل و التداوير و الممثلات نفسا على حدة على سبيل الاستقلال و اما على راي من يقول ان الكواكب و التداوير و الخارج المركز هي الاعضاء و الآلات للنفس المدبرة للفلك الكلي فالنفوس للافلاك الكلية فقط فداخلة فيه الا انه لايشتمل القدر المذكور لنفس الفلك الاعظم عندهم ايضا فاخراجها عن تعريف النفس النباتية على رايهم بقيد الحيثية المذكورة في تعريف النفس النباتية وعن تعريف النفس الناطقة بقيد و يفعل الافعال الفكرية واما اخراجها عن تعريف

النفس الحيوانية لبقيت ما يدرك الجزئيات الجسمانية لان النفوس الفلكية مجردة و المجرد لا يدرك الجزئي المادي * والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي في ادراك و حركة دائمين يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل و هذا مبني على المذهب المشهور و عليك بالتامل فيما سبق حتى يحصل تعريف النفس الفلكية على المذهب الغير المشهور ايضا اعلم انهم قالوا ان النفس الفلكية مجردة عن المادة و توابعها مدركة للكليات و الجزئيات المجردة و قالوا حركات الافلاك ارادية و كلما يصدر عنه الحركة الجزئية الارادية فيرتسم فيه الصغير و الكبير و لا شيء من المجردات كذلك فليس المباشر القريب لتحريك الفلك جوهرا مجردا بل لابد ههنا من قوة جسمانية اخرى فائضة عن المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك و تسمى تلك القوة الفائضة نفسا منطبعة و نسبتها الى الفلك كنسبة الخيال الينا في ان كلا منهما محل ارتسام الصورة الجزئية الا ان الخيال مختص بالدماغ و النفس المنطبعة سارية في الفلك كله لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض في الحلية و الى هذا ذهب الامام الرازي و قال المحقق الطوسي ذلك شيء لم يذهب اليه احد قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين هو الة لهما والحق ان له نفسا مجردة و قوة خيالية و هذا مراد الامام غاية ما في الباب انه عبر عن القوة الخيالية بالنفس المنطبعة و المشاؤن على ان للفلك نفسا منطبعة لا غير فان الظاهر من مذهبهم ان المباشر لتحريك الفلك قوة جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته و ان الجوهر المجرد الذي يستكمل به نفسه عقل غير مباشر للتحريك و الشيخ الرئيس على ان له نفسا مجردة لا غير و قال ان النفس الكلي هي ذات ارادة عقلية و ذات ارادة جزئية و قال ان لكل فلك نفسا مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فتقوم بها و هي تدرك المعقولات بالذات و تدرك الجزئيات بجسم الفلك و تحريك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكاته كالخيال بالنسبة الى نفوسنا و ابداننا فان المدرك حقيقة هو النفس و الخيال الة و واسطة لادراكه فالمباشر على هذا هو النفس الا انها بواسطة الآلة و تحقيقه في شرح الاشارات ثم اعلم ان عدد النفوس الفلكية المحركة الافلاك على المذهب المشهور هو عدد الافلاك و الكواكب جميعا و على المذهب الغير المشهور تسعة بعدد الافلاك الكلية فانهم قالوا كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق تلك النفس بالكوكب اولا و بافلاكه ثانيا كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا و باعضائه بعد ذلك بتوسطه و قيل لجميع الافلاك نفس واحدة تتعلق بالمحيط و بالباقية بالواسطة * **فائدة** * في المباحث المشرقية الشيء قد يكون له في ذاته و جوهره اسم يخصه و باعتبار اضافته الى غيره اسم اخر كالفاعل و المنفعل و الاب و الابن و قد لا يكون له اسم الا باعتبار الاضافة كالراس و اليد و الجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود و النفس في بعض الاشياء كالانسان قد تتجرد عن البدن

و لاتتعلق به لكن لايتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل فما ذكر في تعريف النفس ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يوخذ الجسم في تعريفها كمايوخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه بان و ان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان * فائدة * قيل اطلاق النفس على النفوس الارضية و السماوية ليس بحسب اشتراك اللفظ فان الافعال الصادرة عن صور انواع الاجسام منها ما يصدر من ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون الفعل الصادر عنه على وتيرة واحدة كما للافلاك و الى ما لايكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما للانسان و الحيوانات ومنها ما لا يصدر عن ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة السخرية كما يكون للبسائط العنصرية من الميل الى المركز او المحيط و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للنبات و الحيوان من افاعيل القوة التي توجب الزيادة في الاقطار المختلفة و القوة السخرية خصت باسم الطبيعة و البواقي باسم النفس و اطلاق اسم النفس عليها لا يمكن الا بالاشتراك لانه لو اقتصر على انها مبدأ فعل ما او قوة يصدر منها امرما يصير كل قوة طبيعية نفسانية و ليس كذلك و ان فسرناها بانها التي تكون مع ذلك فاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية و ان نفرض وقوع الافعال على جهات مختلفة فيخرج النفس الفلكية وكذا لايشتمل للجميع قولهم النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة اي ما يمكن ان يصدر عن الاحياء و لا يكون الصدور عنهم دائما بل قد يكون بالقوة لانه يخرج بقيد آلي النفوس الفلكية لان افعالها لاتصدر بواسطة الآلة على المذهب المشهور وعلى المذهب الغير المشهور بالقيد الاخير لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية على هذا المذهب لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة اصلا بل يصدر منها افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلا دائما و اعترض عليه ايضا بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية و ان اريد اعم من ذلك فان اريد جميعها خرج النفس النباتية والحيوانية و ان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض مايصدر عن الاحياء واجيب بان المراد البعض وصور المعدنيات و البسائط خارجة بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بلا توسط آلة بينها و بين آثارها هذا لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولاخفاء في انه معنى شامل للنفوس كلها على المذهبين لان ما يكون مبدأ لافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لافاعيل مختلفة و هو النفس الارضية او يكون مبدأ لافاعيل لا على وتيرة واحدة عادمة للارادة بل يكون مختلفة و مع الارادة على رأي وعلى وتيرة واحدة ومع الارادة على الصحيح * فائدة * النفس لها اعتبارات ثلثة واسماء بحسبها فانها من حيث هي مبدأ الآثار قوة و بالقياس

الى المادة التى تحملها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس التي بها تتحصل وتكمل كمال و تعريف النفس بالكمال اولى من الصورة اذ الصورة هي الحالة في المادة و النفس الناطقة ليست كذلك لانها مجردة ملايتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن لكنها مع تجردها كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير والتصرف و ان لم يكن فيها و كذا تعريفها بالكمال اولى من القوة لان القوة اسم لها من حيث هي مبدأ الآثار و هو بعض جهات المعرف و الكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لآثارها فتعريفها به تعريف من جميع جهاتها * فائدة * للنفس النباتية قوى منها مخدومة و منها خادمة و تسمى بالقوى الطبيعية وكذا للنفس الحيوانية قوى وتسمى قواها التي لا توجد في النبات نفسانية ومنها مدركة وغير مدركة وكذا للنفس الناطقة وتسمى قواها المختصة بها قوة عقلية فباعتبار ادراكها للكليات تسمى قوة نظرية و عقلا نظريا وباعتبار استنباطها لها تسمى قوة عملية و عقلا عمليا ولكل من القوة النظرية و العملية مراتب سبق ذكرها في لفظ العقل في فصل اللام من باب العين المهملة * فائدة * النفوس الانسانية مجردة اى ليست قوة جسمانية حالة في المادة و لا جسما بل هي لامكانية لا تقبل الاشارة الحسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان تكون داخلة فيه بالجزئية او الحلول و هذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين و المتأخرين و وافقهم على ذلك من المليين الغزالي و الراغب و جمع من الصوفية المكاشفة و تعلقها بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا لا يتمكن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه ما دامت مصاحبته ممكنة الا ترى انها تحبه و لا تكرهه مع طول الصحبة وتكره مفارقته وسبب التعلق توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين على البدن فان النفس في مبدأ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بالآلات و القوى البدنية قال تعالى و الله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع و الابصار و الافئدة وهي تتعلق بالروح الحيواني اولا اى بالجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس على الروح قوة تسري بسريان الروح الى اجزاء البدن و اعماقه فتثير تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهرة و باطنة قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العليم الحكيم وخالفهم فيه جمهور المتكلمين بناء على ما تقرر عندهم من نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا و احتج المثبتون للتجرد عقلا بوجوه منها انها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة لان النفس اذا كانت ذا وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع و الحال في ذي الوضع يختص بمقدار مخصوص و وضع معين ثابتين لمحله فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا لماله ذلك المقدار و الوضع فلا يكون كليا هذا خلف ورد بانا لا نسلم ان عاقل الكلي محل له لابتنائه على الوجود الذهني و ايضا الحال فيما له مقدار و شكل و وضع معين لا يلزم ان يكون متصفا به لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا و اما نقلا فمن وجوه ايضا الاول قوله تعالى و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله

امواتا بل احياء الآية و لا شك ان البدن ميت فالحي شيئ اخر مغائر له هو النفس والثاني قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و المعروض عليها ليس البدن الميت فان تعذيب الجماد محال والثالث قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك الآية و البدن الميت غير راجع ولا مخاطب و الرابع قوله عليه السلام اذا حمل الميت على نعشه يرفرف روحه فوق النعش و يقول يا اهلي و يا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيري الحديث فالمرفرف غير المرفرف فوقه والجواب ان الادلة تدل على المغايرة بينها و بين البدن لاعلى تجردها واحتج النافون للتجرد ايضا بوجوه منها ان المشار اليه بانا و هو معنى النفس بوصف باوصاف الجسم فكيف تكون مجردة و ان شئت التوضيح فارجع الى شرح المواقف و شرح التجريد وغيرهما ثم المنكرون للتجرد اختلفوا في النفس الناطقة على اقوال سبقت في لفظ الروح في فصل الحاء من باب الراء المهملتين و لفظ الانسان و لفظ السر اعلم ان صاحب الانسان الكامل قال النفس في اصطلاح الصوفية خمسة اعرب حيوانية و امّارة و ملهمة و لوامة و مطمئنة وكلها اسماء الروح اذ ليس حقيقة النفس الا الروح وليس حقيقة الروح الا الحق فافهم فالنفس الحيوانية تسمى بالروح باعتبار تدبيرها للبدن فقط و اما الفلاسفيون فالنفس الحيوانية عندهم هو الدم الجاري في العروق وليس هذا بمذهبنا ثم النفس الامارة تسمى بها باعتبارما يانيها من المقتضيات الطبيعية الشهوانية للانهماك في اللذات الحيوانية و عدم المبالاة بالاوامر و النواهي ثم النفس الملهمة تسمى بها لاعتبار ما يلهمها الله من الخير فكلما تفعله من الخير هو بالالهام الالهي و كلما تفعله من الشر هو بالاقتضاء الطبيعي و ذلك الاقتضاء منها بمثابة الامر لها بالفعل فكانها هي الامارة لنفسها يفعل تلك المقضيات فلذا سميت امارة و للالهام الالهي سميت ملهمة ثم النفس اللوامة سميت بها لاعتبار اخذها في الرجوع و الاقلاع فكانها تلوم نفسها عن الخوض في تلك المهالك و اذا سميت لوامة ثم النفس المطمئنة سميت بها لاعتبار سكونها الى الحق و اطمينانها به و ذلك اذا قطع الافعال المذمومة و الخواطر المذمومة مطلقا فانه متى لم ينقطع عنها الخواطر المذمومة لا تسمى مطمئنة بل هي لوامة ثم اذا ظهر على جسدها الآثار الروحية من طي الارض و علم الغيب و امثال ذلك فليس لها الا اسم الروح ثم اذ انقطعت الخواطر المحمودة كما انقطعت المذمومة و اتصفت بالاوصاف الالهية و تحققت بالحقائق الذاتية فاسم العارف اسم معروفه و صفاته صفاته و ذاته ذاته انتهى وقال في مجمع السلوك نفس لوامة نزديك بعضى مركافر را باشد كه بر نفس خويش ملامت كند و گويد يا ليتني قدمت لحيوتي وبعضى گويند مر كافر و مومن هر دو را باشد زيراكه در حديث است فرداى قيامت هر نفس لوامة باشد ملامت كنندهٔ خود شود فاسقان گويند چرا فسق ورزيديم صالحان گويند چرا صلاح زيادة نكرديم انتهى وقد سبق ايضا في لفظ الخلق في فصل القاف من باب

الضاد المعجمة معنى النفس الامارة و اللوامة و المطمئنة ناقلا من التلويح • فائدة • النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليّون اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فذهب بعضهم الى انها تحدث معه لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا اخر و المراد بالانشاء افاضة النفس على البدن و قال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلوة والسلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام و غاية هذه الادلة الظن اما الآية فلجواز ان يكون المراد بالانشاء جعل النفس متعلقة به فيلزم حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها و اما الحديث فلانه خبر واحد فيعارضه الآية و هي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة و الحديث بالعكس فلكل رجحان فيتقاومان و اما الحكماء فانهم قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو و من تبعه وقال شرط حدوثها حدوث البدن و منعه من قبله و قالوا بقدمها ثم القائلون بحدوثها يقولون ان عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر فلا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد و هذا بخلاف مذهب القائلين بالتناسخ • فائدة • اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لاتفنى بفناء البدن اما عند اهل الشرع فبدلالات النصوص و اما عند الحكماء فبناء على استنادها الى القديم استقلالا او بشرط حادث في الحدوث دون البقاء و على انها غير مادية و كل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم • فائدة • مدرك الجزئيات عند الاشاعرة هو النفس لانها الحاكمة بها و عليها ولها السمع و الابصار وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار للباصرة و انها آلة له و القول بانها لا تدرك الجزئيات الا بالآلات يرفع النزاع الا انه يقتضي ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات و الشريعة بخلافه و قد سبق في لفظ الادراك • فائدة • ذهب جمع من الحكماء كارسطو اتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع و انما تختلف بالصفات و الملكات لاختلاف الامزجة و الادوات و ذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل يشبه ان يكون قوله عليه الصلوة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة و قوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا قال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا و اما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الماهية فالظاهر انه لم يقل به احد كذا في شرح التجريد و اكثر هذه موضحة فيه •

نفس الأمر معناه نفس الشيء في حد ذاته فالمراد بالامر هو الشيء بنفسه فاذا قلت مثلا الشيء موجود في نفس الامر كان معناه انه موجود في حد ذاته و معنى كونه موجودا في حد ذاته ان وجوده ليس باعتبار المعتبر و فرض الفارض سواء كان فرضا اختراعيا او انتزاعيا بل لو قطع النظر عن كل فرض و اعتبار كان هو موجودا و ذلك الوجود اما وجود اصلي اي خارجي او وجود ظلي اي ذهني فنفس الامر يتناول الخارج و الذهني لكنها اعم من الخارج مطلقا اذ كل ما هو موجود في الخارج فهو في نفس الامر قطعا ومن

الذهن من وجه اذ ليس كلما هو فى الذهن يكون في نفس الامر فانه اذا اعتقد كون الخمسة زوجا كان كاذبا غير مطابق لنفس الامر مع كونه ذهنيا لثبوته فى الذهن و قد يقال معنى كونه موجودا في نفس الامر ان وجوده ليس متعلقا بفرض اختراعي سواء كان متعلقا بفرض انتزاعي او لم يكن فالعلوم الحقيقية موجودة في نفس الامر بكلا المعنيين و العلوم الاصطلاحية المتعلقة بالفرض الانتزاعي موجودة في نفس الامر بالمعنى الثاني دون الاول فالمعنى الثاني اعم مطلقا من الاول هكذا يستفاد من بعض حواشي التجريد و العلمي و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ الوجود ايضا و هو بهذا المعنى ايضا اعم مطلقا من الخارج و من وجه من الذهن كما لا يخفى و في شرح المطالع قدماء المنطقيين لم يفرقوا بين الخارج و نفس الامر •

النفس بفتحتين در لغت بمعنى دم و در اصطلاح صوفيه ترويح قلبست بمطالب غيوب كه نازل است از حضرت محبوب تبارك و تعالى كذا في لطائف اللغات •

نفس الانتصاب بفتحتين هو عند الاطباء ان لا تتاتى النفس للشخص الا بانتصاب الرقبة و مدها فينفتح المجرى و سببه مادة غليظة او ورم كذا فى الموجز و سماه صاحب بحر الجوهر بالنفس المنتصب ثم قال و النفس المنتصف هو ان يكون الآفة في نصف الرئة و النصف الآخر سالم •

النفيس كالكريم مقابل الخسيس و قد سبق في فصل السين المهملة من باب الخاء المعجمة •

النفاس بالكسر فى اللغة مصدر نفست المرأة بضم النون و فتحها اذا ولدت فهي نفساء وهن نفاس ماخوذ من النفس بمعنى الدم و هى ماخوذة من النفس التى هي اسم لجملة البدن التي قوامها بالدم كذا فى المغرب و فى الشريعة دم يعقب الولد اي خروج دم حقيقي او حكمي نفى العبارة تسامح اختير لاتباع اكثر السلف و بالتعميم دخل الطهر المتخلل في مدة النفاس و كذا دخل نفاس من ولدت و لم تر دما و هذا قول ابي حنيفة رحمه الله و به اخذ اكثر المشايخ و قال ابو يوسف رحمه الله انها لم تصر نفساء و به اخذ بعض المشايخ و يعقب بضم القاف بمعنى يتبع اى يتبع خروج ذلك الدم ولدا خارجا من القبل سواء كان صحيحا او منقطعا فلو خرج اقل الولد لم تصر نفساء بخلاف ما اذا خرج اكثره و هذا عند ابي حنيفة رحمه الله و عن الشيخين بعض الولد و عن محمد الراس و نصف البدن او الرجلان او اكثر من النصف و عنه جميع البدن كما فى المحيط و لو خرج من السرة لم تكن نفساء و ان سال منها الدم كذا في جامع الرموز •

النقرس بالكسر و سكون القاف عند الاطباء وجع يعرض في نواحي القدم و مفصل الكعب و الاصبع لاسيما الابهام كذا في شرح القانونچة و بحر الجواهر •

الناقوس نزد صوفيه باد گرد مقام تفرقه را گويند كذا في بعض الرسائل و در كشف اللغات ميگويد ناقوس در اصطلاح متصوفه عبارت از انتباه است كه بسوي توبت و انابت و عبادت خوانند و نيز جذبه كه از حق تعالى خبر كند و از نفس خلاص دهد و بطاعت و قناعت دعوت كند و از خواب غفلت بيدار سازد •

الأنكيس بالكاف نزد اهل رمل اسم شكلى است بدينصورت ☰ وايفرا مفكوسي نيز ميگويند •

فصل الشين المعجمة • النجش بفتح النون و الجيم او سكونها و هو لغة الاثارة و شرعا الزيادة في الثمن لرغبة المشتري بان يقول اليس هذا ماكنت اطلب منك بكذا و هو اكثر مما اشتراه وهذا حرام كذا في جامع الرموز في بيان البيوع الباطلة و الفاسدة •

الانتفاش بالفاء هو ان تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض و يداخلها الهواء او جسم غريب كالقطن المنفوش و يقابله الاندماج وقد سبق في لفظ التخلخل في فصل اللام من باب الخاء المعجمة •

فصل الصاد المهملة • النص بالفتح والتشديد هو في عرف الاصوليين يطلق على معان الاول كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب و السنة سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا حقيقة او مجازا عاما او خاصا اعتبارا منهم للغالب لان عامة ماورد من صاحب الشرع نصوص و هذا المعنى هو المراد بالنصوص في قولهم عبارة النص و اشارة النص و دلالة النص و اقتضاء النص كذا في كشف البزدوي بقوله من الكتاب و السنة بيان لقوله ملفوظ و ليس المقصود حصر ذلك الملفوظ فيهما بدليل ان عبارة النص و اخواتها لا يختص بالكتاب و السنة و لهذا وقع في العضدي ان الكتاب و السنة و الاجماع كلها يشترك في المتن اي ما يتضمنه الثلثة من امر ونهي وعام وخاص و مجمل و مبين و منطوق و مفهوم و نحوها و الثاني ما ذكر الشافعي فانه سمى الظاهر نصا فهو منطبق على اللغة و النص في اللغة بمعنى الظهور يقول العرب نصت الظبية راسها اذا رفعت و اظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر و هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر و نص و الثالث و هو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا فانه نص في معناه لا يحتمل شيئا اخر فكلما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالاضافة الى معناه نصا في طرفي الاثبات و النفي اعني في اثبات المسمى و نفي ما لا يطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص و يجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا و ظاهرا و مجملا لكن بالاضافة الى ثلثة معان لا الى معنى واحد و الرابع ما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالمعنى الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا و بالمعنى الرابع ان لا يتطرق اليه احتمال مخصوص و هو المعتضد بدليل فلا حجر في اطلاق النص على هذه المعاني لكن الاطلاق الثالث اوجه و اشهر و عن الاشتباه بالظاهر ابعد و هذه المعاني الثلثة الاخيرة ذكرها الغزالي في المستصفى قال في كشف البزدوي فظهر بما ذكرها الغزالي ان موجب النص و الظاهر على التفسير الذي اختاره مشائخنا الذي اعتقده اصحاب الشافعي و اما على التفسير الذي اختاره فقطعي كالمفسر انتهى فمشائخنا اي الحنفية

اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل فهذا المعنى الرابع متوافق لمفهوم و الشافعي
اخذ القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال اصلا على ما عرفت في لفظ الظاهر في نفس الصيغة ثم الحنفية قالوا
النص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم فما قيل ان النص ما دل على معنى دلالة قطعية
يمكن ان يحمل على المعنى الاشهر الثالث و ان يحمل على المعنى الثاني بناء على اختلاف معنى
القطعي قيل ان النص هو الذي لا يحتمل التاويل فيحمل على المعنى الاشهر بان سيق الكلام له قال
في كشف البزدوي و ليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله
تعالى و انكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح و بين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع
كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع و ان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح
عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالشهرة او التواتر
او غيرهما من المعاني بل ازديادة بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة قطعية تنضم اليه
نطقا او سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع و الربوا لم يفهم من ظاهر الكلام
بل بسياق و هو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وعرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما و
ان تقدير الكلام واحل الله البيع و حرم الربوا فاني يتماثلون و لم يعرف هذا بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء
احل الله البيع و حرم الربوا ويؤيد ما ذكرنا ما قال شمس الائمة و اما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن
باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة و اليه اشار القاضي في
اثناء كلامه و قال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام و قال الامام اللامشي
رحمه الله النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله و اريد بالاسماع باقتران صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله
تعالى احل الله البيع نص في التفرقة بين البيع و الربوا حيث يريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة
و اما قولهم بمعنى في المتكلم في نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص
وضوحا على الظاهر ليس له صيغة في الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو
الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التي تدل
على ان قصد المتكلم هو التفرقة و لو ازداد وضوحا بمعنى يدل عليه صيغة يصير مفسرا فيكون هذا احترازا
عن المفسر انتهى ٭ وقد سبق في لفظ الظاهر ايضا مايوضح هذا فمرجع هذه المعاني التي ذكرها الحنفية الى
المعنى الرابع كما لا يخفى والخامس الكتاب و السنة قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي في بحث
النسخ كما يراد بالنص ما يقابل الظاهر كذلك يراد به ما يقابل الاجماع و القياس و هو الكتاب و السنة
انتهى ٭ و لابد ههنا من بيان معاني عبارة النص و اخواته لاشتراكها في المضاف اليه اعني لفظ النص فنقول
عبارة النص دلالته على المعنى مطابقة او تضمنا مع سياق الكلام له و اشارة النص دلالته على المعنى

بالالتزام مع عدم سياق الكلام له و سمى الشافعي العبارة بالمنطوق الصريح وجعل الاشارة من اقسام المنطوق الغير الصريح يدل عليه ما وقع في كشف البزدوي من ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق و مفهوم و جعلوا ما سماه الحنفية عبارة و اشارة و اقتضاء من قبيل المنطوق اعلم ان دلالة الكلام على المعنى على ثلث مراتب الاولى ان يدل على المعنى و يكون ذلك المعنى مقصودا اصليا كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث و رباع و الثانية ان يدل على معنى و لا يكون مقصودا اصليا بل انما يكون لغرض إتمام معنى اخر كاباحة النكاح في تلك الآية و الثالثة ان يدل على معنى و هو من لوازم المعنى المقصود كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه الصلوة و السلام ان من السحت ثمن الكلب فالقسم الاول مسوق اليه و القسم الثالث ليس مسوقا اصلا و المتوسط مسوق من جهة ان المتكلم قصد الى التلفظ لافادة معناه غير مسوق من جهة ان المتكلم انما ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلي اذ لا يتاتى ذلك الا به فوضح الفرق من القسمين الاخيرين و هو ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في السوق بان انفرد عن القرينة و القسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن لا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا كما في الظاهر و النص فدخل القسم المتوسط ههنا في السوق و لم يدخل في الظاهر و النص فان تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية كان استدلالا بعبارة النص لا باشارته فيدخل الظاهر و النص في عبارة النص وهذا على راى من ذهب الى المباينة بين الظاهر و النص واما من يجعل الظاهر اعم من النص فيقول بتساوى الظاهر و العبارة و دخول النص في العبارة و قيل بالفرق بان السوق و عدم السوق في النص و الظاهر يتعلقان بالمتكلم و هما في العبارة و الاشارة يتعلقان بالسامع و الحكم يختلف بحسب اختلاف المتعلق و بان العبارة اعم من النص لان النص المسوق لحكم يسمى عبارة سواء كان محتملا للتخصيص والتاويل اولم يكن محتملا و سواء احتمل النسخ اولا و اما تسميته نصا فمشروط بشرط ان يكون احتمال التاويل و التخصيص فيه ثابتا لانه اذا انقطع هذا الاحتمال يسمى مفسرا و بان النظم المسوق بالنظر الى نفس الكلام يسمى نصا و بالنظر الى استدلال المستدل به يسمى عبارة فالنص و العبارة و ان كان كلواحد منهما واحدا لكن باختلاف الاعتبار اختلف اسمهما فسمي نصا باعتبار الكلام و سمي عبارة باعتبار استدلال المستدل به و كذا في الظاهر تسميته اشارة باعتبار المستدل و تسميته ظاهرا باعتبار اخر و بالجملة فعبارة النص دلالته على المعنى المسوق له و اشارة النص دلالته على المعنى الغير المسوق له و دلالة النص دلالته على حكم ثبت بمعناه اي بمعنى النص لغة لا اجتهادا ولا استنباطا و يسميها عامة الاصوليين فحوى الخطاب اى معناه وقد يسمى لحن الخطاب اي معناه و يسميها بعض اصحاب الشافعي مفهوم الموافقة فقولهم لغة تمييز اى ثبت بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي

ليس المراد المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة بل المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب ولهذا قيل دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتامل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها فان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التافيف والنهر في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التنبيه ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التافيف تحريم الضرب والشتم اذ يقول والله ما قلت لفلان اف وقد ضربته ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعا كما في تحريم التافيف فالدلالة قطعية واذا احتمل ان يكون غيره هو المقصود فهي ظنية كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فان قول السائل واقعت اهلي في نهار رمضان وقع عن الجناية التي هي معنى المواقعة في هذا الوقت لا عن الوقاع فانه ليس بجناية في نفسه والجواب وهو قوله عليه الصلوة والسلام اعتق رقبة الخ وقع عن حكم الجناية فاثبتنا الحكم بالمعنى وهو في هذين اي الاكل والشرب اظهر اذ الشوق اليهما اعظم ولما توقف ثبوت الحكم من الدلالة على معرفة المعنى ولابد في معرفته من نوع نظر ظن بعض الحنفية وبعض اصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس جلي فقالوا لما توقف على ما ذكرنا وقد وجد اصل كالتافيف مثلا وفرع كالضرب وعلة مؤثرة كالاذى يكون قياسا الا انه لما كان ظاهرا سميناه جليا وليس على مذهب الجمهور كما ظنوا لان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال السيد لعبده لاتعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه ولان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يعرف ويفهم من لا تقل لهما اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس او لا نعلم انها من الدلالات القطعية وليس بقياس فقولهم لا اجتهادا ولا استنباطا اشارة الى نفي كونها قياسا وبعضهم عرف الدلالة بانها فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي واما دلالة الاقتضاء فهي دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد سبق في فصل الياء التحتانية من باب القاف ويجيئ في لفظ المنطوق ايضا في فصل القاف اعلم ان المفهوم مما سبق ان دلالة الاشارة التزام لا غير وقيل دلالة الاشارة اما تضمن او التزام كما سبق في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة قال صدر الشريعة في التوضيح العبارة والاشارة كلاهما دلالة اللفظ على المعنى مطابقة او تضمنا او التزاما وانما الفرق بالسوق وعدمه واراد بالسوق ما اريد منه في النص وقال ان المعنى الذي يدل عليه اللفظ اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فتسمى دلالته عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة انه وضع

ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص و الا فلا دلالة اصلا و التمسك بمثله فاسد و انما جعلوا اللازم المتاخر عبارة او اشارة و اللازم المتقدم اقتضاء لان دلالة الملزوم على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم الغير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا لان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها و اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة و لا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول ان قيل ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له و لا جزؤه و لا لازمه فدلالة اللفظ عليه و ثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ في الثلث قلت اللازم المنقسم الى المتقدم و المتاخر هو اللازم لابواسطة علة الحكم فلاينافيه كون الثابت بالدلالة ايضا لازما لكن بواسطتها *

النقص بالفتح و سكون القاف عند اهل العروض اجتماع العصب و الكف كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخسي *

الناقص عند الصرفيين هو اللفظ الذي لامه فقط حرف علة و يسمى بالمنقوص و معتل اللام و ذي الاربعة ايضا فان كانت لام الكلمة واوا سمي ناقصا واويا كدعا فان اصله دعو وان كانت ياءً سمي ناقصا يائيا كرمى فان اصله رمي و قيد فقط لاخراج اللفيف و يطلق الناقص ايضا على اسم ذي حرفين كمن و ما و كم في القاموس كم اسم ناقص مبني على السكون هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث الكنايات و عند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه المفردة ناقص منه كالاربعة و قد سبق في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين المهملتين و يطلق ايضا على قسم من المخروط و على العدد المستثنى و يسمى بالمنفي ايضا * و عند اهل البديع يطلق على قسم من التجنيس و عند الحكماء يطلق على ما لايكون حاصلا له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيلها الى اخر كالنفوس الناطقة و قد سبق في لفظ الكامل في فصل اللام من باب الكاف * و يطلق ايضا على قسم من المركب و هو المركب الذي لايكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به و قد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة *

المنقوص نزد صرفيان ناقص را گويند و نزد شعرا ركني را گويند كه دران نقص واقع شود و بمعني ديگر نيز اطلاق كنند و انچنان است كه اگر در شعري از اول مصراعهاى او كلمهٔ برداري و باقي مانده را وزن و معني درست باشد وزن او از بحري ديگر شود مثاله * شعر * درد هجر امد و بفزود مرا حسرت و غم * صبر و ارام شد از جانم بادوست بهم * اين از بحر رمل مخبون است و اگر كلمهٔ درد و صبر دور كني رباعي بود و اين لاحق است بمتلون كذا في مجمع الصنائع *

فصل الضاد المعجمة * النقض بالفتح و سكون القاف لغة الكسر و عند اهل النظر يطلق على
معان ثلثة كما في الرشيدية الاول نقض الطرد و هو ان يوجد الوصف الذي يدعى انه علة مع عدم الحكم
فيه و حاصله انتفاء المدلول مع وجود الدليل و ذلك يكون بوجهين احدهما ان يوجد الدليل في صورة ولم توجد
المدلول فيها و ثانيهما ان يوجد ولايوجد مدلوله اصلا و يعبر عن المعنى الاول بتخلف المدلول عن الدليل و عن
الثاني باستلزام المدلول المحال على تقدير تحققه و هذا هو المعنى من التعريف المشهور للنقض و هو
تخلف الحكم عن الدليل فان المراد بالتخلف الانتفاء و بالحكم المدلول و يسمى نقضا اجماليا ايضا اي انه
كما يطلق لفظ مطلق النقض على المعنى المذكور يطلق النقض المقيد بقيد الاجمال عليه ايضا بخلاف المنع
فانه لا يطلق عليه الا مقيدا بالتفصيلي كما في الرشيدية و يسميه اهل الاصول بالمناقضة و بالتناقض ايضا
كذا في بعض شروح الحسامي مثاله خروج النجاسة علة لانتقاض الوضوء فنوقض بخروج القليل من النجاسة
فانه لاينقض الوضوء و جواب النقض باربع طرق الاول الدفع بالوصف و هو منع وجود العلة في صورة النقض
و الثاني الدفع بمعنى الوصف و هو منع وجود المعنى الذى صارت العلة علة لاجله و الثالث الدفع
بالحكم و هو منع تخلف الحكم من العلة في صورة النقض و الرابع الدفع بالغرض و هو ان يقال الغرض التسوية
بين الاصل و الفرع فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم و كما ان ظهور الحكم قد يتاخر فى الفرع
فكذا فى الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال و ان شئت التوضيح فارجع الى التوضيح اعلم ان من لم يجوز
تخصيص العلة اخذ تخلف الحكم اعم من ان يكون لمانع او لغير مانع و قال ان تيسر الدفع بهذه الطرق فبها
و الا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطلت العلة و ان وجد المانع فلا فان عدم المانع جزء للعلة
او شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها و من جوز
تخصيص العلة و قال العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع اخذ قيد لا لمانع و قال المناقضة هي
تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع ليخرج تخصيص العلة عن المناقضة بخلاف من لم يجوزه فانه
اي تخصيص العلة عنده مناقضة و الثاني نقض المعرفات اما طردا و اما عكسا و الثالث المناقضة و هي
عندهم عبارة عن منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل سواء كان المنع مع السند او بدونه وتسمى منعا و
نقضا تفصيليا ايضا قالوا اذا استدل المستدل على مطلوب بدليل فالخصم ان منع مقدمة معينة من
مقدماته او كلواحدة منها على التعيين فذلك يسمى منعا ومناقضة و نقضا تفصيليا ولايحتاج في ذلك
الى شاهد فان المراد بالمنع منعها عن الثبوت بان طلب دليلا على ثبوتها وذلك لايقتضي شاهدا وان منع
مقدمة غير معينة بان يقول ليس دليلك بجميع مقدماته صحيحا و معناه ان فيه خللا فذلك يسمى نقضا
اجماليا و لابد هناك من شاهد لانه لو اعتبر مجرد دعوى صحة الدليل عليها يلزم انسداد باب المناظرة
وحصروا الشاهد في تخلف الحكم او استلزامه المحال ولهذا وقع في الشريفية النقض الاجمالي ابطال الدليل

بعد تمامه متمسكا بشاهد يدل على عدم استحقاقه للاستدلال به و هو اي عدم استحقاقه استلزامه فسادا ما و ان لم يمنع شيئا من المقدمات لا معينة و لا غير معينة بل اورد دليلا مقابلا لدليل المستدل دالا على نقيض مدعاه فذلك الايراد المخصوص يسمى معارضة هكذا ذكر السيد السند و المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و هذا المعنى اخص من المعنى الاول لانه قسم منه فان النقض بالمعنى الاول يشتمل التفصيلي و الاجمالي و علم مما ذكر ان للنقض الاجمالي معنيين احدهما اعم من الآخر •

المناقضة عند الاصوليين عبارة عن النقض و عند اهل النظر عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه كذا في التلويح فما وقع في الرشيدية من ان النقض كما يطلق على التخلف المذكور كذلك يطلق على نقض المعرفات طردا او عكسا و كذلك على المناقضة و عرف المناقضة بطلب الدليل على مقدمة معينة يدل على جواز اطلاق لفظ النقض على المناقضة في اصطلاح اهل النظر لا العكس اي لا يدل على جواز اطلاق لفظ المناقضة على النقض بمعنى التخلف فلا يتوهم التدافع بينه و بين كلام التلويح و قال صاحب التوضيح تارة ابطال دليل المعلل يسمى مناقضة و تارة اذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله و يسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما اذا قلت ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تاثير و عند البلغاء عبارة عن تعليق امر على مستحيل اشارة الى استحالة وقوعه كقوله تعالى و لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاتقان في نوع جدل القران •

النقيض قال العلماء النقيضان الامران المتمانعان بالذات اي الامران اللذان يتمانعان و يتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر و بالعكس كالايجاب و السلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب و بالعكس و على هذا لايكون للتصور نقيض اذ لايستلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتي الانسان و اللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء فانه تحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل راجعا الى النسبة بل اعتبر جزء منه و ان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا و كذبا و كذا الحال في التصورات التقييدية و الانشائية لا تدافع بينها الا بملاحظة وقوع تلك النسبة و ارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد و مفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور و بينهما تناف صدقا و كذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر قلت ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة و رابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما هي التناقض في القضايا و ان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات و حمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان و ليس نسبة اليه الانسان فهو راجع الى تناقض القضايا ايضا لان زيدا منسوب اليه الانسان ومعناه زيد انسان لافرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا و حمل عليه و كذا السلب و هذا هو المشهور و قال المنطقيون من ابوات النقائض للتصورات محمول على المجاز باعتبار

انه لو اعتبر النسبة بينها حصل التدافع بينها اما في الصدق فقط و اما في الصدق و الكذب معا و لهذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب و السلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى و قيل النقيضان المتنافيان اي الامران الذان يكون كل منهما نافيا للآخر لذاته سواء كان تمانع في التحقق و الانتفاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كما في التصورات فعلى هذا يكون للتصور نقيض و من هٰهنا قيل نقيض كل شيء رفعه و المراد بالرفع ما يستفاد من كلمة لا و ليس و غيرهما لاالمعنى المصدري كما لايخفى هٰكذا ذكر مولانا عبد الحكيم و قال السيد السندفي حاشية شرح المطالع في بحث النسب ان المفهوم المفرد اذا اعتبرفي نفسه لم يتصور له نقيض الا بان ينضم اليه كلمة النفي فيحصل مفهوم اخرفي غاية التباعد و يسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه عليه و الاول نقيض بمعنى العدول و الثاني بمعنى السلب انتهى * فعلم من هذا ان النقيض في التصور متحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه و رفعه عن شيء بالاعتبارين و اما في التصديقات فلايتحقق الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها و حملها على شيء وان معنى قوله نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء انه ان اعتبرذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه و ان اعتبر صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء فلا يرد ما قيل ان قوله رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاثباته قيل هذا لا يصدق على نقيض السلب واجيب بانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب و يؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضها رفع الايجاب الكلي و ما صرحوا في القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك او لازما مساويا وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء و الاوجه ان يقال رفع كل شيء نقيضه على ما ذكر السيد السند في حاشية العضدي لانه حينئذ يكون الحكم بالعام على الخاص فيجوز ان يكون النقيض غير الرفع وهو الايجاب هٰكذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم في تعريف العلم و في حاشية القطبي قال ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في بحث النسب قالوا نقيض الشيء رفعه اي نقيض صدق الشيء رفع صدقه عنه و كذا نقيض القضية المشتملة على ذلك الصدق قضية مشتملة على هذا الرفع و الاول في التصورات و الثاني في التصديقات و على التقديرين يكون التناقض من الطرفين قطعا و لايمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما مطلقا و ربما يطلق النقيض على المركب من مفهوم و نفي منضم اليه من غير اعتبار صدق مبه بالقياس الى ذلك المفهوم و على ذلك المفهوم بالقياس الى ذلك المركب كالانسان و اللا انسان و هذان المتناقضان لا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما من الموجودات لكن يمكن ارتفاعهما من المعدومات *

التناقض هو عند الاصوليين تقابل الدليلين المتساويين على وجه لايمكن الجمع بينهما بوجه و يسمى بالتعارض و المعارضة ايضا و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة مع بيان الفرق بينه و بين النقض و عند المنطقيين يطلق على تناقض المفردات و تناقض القضايا اما بالاشتراك اللفظي او الحقيقة و المجاز بان يكون التناقض الحقيقي ما هو في القضايا و اطلاقه على ما في المفردات على سبيل المجاز المشهور و بهذا صرح السيد الشريف في تصانيفه و يؤيده ما اشتهر فيما بينهم ان التصور لانقيض له هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية فتناقض المفردين اختلافهما بالايجاب و السلب بحيث يقتضي لذاته حمل احدهما و عدم حمل الآخر و تناقض القضيتين اختلافهما بالايجاب و السلب بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما و كذب الاخرى و الاختلاف جنس يتناول الاختلاف بين القضيتين مطلقا و بين المفردين و بين مفرد و قضية و باضافته الى ضمير القضيتين خرج الاختلاف الواقع بين غير القضيتين و تقييده بالايجاب و السلب يخرج الاختلاف بالاتصال و الانفصال و الكلية و الجزئية والعدول و التحصيل و قولنا بحيث يقتضي يخرج الاختلاف بالايجاب و السلب بحيث لايقتضي صدق احديهما و كذب الاخرى نحو زيد ساكن و زيد ليس بمتحرك و قولنا لذاته اى صورته يخرج الاختلاف الواقع بالايجاب و السلب بحيث يقتضي صدق احدهما و كذب الاخرى لكن لالذات الاختلاف بل بخصوصية المادة كما في ايجاب الشيء و سلب لازمه المساوي نحو زيد انسان و زيد ليس بناطق لايقال امثال هذا الاختلاف خرجت بقيد الايجاب و السلب لانها اختلافات بغير الايجاب و السلب فيكون قيد لذاته مستدركا لانا نقول كل قيد قيد به تعريف انما يخرج ما ينافي ذلك لا ما يغايره و الا لم يمكن ايراد قيدين في تعريف مانه لو اورد قيدان اخرج كل منهما الآخر يلزم جمع متنافيين في تعريف و انه محال و ايضا لو اخرج هذا القيد كل اختلاف بغير الايجاب و السلب خرج عن التعريف الاختلاف في الكم والجهة الذى هو شرط و بطلانه ظاهر ثم انه ربما يقع في عباراتهم اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى وحينئذ يكون لذاته عائدا الى الصدق لاالى الاختلاف اذ لا معنى له و يرد عليه الكليتان كقولنا كل ج ب و لا شيء من ج ب فان صدق الاول يقتضي كذب الثاني و بالعكس و يمكن ان يجاب عنه بان اقتضاء صدق احدى الكليتين كذب الاخرى لا لذاته بل بواسطة اشتمالها على نقيض يعني كل كلية من الايجاب و السلب يشتمل الجزئية من جنسه فالموجبة الكلية مشتملة على نقيض السالبة الكلية و هو الموجبة الجزئية الاخرى فقد رجع العبارتان الى معنى واحد قيل لا يصح التعريف لان سلب السلب نقيض السالب و ليسا مختلفين بالايجاب و السلب فلا يكون التناقض منحصرا بين الايجاب و السلب و ايضا فعلى هذا يلزم ان يكون للسلب نقيضان الايجاب و سلب السالب و اجاب عنه المحقق الدواني ان السلب ان اخذ بمعنى رفع الايجاب فنقيضه الايجاب فليس سلب السلب نقيضا له

لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وهي لا تكون نقيضا للسالبة و ان اخذ بمعنى ثبوت السلب يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فيكون نقيضه سلب السلب الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول و لا يكون الايجاب نقيضا له فعلى هذا لا يلزم ان يكون للسلب نقيضان [بل لكل اعتبار نقيض و يكون التناقض منحصرا بين الايجاب و السلب و قال مولانا عبد الحكيم في حاشية القطبي لا يشتبه على عاقل ان النسبة بين الشيئين في نفس الامر اما بالثبوت او بالسلب لان التصديق بان الشيء اما ان يكون اولا يكون بديهي اولي وليس في نفس الامر النسبة بين شيئين هي سلب السلب انما هو مجرد اعتبار عقل و تعبير عن النسبة الايجابية بما يلازمه فلا مغايرة بين الايجاب و سلب السلب في نفس الامر لاتحادهما فيما صدقا عليه انما هي في العقل فلا يلزم ان يكون لشيء و احد نقيضان و ان لا يكون التناقض منحصرا بينهما فعلى هذا معنى قولهم نقيض كل شيء رفعه ان نقيض كل شيء وجودي اي ما لا يكون مفهومه سلب شيء رفعه و اذا كان الرفع نقيضا له يكون ذلك الشيء الوجودي ايضا نقيضا له و هذا هو المستفاد من تعريف التناقض لان الاختلاف بالايجاب و السلب الذي يقتضي لذاته صدق احدهما و كذب الاخرى انما يتحقق اذا كان السلب رفعا لذلك الايجاب بعينه لانتفاء الواسطة بينهما حينئذ و كون التنافي بينهما بالذات * فائدة * اشترطوا في التناقض ثماني وحدات وحدة الموضوع و المحمول و الزمان و المكان و الشرط و الاضافة و الجزء و الكل و القوة و الفعل و اكتفى الفارابي بالثلثة الاول و يمكن رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية لاختلافها عند اختلافه و يعتبر اختلاف الجهة في الموجهة و في المحصورات اختلاف الكم ايضا *

فصل الطاء المهملة * المستنبط اسم مفعول است از استنباط و ان نزد شعرا نام صنعتى است و آنچنان بوضع رسيده كه بيتى نويسد راست بعده زير هر لفظي بيتي نويسد مثاله * شعر * بزرگا بعالم نديدم كسى * بجز تو شجاع و سخي و جواد * زمانه همى گويمت * كذا في جامع الصنائع ازين بيت چند ابيات برايد *

بزرگا بعالم نديدم زمانه * بجز توشجاع وسخي زمانه

بزرگا زمانه همي گويمت * بجز تو زمانه همي گويمت

النقطة بالضم و سكون القاف عند المهندسين هي شيء ذو وضع يمكن ان يشار اليه بالشارة الحسية غير منقسم اصلا لاطولا و لاعرضا و لاعمقا لا بالفعل ولا بالتوهم و لا يرد الجوهر الفرد لانهم غير قائلين به و اما من يقول به فيقول هو عرض ذو وضع الخ كذا في شرح اشكال التاسيس في المقدمة ونقطة المحاذاة عند اهل الهيئة قد سبقت في لفظ معدل المسير في فصل اللام من باب العين المهملة * و نقطة المشرق عندهم و تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي و بالاعتدال الربيعي و بمطلع الاعتدال ايضا ونقطة المغرب وتسمى بمغرب الاعتدال و مغيب الاعتدال و نقطة الاعتدال الخريفي و تسمى بالاعتدال الخريفي و نقطة الانقلاب الصيفي

و الشتوي سبقت في بيان دائرة البروج و نقطة الشمال و نقطة الجنوب سبقتا في دائرة نصف النهار في فصل الراء من باب الدال المهملتين و نقطة الطالع و نقطة الغارب قد سبقتا في لفظ السمت في التاء المثناة الفوقانية من باب السين المهملة •

المنقوط نزد شعراء كلاميست كه كاتب يا شاعر او را انشا كند بوجهى كه جميع حروف او منقوط بود و اين از اقسام حذف است كذا في مجمع الصنائع •

المناط هو عند الاصوليين العلة قالوا النظر و الاجتهاد في مناط الحكم اى علته اما في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه فتحقيق المناط هو النظر و الاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفة تلك العلة بنص او اجماع او استنباط مثلا العدالة علة لوجوب قبول الشهادة علّيتها له بالاجماع فاثبات وجودها في شخص معين بالنظر و الاجتهاد هو تحقيق المناط و لا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع و اما التنقيح فهو النظر في تعيين ما دل النصوص على كونها علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار و مثاله يجيئ في لفظ التنبيه في فصل الهاء و هذا النوع و ان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول و اما التخريج فهو النظر في اثبات علية الحكم الثابت بنص او اجماع بمجرد الاستنباط بان يستخرج المجتهد العلة برائه و هذا في الرتبة دون النوعين الاولين و لهذا انكره كثير من الناس هكذا في التلويح و غيره •

فصل العين المهملة

التنازع بالزاء المعجمة عند النحاة هو توجه العاملين او اكثر الى معمول واحد باختلاف الجهة او باتحادها هكذا يستفاد من الهداد حاشية الكافية و غيرها •

النزاع اللفظي و المعنوي قد ذكرا في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم •

المنتقع على صيغة اسم الفاعل من الانتقاع بالقاف مر تفسيره في لفظ البلة في فصل اللام من باب الباء الموحدة •

النوع بالفتح و سكون الواو و هو عند الاصوليين كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كرجل كذا في نور الانوار شرح المنار و قد سبق في لفظ الجنس في فصل السين المهملة من باب الجيم و عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان الاول الجهة و القضية التي تشتمل على النوع تسمى منوعة و موجهة و رباعية و يجيئ في فصل الهاء من باب الواو الثاني الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو و يسمى نوعا حقيقيا كالانسان فانه مقول على زيد و عمرو و بكر و غيرها في جواب ما هو و هذه ليست مختلفة بالحقائق بل بالعدد و لفظ الكلي مستدرك و حشو للاستغناء عنه بذكر المقول على كثيرين والمراد بالمقول على كثيرين اعم من المقول على كثيرين في الخارج او في الذهن اذ لو خص بالاول لخرج عن التعريف الانواع المنحصرة في شخص واحد كالشمس و المعدومة كالعنقاء و يعم الفعل و القوة ايضا و قولنا

[illegible]

بالعدد فقط يخرج الجنس والعرض العام وفصول الاجناس وخواصها و قولنا في جواب ما هو يخرج الفصول
والخواص الشاملة الثالث الكلي الذي يقال عليه و على غيره الجنس في جواب ما هو قولا اوليا و يسمى
نوعا اضافيا فالكلي يجب ان يحافظ عليه لئلا يخلو الحد عن الجنس و لاخراج الشخص قيل هذا انما يصح
اذا لم يعتبر قيد الاولية فاذا سئل عن زيد وفرس معين بما هما اجيب بالحيوان الا انه ليس مقولا عليهما قولا اوليا
فلا حاجة في اخراجه الى قيد الكلي و قولنا يقال عليه و على غيره الجنس يخرج الكليات الغير المندرجة
تحت جنس مطلقا كالماهيات البسيطة التى لا يحمل عليها جنس اصلا او تحت جنس لتلك الكليات
كما هو الظاهر وعلى الاول كان قولنا في جواب ما هو مخرجا لفصول الانواع و خواصها اذ الجنس يقال
عليها لكن لا في جواب ما هو و على الثاني لم يكن مخرجا لشيء لان تلك الامور مخرجة بالقيد السابق
لكونها بسائط او مركبة من اجزاء متساوية فلا جنس لها يقال عليها واما قيد الاولي فيلزم الامام للاحتراز عن
النوع مقيسا الى الجنس البعيد فانه ليس نوعا له بل للقريب ورد عليه صاحب الكشف بان هذا مخالف لكلام القوم
حيث حكموا بان نوع الانواع نوع لجميع ما فوقه من الاجناس بل الاولى ان يكون ذلك احترازا عن الصنف
و هو النوع المقيد بقيود مخصصة كلية كالرومي و الزنجي اذ لا يحمل عليه جنس من الاجناس بالذات بل هو
بواسطة حمل النوع عليه بخلاف المقيس الى الجنس البعيد فانه يحمل عليه بعض الاجناس اعني القريب
بالذات وحاصله انه يجب الاحتراز عن الصنف بهذا القيد ولا يجوز الاحتراز به عن النوع المذكور وهذا يلزم
احد الامرين اما ترك الاحتراز به عن الصنف فيبطل حكمه الاول واما وجوب الاحتراز به عن النوع بالقياس
الى الجنس البعيد فيبطل حكمه الثاني فاحد حكميه باطل قطعا لانه ان اعتبر في النوع ان يكون الجنس
مقولا عليه بلا واسطة فالامر الثاني لازم ضرورة خروج النوع بالقياس الى الجنس البعيد عنه فان قول الجنس
البعيد عليه بواسطة قول الجنس القريب و ان لم يعتبر ذلك لم يخرج الصنف عن الحد فيلزم الامر الاول
فالصواب ان يقال في التعريف ان النوع الاضافي اخص كليين مقولين في جواب ما هو و يزداد حسنا لو قيل
الكلي الاخص من الكليين المقولين في جواب ما هو و انما كان حسنا لاشتماله جميع افراد المحدود مع
اخراج الصنف اذ لا يقال في جواب ما هو والمراد كونهما مقولين في ذلك الجواب على شيء واحد فلا يرد
ما قيل من ان اخص الكليين المقولين في جواب ما هو قد لا يكون نوعا لاعمهما كالضاحك و الماشي فانهما
يقالان في الجواب على هذا الضاحك و الماشي و ذلك الضاحك و الماشي و ليس الضاحك نوعا
للماشي و وجه ازدياد الحسن في الثاني منهما التصريح بما هو المراد فان العبارة الاولى تحتمل
ان يفهم منها بالنسبة الى ذينك الكليين حتى يكون اخص من كل واحد منهما و ان يفهم انهما مختلفان
عموما و خصوصا و خصهما النوع الاضافي و هو المراد و العبارة الثانية صريحة فيه * فائدة * النسبة بين
النوعين العموم و الخصوص من وجه فانهما يتصادقان معا في النوع السافل و يصدق النوع الحقيقي فقط

في البسائط و الاضافي فقط في الاجناس المتوسطة ومنهم من ذهب الى ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي محتجا بان كل حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات العشرة لانحصار الممكنات فيها و هي اجناس فكل حقيقي اضافي * فائدة * كل من الحقيقي و الاضافي له مراتب او مرتبة اما النوع الاضافي بالنسبة الى مثله فمراتبه اربعة على قياس مراتب الجنس لانه اما ان يكون اعم الانواع و هو النوع العالي كالجسم او اخصها و هو السافل كالانسان او اعم من بعض و اخص من بعض و هو المتوسط كالجسم النامي و الحيوان او مباينا للكل و هو النوع المفرد كالعقل ان قلنا انه ليس بجنس و الجوهر جنس له الا ان السافل ههنا يسمى نوع الانواع و في مراتب الاجناس يسمى العالي بجنس الاجناس لان نوعية النوع بالقياس الى مافوقه و جنسية الجنس بالقياس الى ما تحته و مراتب الاضافي بالقياس الى الحقيقي اثنتان لانه يمتنع ان يكون فوقه نوع حقيقي فان كان تحته نوع حقيقي فهو العالي و الا فهو المفرد و اما الحقيقي بالاضافة الى مثله فليس له من المراتب الا مرتبة الافراد اذ لو كان فوقه او تحته نوع يلزم كون الحقيقي فوق نوع و هو محال و اما الحقيقي بالنسبة الى الاضافي فله مرتبتان اما مفرد او سافل لامتناع ان يكون تحته نوع فانكان نوع فوقه فهو سافل و الا فمفرد اعلم ان الجنس العالي يباين جميع مراتب النوع و النوع السافل يباين جميع مراتب الجنس و بين كلواحد من الباقيين من الجنس و بين كلواحد من الباقين من النوع عموم من وجه و توضيح المباحث مع التحقيق يطلب من شرح المطالع و حاشيته للسيد السند *

المنوع عندهم يطلق على الفصل لان الفصل يجعل النوع نوعا كذا في شرح هداية الحكمة في فصل الكلي و الجزئي و المنوعة هي الموجهة كما عرفت *

فصل الفاء * المنشف بالشين المعجمة دوائي است كه چون رطوبت ان بر عضو رسد نفوذ نكند در مسامات عضو و اثر ان ظاهر شود در جلد چون نوره هكذا في بحر الجواهر *

النصف بالكسر و سكون الصاد نيمه و نصف النهار عند اهل الهيئة هي دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي معدل النهار و قد سبق * و خط نصف النهار سبق في لفظ الخط * و نصف النهار الحادث يسمى بنصف نهار الافق الحادث ايضا عندهم دائرة عظيمة تمر بقطبي معدل النهار و بقطبي الافق الحادث كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني و النصف الشرقي و الغربي من الافق مر في فصل القاف من باب الالف * و قد سبق ايضا بيان النصف المقبل و المنحدر في لفظ الصعود في فصل الدال من باب الصاد المهملتين * و يسمى النصف المقبل بالنصف الشرقي من الفلك و النصف الصاعد و يسمى النصف المنحدر بالنصف الغربي منه و النصف الهابط *

** **التنصيف** عند المحاسبين هو اخراج نصف العدد و طريقه معروف في كتب الحساب *

المنصف على انه اسم مفعول من التنصيف عند المحاسبين هو العدد الحاصل من عمل التنصيف كالاربعة الحاصلة من تنصيف الثمانية و يسمى ايضا حاصل التنصيف و نصفا و يطلق ايضا على العدد الذي تريد تنصيفه كالثمانية في المثال المذكور • و عند الفقهاء هو ما طبخ من ماء العنب حتى ذهب نصفه و بقي نصفه و غلا و اشتد كذا في البرجندي في كتاب الغصب و قد سبق في لفظ الطلاء ايضا في ناقص باب الطاء المهملة •

فصل القاف

تنسيق الصفات عند اهل البديع هو تعقيب موصوف بصفات متوالية كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا و مبشرا و نذيرا و داعيا الى الله و سراجا منيرا كذا في المطول في اخر فن البديع •

عطف النسق عند النحاة هو العطف بالحرف كما مر •

النطق بالضم و سكون الطاء يطلق على النطق الخارجي و هو اللفظ و على النطق الداخلي الذي هو ادراك الكليات و على مصدر ذلك الفعل و هو اللسان و على مظهر هذا الانفعال اى الادراك و هو النفس الناطقة كذا في شرح المطالع في تعريف المنطق و في بديع الميزان في بيان الذاتي ما حاصله ان المراد بالنطق في قولهم الانسان حيوان ناطق هو القوة الموجودة في جنان الانسان التي ينتقش فيها المعاني و لاخفاء في انها لاتوجد في الببغاء و الملائكة و اجري افقد الجنان في الجن و الملائكة و نقد انتقاش المعاني في الببغاء انتهى •

الناطق عند السبعية هو الرسول على ما مر في فصل العين من باب السين المهملتين •

النطاق بالكسر لغة كل مايشد به وسطك و المنطقة اخص و هى ما يكون شد الوسط به متعارفا و في اصطلاح اهل الهيئة يطلق على بعض الدائرة فانهم قسموا التداوير و الافلاك الخارجة المراكز الى اربعة اقسام و سموا كل قسم منها نطاقا و نطاقات الخارجة المراكز تسمى نطاقات اوجية و نطاقات التداوير نطاقات تدويرية كما في توضيح التقويم و المناسب ان يطلق النطاق على تمام الدائرة المسماة بالمنطقة لكنهم اطلقوه على البعض منها تسمية للجزء باسم الكل كذا ذكر العلي البرجندي وتوضيح ذلك انهم قسموا الافلاك الخارجة المراكز و التداوير اي كلواحد منها على اربعة اقسام مختلفة في العظم و الصغر و سموا كلواحد منها نطاقا اثنان منها سفليان متساويان واثنان منها علويان متساويان و اختلفوا في مبادي هذه الاقسام فمنهم من اعتبر الابعاد عن مركز العالم بناء على ان مقتضى خروج المركز تحقق ابعاد مختلفة بالقياس الى مركز العالم و التدوير ايضا يقتضي ذلك فيقسم معتبر الابعاد الخارج المركز بخطين يخرج احدهما من مركز العالم الى البعدين الابعد و الاقرب اي الاوج و الحضيض و الخط الآخر يمر بالبعدين الاوسطين بحسب المسافة و هنا نقطتان متقابلتان على محيط الخارج فيما بين الاوج و الحضيض حيث يستوي الخطان الخارج احدهما من مركز العالم والآخر من مركز الخارج المنتهيان الى اية نقطة كانت من النقطتين و ذلك ان الخط الخارج من مركز العالم

سالي اوج الخارج اكبر من نصف قطر الخارج بما بين المركزين و الخط الخارج منه الى حضيضه اصغر من نصف قطره بما بين المركزين فلا محالة بين الاوج و الحضيض من الجهتين نقطتان يكون الخط الخارج من مركز العالم الى ايتهما كانت مساويا لنصف قطر الخارج من مركز الخارج اليها بالضرورة و ممر هذا الخط المار بالبعدين الوسطين بحسب المسافة عند منتصف ما بين مركزي العالم و الخارج اذ يحدث هناك في كل جهة مثلث قائم الزاوية لكون الخط المذكور عمودا على الخط المار بالاوج و الحضيض والمثلثان يشتركان في احد ضلعي القائمة و يتساويان في الضلع الآخر فيتساوى وتر القائمة و يقسم معتبر الابعاد التدوير بخطين يخرج احدهما من مركز الحامل مارا بحضيض التدوير و مركزه الى ذروته و الآخر يمر بنقطتي التقاطع بين منطقتي التدوير و الحامل فالبعد بين مركز الحامل والذروة نصف قطر منطقة الحامل مع نصف قطر منطقة التدوير و بينه و بين الحضيض نصف قطر منطقة الحامل الا نصف قطر منطقة التدوير و بينه و بين كلواحدة من نقطتي التقاطع بين النقطتين نصف قطر الحامل فهذا البعد متوسط بين البعدين الاولين و منهم من اعتبر في تقسيم النطاقات اختلاف مسير الكواكب في الحركات اذ الغرض الاصلي من اثبات الخارج و التدوير انضباط احوال حركات الكواكب في السرعة و البطوء و التوسط بينهما فقسم هذا المعتبر الخارج المركز بخطين احدهما من مركز العالم الى اوج الخارج و حضيضه بمثل مامر بعينه لان الاوج و الحضيض كما انهما البعد الابعد و الاقرب كذلك هما موضعا غاية البطوء و السرعة في الحركة و الخط الآخر يمر بحيث يكون هناك زاوية التعديل اعظم مما في سائر الاحوال و ذلك الموضع بين جانبي الاوج و الحضيض على بعد تسعين جزء عنه من اجزاء فلك البروج فهذا الخط يمر بمركز العالم قاطعا للخط الاول على قوائم و طرفاه يسميان بالبعدين الوسطين بحسب المسير لان السير هناك متوسط في غاية السرعة و البطوء و قسم التدوير بخطين يخرج احدهما من مركز الحامل و يمر بذروة التدوير و حضيضه بمثل مامر لما عرفت و الآخر هو العمود على الاول و ينتهي طرفاه الى نقطتي التماس بين محيط منطقة التدوير و بين خطين يخرجان الى ذلك المحيط من مركز الحامل و هاتان النقطتان تسميان بالبعدين الوسطين بحسب المسير لتوسط الحركة في السرعة و البطوء عندهما و هاتان النقطتان تحت نقطتي التقاطع بين محيطي منطقتي التدوير و الحامل المعتبر في التقسيم الاول و هناك اي عند كلواحدة من نقطتي التماس غاية التعديل ايضا من جهة التدوير فالقسمان العلويان اعظم من السفليين على التقسيمين الا ان العلويين على التقسيم الثاني اعظم منهما على التقسيم الاول و لا خلاف في مبدأ قسمين منها لانهما الاوج و الحضيض في الخارج و الذروة و الحضيض في التدوير و انما الخلاف في مبدأ القسمين الآخرين الذين اعتبر من البعد الاوسط فالنطاق الاول هو ما يصل اليه الكوكب بعد مجاوزته اوج الخارج او ذروة التدوير و النطاق الثاني و الثالث و الرابع على توالي حركة الكوكب من الاوج و الذروة سواء كانت على غير توالي البروج كحركة القمر على التدوير او على تواليها كما في ماعداها و

كذا النطاق الاول من الحامل ما يصل اليه التدوير بعد مجاوزته اوج الحامل و الثاني و الثالث و الرابع على توالي حركته على محيط الحامل فما دام الكوكب او مركز التدوير يتحرك في النطاق الاول والثاني فهو هابط و في الآخرين صاعد و في الاول و الرابع مستعل و في الثاني و الثالث منخفض اعلم ان اعتبار خروج الخطين المماسين لمحيط التدوير من مركز الحامل مذهب صاحب الملخص و قد يقع فيه صاحب التبصرة و الجمهور اعتبروا خروجهما من مركز العالم قال عبد العلي البرجندي انما خالف الجمهور لانه يلزم على ما ذكروا عدم كون النطاقين العلويين و لا السفليين متساويين لان الذروة المرئية و الحضيض المرئي لا يكونان غالبا على منتصفي القطعتين البعيدة و القريبة توضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز الحامل الى مركز التدوير قطع منطقة التدوير في الاعلى و الاسفل و لا يتغير هذان التقاطعان بقرب مركز التدوير و بعده عن مركز العالم وهما منتصف القطعتين البعيدة و القريبة من التدوير ثم اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير فتقاطعه مع اعلى التدوير هو الذروة المرئية و مع اسفله هو الحضيض المرئي فان كان مركز التدوير في الاوج و الحضيض كانت الذروة و الحضيض المرئيان في منتصفي القطعتين المذكورتين و ان لم يكونا كذلك لم يكونا على المنتصف بل في احد جانبيه و بحسب اختلاف ابعاد مركز التدوير عن مركز العالم يختلف بعد الذروة و الحضيض عن المنتصفين فتختلف مقادير النطاقات •

المنطق بفتح الميم اسم لعلم من العلوم المدونة و يسمى بعلم الميزان ايضا و قد سبق في المقدمة •

المنطقة بالكسر كمر بند كما في مدار الافاضل هي عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الكرة المتحركة على نفسها و تسمى منطقة حركة الكرة ايضا وقد سبق بيانها في لفظ القطب • و منطقة الفلك الاعظم تسمى معدل النهار و نطاق الفلك الاعظم ايضا • و منطقة فلك البروج تسمى منطقة البروج و منطقة الحركة الثانية و فلك البروج ايضا و نطاق البروج ايضا كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي و قد تطلق المنطقة و يراد بها منطقة البروج بدليل اطلاق صاحب المواقف في بيان الدوائر المنطقة مع ارادته منها منطقة البروج •

المنطوق هو عند المهندسين المنطق كما سيجيء و عند الاصوليين خلاف المفهوم قالوا اللفظ اذا اعتبر بحسب دلالته فقد تكون دلالته بالمنطوق و قد تكون بالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور و حالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم اولا فيعم الصريح و غير الصريح فان الحكم في غير الصريح و ان لم يذكر ولم ينطق به لكنه من احوال المذكور و المفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور و حالا من احواله ثم المنطوق على قسمين صريح و هو ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن و غير صريح و هو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام وغير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء و ايماء و اشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم فان ... بحكم الاستقراء

قسمان أحدهما ان يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه و يسمى دلالة الاقتضاء أما الصدق فنحو رفع عن امتي الخطأ و النسيان اي مواخذة الخطاء و النسيان اذ لو لم يقدر لمواخذة و نحو ها لكان كاذبا لانهما لم يرفعا و أما الصحة العقلية فنحو و اسأل القرية اذ لو لم يقدر اهل القرية لم يصح عقلا لان سوال القرية لا يصح عقلا ؛ أما الصحة الشرعية فنحو قول القائل اعتق عبدك عني بالف لانه يستدعي تقدير الملك اي اجعله ملكا اي على الف لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا و ثانيهما ان يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا اي يقترن الملفوظ الذي هو مقصود للمتكلم بحكم اي وصف لو لم يكن ذلك الحكم اي الوصف لتعليل ذلك المقصود لكان اقترانه به بعيدا فيفهم منه التعليل و يدل عليه و ان لم يصرح به و يسمى تنبيها و ايماء كما يجيئ و ان لم يكن مقصودا للمتكلم سمي دلالة اشارة كقوله عليه الصلوة و السلام في النساء انهن ناقصات عقل و دين فقيل و ما نقصان دينهن قال يمكث احدٰهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فدل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما و كذا اقل الطهر و لا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث انه قصد المبالغة في نقصان دينهن و المبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوٰة وهو زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان الصلوٰة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره و بالجملة فالمنطوق يشتمل الصريح و غير الصريح فدلالة لاتقل لهما اف على تحريم التافيف منطوق صريح و على تحريم الضرب مفهوم و دلالة يمكث احدٰهن شطر دهرها لاتصلي على ان اكثر الحيض و اقل الطهر خمسة عشر يوما منطوق غير صريح هٰذا لكن بين المفهوم و غير الصريح من المنطوق محل تامل أعلم ان المنطوق و المفهوم من اقسام الدلالة لكن عبارات القوم صريحة في كونهما من اقسام المدلول كما قال الآمدي المنطوق ما فهم من اللفظ نطقا اى في محل النطق و المفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق و هٰكذا وقع في الاتقان ثم صاحب الاتقان قسم المنطوق و قال ان افاد المنطوق معنى لا يحتمل غيره فالنص او مع احتمال غيره احتمالا مرجوحا فالظاهر انتهى و قد يقال ان لفظ ما هٰهنا مصدرية فالمنطوق ان يدل اللفظ اي دلالة اللفظ على معنى في محل النطق اي يكون ذلك المعنى حكما للمذكور و المفهوم ان يدل اللفظ على معنى لا في محل النطق بان يكون المعنى حكما لغير المذكور و المنطوق الصريح ما وضع اللفظ له اي دلالة اللفظ على ما وضع له و غير الصريح دلالة على ما لم يوضع له هٰكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للتفتازاني • **فائدة** • قال بعضهم الالفاظ اما ان تدل بمنطوقها او بفحواها و مفهومها او باقتضائها و ضرورتها او بمعقولها المستنبط منها حكاه ابن الحصار و قال هذا كلام حسن قال صاحب الاتقان فالاول دلالة المنطوق و الثاني دلالة المفهوم و الثالث دلالة الاقتضاء و الرابع دلالة الاشارة •

المنطق بضم الميم و كسر الطاء عند المهندسين هو المقدار الموضوع للمعيار و التقدير بمنزلة الواحد في العدد و المقادير التي تقدر به منطقة لانه واحد و لوحدته بعدها بعدة اما مرة او مرارا و ما وقع عليه العدد

منطق مثال ذلك طول الجسم الذي يقدر بطول مفروض مثل شبر او ذراع و بسيطه الذي يقدر بالمربع الذي هوواحد في واحد من شبر او ذراع و عمقه الذي يقدر بالمكعب الذي هو واحد في واحد ثم في واحد و الموزونات التي تقدر بالاوزان و المكيلات بالمكاييل وكل ما قدرهذا المعيار بجزء من اجزائه نصفه او ثلثه او بالاجزاء من اجزائه كثلثيه او خمسيه او ثلثة اخماسه هو ايضا منطق و في الجملة كل مقدار ينسب الى هذا المعيار نسبة عدد الى عدد فهو منطق و ما وجد على غير ما ذكرنا اذا اضيف اليه يقال له اصم اعني انه لايمكن ان ينطق به الا مجذورا مثل قولك جذر ثلثة و جذر خمسة و انما شرطنا فقلنا اذا اضيف اليه لانه قد يوجد في هذه المقادير الصم ما ينطق به باضافة بعضه الى بعض مثل جذر خمسة فانه ثلث جذر خمسة و اربعين فاحدهما اذن ثلثة و الآخر واحد الا انها غير منطقة بالاضافة الى المقدار الذى فرض معيارا و مقدارا هكذا في بعض حواشي تحرير اقليدس و يؤيده ما في بعض الرسائل من ان كلواحد من الخطوط المفردة والسطوح المفردة اما منطقة و هي ما كان عددا كثلثة و اما اصم و هي ما يعبر عنه باسم الجذر كجذر ثلثة و الخط ان كان يعبر عنه بعدد فهو منطق في الطول كثلثة و يسمى منطقا على الاطلاق ايضا و منطقا مطلقا ايضا و ان كان لايعبر عنه بعدد لكن يعبر عن مربعه بعدد فهو منطق في القوة فقط كجذر ثلثة و جذر خمسة فكل خط يكون منطقا في الطول فهو منطق في القوة بلا عكس و قد سبق ما يناسب ذلك في لفظ الاصم في فصل الميم من باب الصاد المهملة وقد يسمى المنطق بالمنطوق ايضا • و يطلق ايضا على قسم من الجذر و على قسم من الكسر و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الجيم و من باب الكاف •

الاستنطاق ، مصدر من باب الاستفعال و ان نزد اهل جفر عبارت است از ساختن حروف از عدد حرف لفظي و قد مر في لفظ البسط في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة •

النفقة بفتح النون والفاء اسم من الانفاق و التركيب يدل على المضي بالبيع نحو نفق البيع نفاقا بالفتح اي راج او بالموت نحو نفقت الدابة نفوقا اي ماتت او بالفناء نحو نفقت الدراهم نفقا اي فنيت كما في المفردات و شريعة ما يتوقف عليه بقاء شيئ من الماكول و الملبوس و السكنى فتتناول نحو العبيد فان مالكه مجبور على الانفاق عليه بالاتفاق و كذا البهائم عند ابي يوسف رحمه الله و اما عند غيره فيفتى به ديانة و اما العقار فلايفتى به الا ان تضييعه مكروه كما في المحيط و غيره وقال هشام سألت عن محمد عن النفقة فقال انها الطعام و الكسوة والسكنى وذكر قاضي خان ان النفقة الواجبة هذه الثلثة الا ان اكثرهم ذهبوا الى انها الطعام فالخبز مع اللحم اعلى و مع الدهن اوسط و مع اللبن ادنى و ذا غير لازم لاختلاف الاحوال هكذا في جامع الرموز في كتاب النكاح و منه ايضا النفقة هي الطعام او هو مع الكسوة اوهما مع السكنى على الخلاف في مفهوم النفقة •

المنافق هو المظهر لما يبطن خلافه و في الاصطلاح المتقدم هو الذي يظهر الاسلام و يبطن الكفر كذا

في الكرماني شرح صحيح البخاري و در تيسير القاري ميگويد نفاق در اصل لغت مخالفت ظاهر با باطن است پس اگر اين مخالفت در اعتقاد ايماني است نفاق كفر است و گرنه نفاق در عمل انتهى •

فصل الكاف • **المناسک** هي امور الحج جمع المنسک بفتح السين وكسرها في الاصل المتعبد و يقع على المصدر و الزمان و المكان كما قال ابن الاثير لكن في الاساس و المغرب انه بمعنى الذبح ثم استعمل في كل عبادة كذا في جامع الرموز و في البرجندي هي في الاصل جمع منسک مصدر نسک لله اذا ذبح لوجهه ثم قيل لكل عبادة منسک ثم اشتهر هذا العام في عبادة الحج •

النهک بالفتح و سكون الهاء عند اهل العروض نقص الثلثين من اجزاء الدائرة و ما ذهب ثلثاه يسمى منهوكا كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخسي و ان شئت قلت النهک نقص الثلثين من اجزاء البحر او نقص الثلثين من اجزاء البيت يقال رجز منهوک و بيت منهوک و في بعض الرسائل المنهوک بيت بقي منه ثلثه كما ان المشطور ما ذهب نصفه انتهى • و يؤيده ما في عروض سيفي منهوک بيتى است كه مركب از دو ركن باشد و عرب اين چنين را بيت شمرند مثاله • من يشتري الباذنجان • كه بر وزن مستفعلن مفعولات است از بحر منسرح •

فصل اللام • **الانتحال** بالحاء قسم من السرقة و هو النسخ وقد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة •

النزول بالزاء المعجمة عند المحدثين ضد العلو وقد سبق في فصل الواو من باب العين المهملة •

النزلة بفتحتين هي تجلب فضول رطبة من بطني المقدمين للدماغ الى الحلق وقيل غير ذلک و قد سبق في لفظ الزكام في فصل الميم من باب الزاء المعجمة •

المنزل لغة اسم ظرف من النزول و شرعا دون الدار و فوق البيت و اقله بيتان كما ذكره المطرزي لكن في النهاية انه اسم لما يشتمل على بيوت و صحن مسقف و مطبخ يسكنه الرجل بعياله و الدار اسم لما يشتمل على بيوت و منازل و صحن غير مسقف هكذا في جامع الرموز • و تدبير المنزل المسمى بالحكمة المنزلية قد مر و اما المنجمون فيطلقونه اي المنزل على شيئين توضيحه ان المنزل هو المسافة التي يقطعها القمر من الفلک في يوم بليلته تقريبا و قد يطلق المنزل و يراد به ما يعرف به ذلک المنزل من الكواكب وغيرها و تحقيقه ان العرب و اهل البدو الذين لا دراية لهم في الحساب احتالوا لمعرفة عباداتهم و اوقات تجاراتهم و ازمنة اعيادهم و غير ذلک في ضبط مسير القمر و مسير الشمس اللذين عليهما مدار الشهر و السنة فنظروا اولا الى القمر فوجدوه اول ظهوره بالعشيات مستهلا و اخر رؤيته بالغدوات مستترا على موضع واحد تقريبا فعلموا ان زمان ما بينهما اعني ثمانية و عشرين يوما مدة قطع القمر دور الفلک تقريبا او انهم وجدوه يعود الى وضع له من الشمس في ثلثين يوما تقريبا و يختفي في اخر الشهر ليلتين تقريبا ما سقطوا يومين

منطق مثال ذلک طول الجسم الذي يقدر بطول مفروض مثل شبر او ذراع و بسيطه الذي يقدر بالمربع الذي هو واحد في واحد من شبر او ذراع و عمقه الذي يقدر بالمكعب الذي هو واحد في واحد ثم في واحد و الموزونات التي تقدر بالاوزان و المكيلات بالمكائيل وكل ما قدر هذا المعيار بجزء من اجزائه نصفه او ثلثه او بالاجزاء من اجزائه كثلثيه او خمسيه او ثلثة اخماسه هو ايضا منطق و في الجملة كل مقدار ينسب الى هذا المعيار نسبة عدد الى عدد فهو منطق و ما وجد على غير ما ذكرنا اذا اضيف اليه يقال له اصم اعني انه لايمكن ان ينطق به الا مجذورا مثل قولك جذر ثلثة و جذر خمسة و انما شرطنا فقلنا اذا اضيف اليه لانه قد يوجد في هذه المقادير الصم ما ينطق به باضافة بعضه الى بعض مثل جذر خمسة فانه ثلث جذر خمسة و اربعين فاحدهما اذن ثلثة و الآخر واحد الا انها غير منطقة بالاضافة الى المقدار الذي فرض معيارا و مقدارا هكذا في بعض حواشي تحرير اقايدس و يؤيده ما في بعض الرسائل من ان كلواحد من الخطوط المفردة والسطوح المفردة اما منطقة وهي ما كان عددا كثلثة و اما اصم و هي ما يعبر عنه باسم الجذر كجذر ثلثة و الخط ان كان يعبر عنه بعدد فهو منطق في الطول كثلثة و يسمى منطقا على الاطلاق ايضا و منطقا مطلقا ايضا و ان كان لايعبر عنه بعدد لكن يعبر عن مربعه بعدد فهو منطق في القوة فقط كجذر ثلثة و جذر خمسة فكل خط يكون منطقا في الطول فهو منطق في القوة بلا عكس و قد سبق ما يناسب ذلك في لفظ الاصم في فصل الميم من باب الصاد المهملة وقد يسمى المنطق بالمنطوق ايضا • و يطلق ايضا على قسم من الجذر و على قسم من الكسر و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الجيم و من باب الكاف •

الاستنطاق ، مصدر من باب الاستفعال و ان نزد اهل جفر عبارت امست از ساختن حروف از عدد حرف لفظي و نه مر في لفظ البسط في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة •

النفقة بفتح النون والفاء اسم من الانفاق و التركيب يدل على المضي بالبيع نحو نفق البيع نفاقا بالفتح اي راج او بالموت نحو نفقت الدابة نفوقا اي ماتت او بالفناء نحو نفقت الدراهم نفقا اي فنيت كما في لمفردات و شريعة ما يتوقف عليه بقاء شيئ من الماكول و الملبوس و السكنى فتتناول نحو العبيد فان مالكه مجبور على الانفاق عليه بالاتفاق و كذا البهائم عند ابي يوسف رحمه الله و اما عند غيره فيفتى به ديانة و اما العقار فلايفتى به الا ان تضييعه مكروه كما في المحيط و غيره وقال هشام سألت عن محمد عن النفقة فقال انها الطعام و الكسوة و السكنى وذكر قاضي خان ان النفقة الواجبة هذه الثلثة الا ان اكثرهم ذهبوا الى انها الطعام فالخبز مع اللحم اعلى و مع الدهن اوسط و مع اللبن ادنى و ذا غير لازم لاختلاف الاحوال هكذا في جامع الرموز في كتاب النكاح و منه ايضا النفقة هي الطعام او هو مع الكسوة اوهما مع السكنى على الخلاف في مفهوم النفقة •

المنافق هو المظهر لما يبطن خلافه و في الاصطلاح المتقدم هو الذي يظهر الاسلام و يبطن الكفر كذا

في الکرماني شرح صحیح البخاري و در تیسیر القاري میگوید نفاق در اصل لغت مخالفت ظاهر با باطن است پس اگر این مخالفت در اعتقاد ایماني است نفاق کفر است و گر نه نفاق در عمل انتهی •

فصل الکاف

المناسک هي امور الحج جمع المنسک بفتح السین وکسرها في الاصل المتعبد و یقع علی المصدر و الزمان و المکان کما قال ابن الاثیر لکن في الاساس و المغرب انه بمعنی الذبح ثم استعمل في کل عبادة کذا في جامع الرموز و في البرجندي هي في الاصل جمع منسک مصدر نسک لله اذا ذبح لوجهه ثم قیل لکل عبادة منسک ثم اشتهر هذا العام في عبادة الحج •

النهک بالفتح و سکون الهاء عند اهل العروض نقص الثلثین من اجزاء الدائرة و ما ذهب ثلثاه یسمی منهوکا کذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدین السرخسي و ان شئت قلت النهک نقص الثلثین من اجزاء البحر او نقص الثلثین من اجزاء البیت یقال رجز منهوک و بیت منهوک و في بعض الرسائل لمنهوک بیت بقي منه ثلثه کما ان المشطور ما ذهب نصفه انتهی • و یویده ما في عروض سیفي منهوک بیتی است که مرکب از دو رکن باشد و عرب این چنین را بیت شمرند مثاله • من یشتري الباذنجان • که بر وزن مستفعلن مفعولات است از بحر منسرح •

فصل اللام

الانتحال بالحاء قسم من السرقة و هو النسخ وقد سبق في فصل القاف من باب السین المهملة •

النزول بالزاء المعجمة عند المحدثین ضد العلو وقد سبق في فصل الواو من باب العین المهملة •

النزلة بفتحتین هي تجلب فضول رطبة من بطني المقدمین للدماغ الی الحلق وقیل غیر ذلک و قد سبق في لفظ الزکام في فصل المیم من باب الزاء المعجمة •

المنزل لغة اسم ظرف من النزول و شرعا دون الدار و فوق البیت و اقله بیتان کما ذکره المطرزي لکن في النهایة انه اسم لما یشتمل علی بیوت و صحن مسقف و مطبخ یسکنه الرجل بعیاله و الدار اسم لما یشتمل علی بیوت و منازل و صحن غیر مسقف هکذا في جامع الرموز • و تدبیر المنزل المسمی بالحکمة المنزلیة قد مر و اما المنجمون فیطلقونه اي المنزل علی شیئین توضیحه ان المنزل هو المسافة التي یقطعها القمر من الفلک في یوم بلیلته تقریبا و قد یطلق المنزل و یراد به ما یعرف به ذلک المنزل من الکواکب وغیرها و تحقیقه ان العرب و اهل البدو الذین لادرایة لهم في الحساب احتالوا لمعرفة عباداتهم و اوقات تجاراتهم و ازمنة اعیادهم و غیر ذلک في ضبط مسیر القمر و مسیر الشمس اللذین علیهما مدار الشهر و السنة فنظروا اولا الی القمر فوجدوه اول ظهوره بالعشیات مستهلا و اخر رؤیته بالغدوات مستترا علی موضع واحد تقریبا فعلموا ان زمان ما بینهما اعني ثمانیة و عشرین یوما مدة قطع القمر دور الفلک تقریبا او انهم وجدوه یعود الی وضع له من الشمس في ثلثین یوما تقریبا و یختفي في اخر الشهر لیلتین تقریبا فاسقطوا یومین

فبقي ثمانية و عشرون يوما فقسموا دور الفلك عليها فعينوا ثمانية و عشرين علامة حوالي ممر القمر من الكواكب و غيرها على وجه يتساوى ابعاد ما بينهما تقريبا و سموا كلا منها منزلا و يرى القمر كل ليلة نازلا بقرب احدها فان كسفه يقال كفحه و كافحه اي واجهه و غلبه و يتشأم به و ان مر عنه شمالا او جنوبا يقال عدل القمر و يتفال به و لان مسيرا القمر مختلف فربما يخلي منزلا في الوسط و ربما يبقى ليلتين في منزل اول الليلتين في اوله و اخرهما في اخره وربما يرى بين منزلتين في بعض الليالي و انما قلنا ان ايام سير القمر ثمانية و عشرون تقريبا لانها بالحقيقة سبعة و عشرون يوما و ثلث يوم فلهذا جعل حكماء الهند المنازل سبعة و عشرين فحذفوا الثلث لانه ناقص عن النصف كما هو مصطلح اهل الحساب و اسقطوا المنزل السابع عشر اعني الاكليل عن درجة الاعتبار ثم نظروا الى الشمس فوجدوها تقطع كل منزل في ثلثة عشر يوما تقريبا لانها زمان ما بين بروز منزل من تحت شعاعها بالغدوات الى بروز اخر فايام المنازل ثلثمائة و اربعة و ستون لكن الشمس تعود الى كل منزل في ثلثمائة و خمسة و ستين يوما فزادوا يوما في ايام المنزل الخامس عشر الذي يصير الكسر فيه اعظم من النصف و هو منزل الغفر و ما وقع في الصحاح وبعض الكتب انه يزاد هذا اليوم في ايام منزل الجبهة فخطأ و قد يزاد فيه يومان احدهما لما ذكرنا والآخر للكبيسة حتى يكون انقضاء ايام السنة مع انقضاء ايام المنازل هكذا ذكر العلامة في التحفة والنهاية وهذا مخالف ما في كتب العمل فانه يوضع طلوع المنازل فيها على ايام التاريخ الرومي او الجلالي ففي زمان طلوع اي منزل يقع كبيستهما يصير ذلك اليوم زائدا فيه و اما اهل الهيئة فقسموا منطقة البروج بل جميع الفلك ثمانية و عشرين قسما متساوية على طريقة تقسيم البروج فيكون كل قسم منها اثنتي عشرة درجة و ستة اسباع درجة و سموا كل قسم منها باسم علامة من علامات المنازل و بانتقالها من تلك الاقسام كما في البروج [illegible] لا يغيرون اسماءها فيبقى [illegible] المنزل الاول الذي بعد الاعتدال الربيعي الشرطين دائما و ان انتقلا الى اخر و ما يقال ان الظاهر من المنازل في كل ليلة يكون اربعة عشر و انه اذا طلع منزل غاب رقيبه فانما يصح على هذا الاصطلاح لا على الاصطلاح الاول فان تلك العلامات ليست على نفس المنطقة و لا ابعاد ما بينها متساوية و لذلك قد يكون الظاهر منها ستة عشر و سبعة عشر و كذا ما مر من ان الشمس تقطع كل منزل في ثلثة عشر يوما تقريبا فانما يصح على هذا الاصطلاح كما لا يخفى و اما المنجمون فتارة يعتبرون هذا الاصطلاح فيحسبون انتقال القمر الى المنازل على هذا و تارة على الاصطلاح الاول و يبنون طلوع المنازل عليه كذا في شرح التذكرة للعلي البرجندي و اسماءها على ترتيبها هذه شرطان بطين ثريا دبران هقعة هنعة ذراع نثرة طرف جبهة زبرة صرفة عواء سماك غفر زبانا اكليل قلب شولة نعائم بلدة سعد الذابح سعد بلع سعد السعود سعد الاخبية الفرع المقدم الفرع الموخر رشاء

منزلة الحمل والميزان هي دائرة معدل النهار وقد سبق في فصل الراء من باب الدال المهملة.

النطول بالفتح و ضم الطاء عند الاطباء هو ان تغلى الادوية و يصب ماؤها على العضو فاترا و ليس بينه و بين السكوب كثير فرق فان السكوب ان تصب قليلا قليلا كذا قال محمد الاقسرائي و النطول بالفتح واحد النطولات و هي المياه الفاترة التي طبخت فيها الحشائش يستعملها المرضى بالصب على ابدانهم او بالجلوس فيها او بالانكباب على بخارها كذا قال العلامة و قال الجوهري نطلت راس العليل بالنطول وهو ان يجعل الماء المطبوخ بالادوية في كوز ثم يصب على راسه قليلا قليلا و قد يطلق على الصوفة المغموسة في الادوية التي اغليت اذا وضعت على العضو و قد يطلق على ماء مسخن و يصب على العضو من غير ان يطبخ فيه شيئ من الادوية كذا في بحر الجواهر •

النعلي بياء النسبة عند المهندسين شكل مسطح يحيط به قوسان متفقا التحدب كل منهما اعظم من نصفى دائرتين كذا في ضابط قواعد الحساب •

النفل بفتح النون و الفاء لغة هو الزيادة و الغنيمة تسمى نفلا لانها زائدة في المحللات لان الغنائم لم تكن حلالا في سائر الامم و منه سمي ولد الزنا نافلة لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه و ولد الزنا زيادة عليه و في الشريعة يطلق على زيادة يخص بها الامام بعض الغانمين و ذلك الفعل منه يسمى تنفيلا كما في جامع الرموز و البرجندي في فصل ما فتح عنوة و يطلق ايضا على زيادة على الفرائض و الواجبات و السنن من العبادات البدنية و المالية شرع لنا لا علينا و يسمى تطوعا و مندوبا و مستحبا و حكمه الثواب على الفعل و عدم العقاب على الترك و لا خلاف في تسميته مامورا به لكن اختلف العلماء في ان التسمية بطريق المجاز او بطريق الحقيقة فالكرخي و الجصاص على انه مجاز و القاضي وجمع من الشافعية على انه حقيقة و مبني الخلاف ان الامر حقيقة للوجوب فقط فكان مجازا في الندب او مشتركا بينه و بين الندب فكان حقيقة فيهما فعلى هذا النفل يباين السنة و يطلق ايضا على العبادة الغير الواجبة فيعم السنة و على هذا قيل النفل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالاول احتراز عن الحرام و المكروه اذ المطلوب فيهما ترك الفعل و عن المباح والاحكام الثابتة بخطاب الوضع اذ ليسا مطلوبين اصلا و الثاني اى قوله من غير ذم الخ عن الواجب مطلقا سواء كان موسعا او مخيرا او غيرهما اما غيرهما فظاهر لانه يذم على تركه واما هما اى المخير و الموسع فلانهما و ان كانا مما لا يذم على تركه في الجملة لكنهما مما يذم على تركه مطلقا و كذا عن الكفاية و بالجملة فبقوله من غير ذم احترز عن الواجب الذي هو غير تلك الثلثة وبقوله مطلقا عن تلك الثلثة كما لا يخفى ثم انه اراد بالذم العقاب لا الملامة بدليل انه قسم اولا الحكم الى الوجوب و الحرمة و الندب و الكراهة و الاباحة ثم عرف المندوب بهذا فلو اراد بالذم الملامة لبطل الحصر بسنة الهدى فالمراد بالذم العقاب مطلقا و حينئذ صدق التعريف على السنة بقسميه فيكون النفل اعم من السنة كما لا يخفى و على هذا قيل الندب خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض

فعله فقط سببا للثواب و حكمه ايضا الثواب على الفعل و عدم العقاب على الترك و لا خلاف ايضا في تسميته مامورا به انما الخلاف في ان التسمية بالحقيقة او بالمجاز و قد سبق ايضا في لفظ السنة في فصل النون من باب السين المهملة ما يتعلق بهذا •

النقل بالفتح و سكون القاف عند اهل النظر هو الاتيان بقول الغير على ما هو عليه بحسب المعنى مظهرا انه قول الغير و الآتي به يسمى ناقلا و ذلك القول يسمى منقولا و لايشترط عدم تغيير اللفظ بخلاف المحدثين فانهم قالوا لايجوز تغيير اللفظ في الحديث و يجوز في غيره اذ في تراكيبه اسرار و دقائق و الاتيان بوجه لايظهر انه قول الغير لاصريحا و لاكناية و لا اشارة اقتباس و المقتبس مدع في اصطلاحهم و تصحيحه هو بيان صدق ما نسب الى المنقول عنه هكذا يستفاد من الشريفية و خلاصة الخلاصة و عند اهل العربية قد يستعمل بمعنى وضع اللفظ بازاء معنى لمناسبته لمعنى وضع له ذلك اللفظ اولا سواء كان مع هجران استعماله في المعنى الاول بلا قرينة اولا و قد يخص و يستعمل بمعنى الوضع المذكور مع هجران استعماله في المعنى الاول بلا قرينة و هذا المعنى مختص بالمنقول المقابل للمجاز بخلاف المعنى الاول فانه قدر مشترك بين المنقول و المجاز هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية و بعضهم لم يشترط في النقل قيد المناسبة و ادخل المرتجل في المنقول و قد سبق في فصل اللام من باب الراء المهملة فعلى هذا النقل وضع لفظ لمعنى بعد وضعه لمعنى اخر •

نقل النور عند المنجمين نوع من الاتصال كما يجيء في فصل اللام من باب الواو •

تعديل النقل و نقل القمر من المائل الى البروج قد سبق في فصل اللام من باب العين المهملة •

المنقول هو ماينقل من مكان الى مكان و يحول من هيئة الى هيئة كالكتاب و المنشار و الطست و الجنازة و ثيابها و السلاح و الخيل و الحمار و العبيد و الات الزراعة و الشجر و الشرب مع الارض و الحمام مع البرج و النحل مع الكوارة كذا في جامع الرموز في كتاب الكراهية هو عند اهل النظر يطلق على قول الغير الماتي عنه كما عرفت و عند اهل العربية يطلق على لفظ وضع لمعنى بعد وضعه لمعنى اخر اولا و على لفظ وضع لمعنى لمناسبته لمعنى وضع له ذلك اللفظ اولا و على المعنى الخص منه و هو لفظ غلب في غير المعنى الموضوع له اولا بحيث يفهم بلاقرينة مع وجود العلاقة بينه و بين المعنى الموضوع له اولا و ينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيسمى منقولا شرعيا ان كان ناقله شرعا و منقولا عرفيا ان كان ناقله عرفا و منقولا اصطلاحيا ان كان ناقله اصطلاحا و باعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي و شرعي و عرفي و اصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلا من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا و غير ذلك لان اللغة اهل و الغالب ظاهر عليه فلا يقال منقول لغوي ثم المعنى الثاني المنقول ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة

في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول و بالعكس من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة وبالعكس شرعا اي حقيقة في الاركان مجاز في الدعاء و ان كان من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة و هي في الاصل اسم لما يدب اي يتحرك على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني و ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا و ان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه و لا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار و كذلك بحسب العرف فتبين بهذا ان المنقول قسم من الحقيقة و المجاز و اما ما قالوا من ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك و ان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل و ان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول و الا ففي الاول حقيقة و في الثاني مجاز فمبني على تمايز الاقسام بالحيثية و الاعتبار دون الحقيقة والذات كذا في التلويح في التقسيم الثاني •

الانتقال هو في علم النجوم عبارة عن تحويل القمر قالوا تحويلات القمر تسمى انتقالات و في علم الكلام عبارة عن حصول الشيء في حيز بعد ان كان في حيز اخر و هذا انتقال الجوهر و اما انتقال العرض فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل اخر كذا في شرح المواقف في بحث العرض لا ينتقل و في علم الجدل هو ان ينتقل المستدل الى استدلال غير الذي كان اخذ فيه لكون الخصم لم يفهم وجه الدلالة من الاول كما في مناظرة الخليل الجبار لما قال ربي الذي يحيي و يميت فقال الجبار انا احيي واميت ثم دعى بمن وجب عليه القتل فاعتقه و من لا يجب عليه فقتله فعلم الخليل انه لم يفهم معنى الاحياء و الاماتة فانتقل عليه الصلوة و السلام منه الى ان قال ان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي كفر اي الجبار و لم يمكنه ان يقول انا الاتي بها لان من هو اسن منه يكذبه كذا في الاتقان في نوع جدل القران قال في التوضيح اعلم ان الانتقال هو ان ينتقل المستدل من كلام الى كلام اخر و هو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول و اقسامه المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة اخرى لاثبات علة القياس و هو صحيح لكن لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال حقيقة ان يترك الكلام الاول بالكلية و يشتغل بالآخر كما في قصة الخليل عليه الصلوة والسلام وانما اطلق الانتقال عليه لانه ترك هذا الكلام و اشتغل بكلام اخر والثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس و هو ليس بصحيح على الاصح و الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس و الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه

حكم القياس بان يثبت بعلة القياس و امثلة الجميع تطلب منه اي من التوضيح •

النملة بالفتح و سكون الميم عند الاطباء بثور تحدث عن صفراء حريفة لطيفة فان كانت الصفراء ردية اوجبت النملة الساعية الآكالة و الا اوجبت النملة الساعية فقط ان كانت الصفراء رقيقة وان كانت غليظة تحتبس فيما دون الجلد واوجبت النملة الجاورسية و هي اقل التهابا و ابطأ انحلالا كذا في الموجز و بحر الجواهر •

المناولة هي عند المحدثين نوعان النوع الاول ما اقترن بالاجازة و هي ارفع انواع الاجازة لما فيها من تعيين المجاز و تشخيصه و لها صور احدها ان يدفع الشيخ اصل كتابه او فرعه المقابل له للطالب و يقول له هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته ثم يدفعه اي كتابه في يده تمايكا او انتساخا وثانيها ان يحضر الطالب الشيخ الكتاب المسموع له و الشيخ عارف متيقظ فيتامل ثم يقول هو سماعي او روايتي فاروه عني وسمي هذا القسم بعرض المناولة وعند الزهري وجماعة انها في القوة كالسماع و لذا جوز فيها اطلاق حدثنا و اخبرنا و الصحيح انه دونه و يشترط ههنا ايضا كما في الاول ان يمكن الشيخ الطالب اما بالتمليك او بالعارية لينتسخ منه ويقابل عليه و الا ان ناوله واسترد في الحال فلايتبين ارفعيته لكن لها زيادة مزية على الاجازة المعينة و ثالثها ان يناوله الشيخ سماعه و يخبره ثم يمسكه الشيخ و هو ادون و لم يكن اعلى من الاجازة المجردة عند الاصوليين و اما عند المحدثين فلها مزية كما عرفت و رابعها ان ياتي الطالب بنسخة و قال هذه روايتك فناولنيه و اجزني روايته فان اجازه الموثوق بخبره و معرفته جاز و الا فبطل و لو قال فيه حدث عني ما فيه ان كان روايتي مع براءتي من الغلط لكان جائزا حسنا و النوع الثاني مالم يقترن بالاجازة بل يناوله و يقول هذا سماعي فالصحيح عند الفقهاء و الاصوليين عدم الرواية بها و جوزه المحدثون لان قوله هذا سماعي مطلقا كقوله حدثنا فلان مطلقا و يجوز فيه الرواية بالاتفاق هكذا في خلاصة الخلاصة و شرح النخبة •

النوال بفتح بخشش وصواب و نائل مثله ونواله در اصطلاح صوفيه چيزيست كه ميرساند حق اهل قرب را از خلعتهاي رضا و گاه اطلاق كرده ميشود نواله را برهر خلعتي كه ميپوشند اورا كذا في لطائف اللغات •

فصل الميم • النجوم بالجيم و هو علم يعرف به احوال الشمس و القمر و غيرهما من بعض النجوم و قد سبق في المقدمة •

النسيم در لغت باد نرم و اول باديكه وزيدن گيرد كما في الصراح و نزد صوفيه وزيدن باد عنايت راگويند كما في بعض الرسائل •

النظم بالفتح و سكون الظاء المعجمة في اللغة جمع اللؤلؤ في سلك و في الاصطلاح كما في چلپي المطول يطلق على معان احدها بحسب اللفظ مفردا كان او مركبا كما في تقسيم نظم القران الى الظاهر و النص و غيرهما و الثاني تركيب الالفاظ على وفق ترتيب يقتضيه اجزاء اصل المعنى حتى

لو قيل في • مصراع • قفانبک من ذکرى حبيب و منزل • قفا من حبيب ذکرى و منزل • کان لفظا لا نظما لعدم کونه على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى و هذا بخلاف نظم الحروف فانه تواليها من غير اعتبار معنى يقتضيه حتى لو قيل مکان ضرب ربض لم يخل بنظم الحروف و الثالث ترتيب الالفاظ متناسبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل او الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار فالنظم بهذا شامل لرعاية ما يقتضيه علم المعاني و البيان بخلاف النظم بالمعنى الثاني فهو اعم منه و منه نظم القران و الشيخ عبد القاهر يسمي ايراد اللفظ على طبق ما اعتبر من المعاني الزائدة على اصل المعنى نظما و کانه بالغ في ان الفضيلة في تطبيق الکلام على مقتضى الحال و الا فالنظم عند المحققين ما عرفت من ترتيب الالفاظ متناسبة المعاني متناسقة الدلالات او الالفاظ المترتبة کذلک هکذا يستفاد من الاطول في الخطبة و في بحث التعقيد و اربع الکلام الموزون درجامع الصنائع گويد نظم در صنعت شعر سخن موزون را گويند و در مجمع الصنائع گويد کلام منظوم ده قسم است غزل و قصيده و تشبيب و قطعه و رباعي و فرد و مثنوي و ترجيع و مسمط و مستزاد •

نظم النثر نزد بلغا نثريست که چون حروف بعضى الفاظ بديگرى وصل کنند بطريق نظم خوانده شود و اين لاحق است بمثلون مثاله مجلس سامى ترا عزيزا در مخدوم بنده پرور تاج و دل سيد الاکابر و الفضلاء مفخر الاماثل دام تمکينه بندگى با کمال شوق و تواضع گري و نياز مندي بخواند پس انکه بخاطر خود مقرر شناسد که ما الخ اين نثر است و طريق نظم او اين است • نظم • مجلس سامى ترا عزيزا • در مخدوم بنده پرور تا • ج و دل سيد الاکابر و ال • فضلا مفخر الاماثل دا • اين بحر خفيف است • م تمکينه بندگى با کمال • شوق و تواضع گري و نيا • زمندي بخواند پس انکه بخا • طر خود مقرر شناسد که ما • اين بحر متقاربست کذا في مجمع الصنائع و جامع الصنائع •

النظامية فرقة من المعتزلة اصحاب ابراهيم بن سيار النظام و هو من شياطين القدرية طالع کتب الفلاسفة و خلط کلامهم بکلام المعتزلة قالوا لايقدر الله تعالى ان يفعل بعباده في الدنيا ما لاصلاح لهم فيه و لايقدر ان يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب و عقاب لاهل الجنة و النار و توهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور و القبائح لا يکون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلک کمن هرب من المطر الى الميزاب و قالوا کونه تعالى مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه و کونه مريدا للعبد انه امر به و قالوا الانسان هو الروح و البدن آلتها و قالوا الاعراض اجسام و الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة و العلم مثل الجهل المرکب و الايمان مثل الکفر في تمام الماهية و قالوا خلق الله الخلق دفعة واحدة على ما هي الآن معادن و نباتا و حيوانا و انسانا و غير ذلک فلم يکن خلق ادم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى کمّن اي ستر بعض المخلوقات في بعض و التقدم و التاخر في الکمون و الظهور و قالوا نظم القران ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب

من الامور الآتية و الماضية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتّى لو خلاهم المتكلم الاتيان بمثله بل باصغر منه و قالوا التواتر يحتمل الكذب وكل من الاجماع و القياس ليس بحجة و مالوا الى الرفض و وجوب النص على الامام و ثبوت النص على امامة عليّ لكنه كتمه عمر و قالوا من سرق ما دون نصاب الزكوة كمائة و تسعة و تسعين درهما او ظلم به على غيره بالغصب و التعدي لا يفسق به كذا في شرح المواقف •

النوم بالفتح وسكون الواو خواب و هو حالة عارضة للحيوان فيعجز عن الحساسات والحركات الغير الضرورية و الغير الارادية بسبب تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ مغلظة للروح النفساني مانعة عن نفوذه في الاعصاب فقوله عن الحساسات اى الحواس الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم خلافا للبعض فانه زعم ان الحواس الباطنة ايضا تتعطل عند النوم غير ان النفس قد يتصل عند خفة الشواغل في البداهة بعالم المثال فيفيض عليها منه ما يفيض و يخبر به محاكيا له بالامور الخيالية و قوله و الحركات الغير الضرورية الى اخره للاحتراز عن الحركات الطبيعية كالتنفس و نحوها فانه لا يعجز عنها و لذا عرف ايضا بترك النفس استعمال الحواس تركا طبيعيا •

النوم المتململ هو ان يكون بين النوم و اليقظة هكذا في التلويح و غيره •

فصل النون • التنوين هو في الاصل مصدر نونته اى ادخلته نونا و في اصطلاح النحاة نون ساكنة تتبع حركة اخر الكلمة لا لتاكيد الفعل فقولهم ساكنة اي بذاتها فلا تضرها الحركة العارضة مثل عادن الاولى و هي شاملة لنون من ولدن فخرجت بقولهم تتبع حركة اخر الكلمة و انما لم يقل تتبع الآخر لان المتبادر من متابعتها الآخر لحوقها به من غير تخلل شيئ و ههنا الحركة متخللة بين اخر الكلمة والتنوين و لم يقل اخر الاسم ليشمل تنوين الترنم في الفعل و القيد الخير لاخراج نون التاكيد الخفيفة كذا في الفوائد الضيائية و في المغني النون تاتي على اربعة اوجه الاول نون التاكيد و هي خفيفة و ثقيلة و هما اصلان عند البصريين و قال الكوفيون الثقيلة اصل قال الخليل التوكيد بالثقيلة ابلغ و تختصان بالفعل و الثاني نون الاناث نحو يذهبن وهي اسم خلافا للمازني و الثالث نون الوقاية و تسمى نون عماد ايضا وهي تلحق قبل ياء المتكلم المنتصبة بواحد من ثلثة الفعل و اسم الفعل و الحرف لحفظ حركة ماقبلها و لذا سميت نون وقاية والرابع التنوين و هو نون ساكنة زائدة تلحق اخر الكلمة بغير توكيد فخرج نون حسن و نون لنسفعا و اقسامه خمسة تنوين التمكن وهو اللاحق للاسم المعرب المنصرف اعلاما ببقائه على اصله و يسمى تنوين الامكنية و تنوين الصرف ايضا كزيد و رجل و تنوين التنكير و هو اللاحق لبعض الاسماء المبنية فرقا بين معرفتها و نكرتها كصه و صهٍ و تنوين المقابلة كمسلمات جعل في مقابلة النون في مسلمين و قيل هو عوض من الفتحة نصبًا و قيل لا هو تنوين التمكن و تنوين العوض و هو اللاحق عوضا من حرف اصلي او زائد او مضاف اليه مفردا و جملة فالتنوين جواز

عوض من الياء المحذوفة و جندل فانه عوض من الف جنادل قاله ابن مالك و نحو كل و بعض اذا قطعا عن الضافة و نحو يومئذ و تنوين الترنم و هو اللاحق للقوافي المطلقة بدل من حروف الاطلاق و هو الالف والياء و الواو و الذي صرح به سيبويه و غيره من المحققين انه جيئ به لقطع الترنم و هو التغني الذي يحصل بحروف الاطلاق لقبولها مد الصوت فاذا انشدوا و لم يترنموا جاءوا بالنون في مكانها و لا يختص هذا التنوين بالاسم و زاد الاخفش و العروضيون تنوينا سادسا سموه الغالي بالغين المعجمة و هو اللاحق للقوافي المقيدة سمي به لتجاوزه حد الوزن و يسمي الاخفش الحركة التي قبلها غلوا و فائدته الفرق بين الوقف و الوصل و جعله ابن يعيش من نوع تنوين الترنم زاعما ان الترنم يحصل نفسها لانها حرف اغن و انكر الزجاج و السيرافي ثبوت هذا التنوين البتة لانه يكسر الوزن و اختار هذا ابن مالك و زعم ابو الحجاج بن مغرور ان ظاهر كلام سيبويه في المسمى تنوين الترنم انه نون عوضت من المدة و ليس بتنوين و زعم مالك في التحفة ان تسمية اللاحق للقوافي المطلقة و المقيدة تنوينا مجاز و انما هو نون اخرى زائدة و لهذا لا يختص بالاسم و يجامع الالف و اللام و يثبت في الوقف و زاد بعضهم سابعا و هو تنوين الضرورة و هو اللاحق لما لا ينصرف و المنادى المضموم و ثامنا هو التنوين الشاذ و فائدته مجرد تكثير اللفظ و ذكر ابن الخباز في شرح الجزولية ان اقسام التنوين عشرة و جعل كلا من تنوين المنادى و تنوين صرف ما لا ينصرف قسما برأسه و العاشر تنوين الحكاية مثل ان تسمي رجلا لعاقلة لبيبة انتهى • و النون عند الصوفية عبارة عن انتقاش صور المخلوقات باحوالها و اوصافها كما هي عليه جملة واحدة و ذلك الانتقاش هو عبارة عن كلمة الله لها كن فهي تكون على حسب ما جرى به القدر في اللوح المحفوظ الذي هو مظهر لكلمة الحضرة لان كل ما يصدر من لفظ كن فهو تحت حيطة اللوح المحفوظ فلذا قلنا ان النون مظهر لكلام الله تعالى و كناية عن اللوح المحفوظ فهو كتاب الله ايضا و التوضيح في الانسان الكامل في باب الصفة • و در لطائف اللغات ميگويد نون در اصطلاح صوفيه عبارت است از علم اجمالي در حضرت احديت و نزد بعضي كنايت از عقل كل است و نزد صاحب فتوحات مكيه عبارت است از عرش عظيم و نزد بعضي كنايت از بحر نور است و مرجع كل يكيست انتهى • و در كشف اللغات ميگويد نون در اصطلاح متصوفه اسمي است از اسماء الله تعالى و ان تجلي حق است باسم ظاهر در هر مجمع اكوان •

فصل الواو * النحو بفتح النون و سكون الحاء في اللغة الجانب و الطريق و القصد و اعراب كلام العرب يقال ما احسن نحوك كما في الصراح و في الاصطلاح اسم لعلم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة و صاحب هذا العلم يسمى نحويا والنحويون الجمع و اما النحاة فهو جمع ناح بمعنى النحوي على ما في القاموس كالنظار جمع ناظر بمعنى المنسوب الى علم المناظرة لكن لم يستعمل مفرد هما بهذا المعنى اصلا كذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية القطبي •

٭ الانحاء التعليمية سبقت في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية ٭

النمو بتشديد الواو هو والذبول من انواع الحركة الكمية وفسر بازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار على نسبة طبيعية و اقطار الجوانب اي الطول و العرض و العمق فبقيد الازدياد خرج الذبول و الهزال و التكاثف الحقيقي و رفع الورم والانتقاص الصناعي لانهما انتقاص حجم الاجزاء وبقيد الاصلية خرج السمن لانه زيادة في الاجزاء الزائدة و بقيد بما ينضم اليه يخرج التخلخل الحقيقي و بقيد على نسبة طبيعية خرج الورم و الزيادة الصناعية لانهما ليسا على نسبة يقتضيها طبيعة محلها و قيل السمن و الورم خارجان بقيد في جميع الاقطار لان المراد ان يزيد مجموعه من حيث هو مجموع لا ان يزيد كل جزء من اجزائه و قيل الالف و اللام في الاجزاء الاصلية للاستغراق فيجب ازدياد كل اجزاء الجسم في جميع الاقطار فيخرج الورم و فيه انه يخرج حينئذ بعض الاجزاء الاصلية كما اذا خلع يد شخص فانها لاتنمو و ينمو باقي الاعضاء قيل بدفعه من جميع الاعضاء الاصلية في الجملة و لا يضر عدمه في بعض الاشخاص و في بعض الاحوال و قيل المراد ازدياد حجم الجسم دائما في جميع الاقطار بمعنى انه كلما وجد الازدياد يكون في جميع الاقطار و الظاهر ان السمن و الورم ليسا كذلك نعم يتوجه ان اخراج السمن بالاجزاء الاصلية اولى لسبقها وقيل السمن و الورم خارجان بقيد على نسبة طبيعية و فيه ان السمن قد يكون على نسبة يقتضيها طبيعة المحل و يمكن دفعه بان المراد دائما بنسبة طبيعية و السمن ليس كذلك و يتوجه عليه ما قرر انفا من ان اخراجه بقيد الاجزاء الاصلية اولى ثم الاجزاء الاصلية هي ما يتولد في بعض الحيوانات من المني كالعظم و العصب و الرباط و الزائدة هي المتولدة من الدم كالشحم و اللحم و السمن و قولهم في بعض الحيوانات لان ادم و حواء وكذا تقنفس وامثال ذلك من الحيوانات ليس كذلك فالتعريف الجامع ان يقال ان الاجزاء الاصلية هي ما يتولد من المني او مما هو بمنزلة المني كالبذر لبعض النباتات قال الامام الرازي قد يشتبه النمو و الذبول بالسمن و الهزال و الفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزائد في النمو قد يهزل و تحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ في الاجزاء الاصلية و دخلت فيها و تشبهت بطبيعتها و اندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة بطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها و النفوذ فيها فلذلك لاتتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو و الذبول من الحركات الكمية و هو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية و الزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما يتحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها و تشبهها و نقص مقدارها

عند النبول عما كانت عليه قبله و انكار هذا مكابرة و قال السيد السند ان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ماناله المجيب و الا فالقول ماقاله الامام هذا كله خلاصة ما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة •

الناميه هي القوة التي فعلها النمو و القياس المنمية الا انه روعي المزاوجة فاسند الفعل الى السبب كذا في شرح المواقف اعلم ان من اصطلاح اهل الحديث اذا قال الراوي ينميه فمراده يرفع ذلك الى النبي صلى الله عليه و اله و سلم كذا في العيني شرح صحيح البخاري •

فصل الهاء • التنبيه بالباء الموحدة مصدر من باب التفعيل يطلق في عرف العلماء على معان منها مامر في لفظ المحاباة في ناقص باب الحاء المهملة و منها بيان الشيء قصدا بعد سبقه ضمنا على وجه لوتوجه اليه السامع الفطن بكليته لعرفه لكن لكونه ضمنيا ربما يغفل عنه كذا في الاطول في اول فن المعاني و الفرق بينه و بين التذنيب مع اشتراكهما في ان كلا منهما يتعلق بالمباحث المتقدمة ان ما ذكر في حيزه بحيث لو تامل المتامل في المباحث المتقدمة لفهمه بخلاف التذنيب كذا في الچلپي حاشية المطول و منها بيان البديهي كما في الاطول ايضا هناك و يؤيد هذا ما وقع في الشريفية ان الدليل هو المركب من قضيتين للتادي الى مجهول نظري و ان ذكر لازالة خفاء البديهي يسمى تنبيها انتهى و قال في المحاكمات الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل و برهان والتنبيه حكم لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفي في اثباته و بيانه اما مجرد ملاحظة اطرافه او التمثيل المزيل للخفاء في نفس الحكم البديهي او النظر المهمل في الفصل السابق على ذلك الحكم بان تذكر مقدمات ذلك الحكم في ذلك الفصل و منها الانشاء قال ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر يسمى انشاء و تنبيها و يندرج فيه الامر و النهي و التمني و الترجي و القسم و النداء و الاستفهام و المنطقيون يقسمون غير الخبر الى ما يدل على الطلب لذاته اما للفهم و هو الاستفهام و اما لغيره و هو الامر و النهي و الى غيره و يخصون التنبيه و الانشاء بالاخير منهما و يعدون منه التمني و الترجي و القسم و النداء و بعضهم يعد التمني و النداء من الطلب انتهى و قال المحقق التفتازاني في حاشيته تسمية جميع اقسام غير الخبر بالتنبيه غير متعارف و كذا مانسب الى المنطقيين من تخصيص الانشاء بما لا يدل على الطلب بما لم نجده في كلامهم انتهى و في بديع الميزان غير الخبر ان لم يدل على طلب الفعل دلالة صيغية فهو تنبيه اي اعلام على ما في ضميره و يندرج فيه التمني و الترجي و النداء و القسم و الاستفهام و الفاظ العقود و فعلا المدح و الذم و التعجب اصطلاحا و لامناقشة فيه و دلالة النداء على طلب الاقبال و الاستفهام على طلب الاعلام التزاميتان فلا يخرجان من التنبيه و هكذا في شرح المطالع و غيرهما و منهم من عد التمني و النداء و الاستفهام من اقسام الطلب على ما ذكر السيد الشريف و منها الايماء و هو عند الاصوليين من اقسام المنطوق الغير الصريح و هو الاقتران بحكم لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان

بعيدا جدا اى اقتران الملفوظ الذى هو مقصود المتكلم بحكم اي بوصف لو لم يكن ذلك الحكم اى الوصف او نظيره لتعليل ذلك المقصود لكان اقترانه به بعيدا فيحمل على التعليل لدفع الاستبعاد و يرجع الى هذا ما قال معناه اقتران نص الشارع كقوله اعتق رقبة فى المثال الآتي بحكم كقول الاعرابي واقعت اهلي في نهار رمضان اولم يكن ذلك الحكم او نظيره للتعليل اى علة لقول الشارع و حكمه كان بعيدا جدا من الشارع الاتيان بمثله ويحتمل ان يكون معناه ان اقتران الوصف المدعى كونه علة لحكم من الشارع لولم يكن ذلك الوصف او نظيره علة لحكم الشارع كان بعيدا من الشارع الاتيان بذلك الحكم مثال كون العين للتعليل ما قال الاعرابي هلكت و اهلكت فقال النبي صلى الله عليه و اله وسلم ماذا صنعت قال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة الحديث فانه يدل على ان الوقاع علة للاعتاق فان غرض الاعرابي بيان حكم الوقاع و ذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السوال عن الجواب و تاخير لبيان عن وقت الحاجة فيكون السوال مقدرا فى الجواب كانه قال واقعت فكفر و لاشك ان الفاء للتعليل فيحمل عليه و الاحتمال البعيد عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء فان ذلك و ان بعد لكنه ليس بممتنع و اعلم ان مثل ذلك اذا اخذ منه بعض الاوصاف و علل بالباقي سمي تنقيح المناط مثاله في قصة الاعرابي ان يقال كونه اعرابيا لا مدخل له فى العلة اذ الهندي ايضا كذلك و كذا كون المحل اهلا فان الزنا ايضا اجدر به او يقال وكونه وقاعا لا مدخل له فبقي كونه افسادا للصوم فهو العلة و مثال كون النظير للتعليل قول النبي صلى الله عليه و اله و سلم و قد سالته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة و عليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلى الله عليه واله و سلم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بان يقضى سألته الخثعمية عن دين الله فذكر نظيره و هو دين الآدمي فنبه على التعليل به اى كونه علة للنفع و الا لزم العبث ففهم منه ان نظيره فى المسئول عنه و هودين الله كذلك علة بمثل ذلك الحكم و هو النفع و اعلم ان مثل هذا يسميه الاصوليون تنبيها على اصل القياس و فيه كما ترى تنبيه على اصل القياس و على علة الحكم فيه وعلى صحة الحاق الفرع بها اعلم ان من مراتب الايماء ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا له مثل قوله لايقضى القاضى و هو غضبان فان فيه ايماء الى ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه مشوش للمنظر و موجب للاضطراب و مثل اكرم العلماء و اهن الجهال هذا اذا ذكر الوصف و الحكم كلاهما فانه ايماء بالاتفاق فان ذكر احدهما فقط مثل ان يذكر الوصف صريحا و الحكم مستنبط نحو احل الله البيع فان حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه و هو الصحة او ان يذكر الحكم و الوصف مستنبط و ذلك كثير منه نحو حرمت الخمر فقد اختلف في انه هل يكون ايماء فهو على مذاهب احدها كلاهما ايماء و الثاني ليس شيئ منهما ايماء و الثالث الاول و هو ذكر الوصف ايماء دون الثاني و هو ذكر الحكم و النزاع لفظي

مبني على تفسير الايماء و الاول مبني على ان الايماء اقتران الحكم و الوصف سواء كانا مذكورين او احدهما مذكورا و الآخر مقدرا و الثاني مبني على انه لابد من ذكرهما اذ به يتحقق الاقتران و الثالث مبني على ان اثبات مستلزم الشيء يقتضي اثباته و العلة كالحل يستلزم المعلول كالصحة فيلزم بمثابة المذكور فيتحقق الاقتران و اللازم حيث ليس اثباته اثباتا لملزومه بخلاف ذلك فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران هكذا ذكر في العضدي و حاشيته للمحقق التفتازاني في مباحث القياس •

النزاهة بالفتح و تخفيف الزاء المعجمة عند البلغاء هي خلوص الفاظ الهجاء من الفحش حتى يكون كما قال ابو عمرو بن العلاء و قد سئل عن احسن الهجاء هو الذي اذا انشدته العذراء في خدرها لايقبح عليها و منه قوله تعالى و اذا دعوا الى الله و رسوله ليحكم بينهم اذا فريق منهم معرضون ثم قال افي قلوبهم مرض ام ارتابوا ام يخافون ان يحيف الله عليهم و رسوله بل اولئك هم الظالمون فان الفاظ ذم هؤلاء المخبر عنهم بهذا الخبر اتت منزهة عما يقع في الهجاء من الفحش و سائر هجاء القران كذلك كذا في الاتقان في نوع بدائع القران •

التنزه مصدر من باب التفعل في البرجندي اصل التنزه التباعد عن مكان الحرمة انتهى و مرجعه الى الديانة كما مر في فصل النون من باب الدال المهملة •

التنزيه مصدر من باب التفعيل عند الصوفية عبارة عن انفراد القديم باسمائه و اوصافه و ذاته كما يستحقه لنفسه من نفسه بطريق الاصالة و التعالى لابطريق ان المحدث ماثله او شابهه فانفرد الحق سبحانه وتعالى عن ذلك فليس بايدينا من التنزيه الا التنزيه المحدث و المحق به التنزيه القديم لان التنزيه المحدث ما بازاءه تشبيه من جنسه و ليس بازاء التنزيه القديم تشبيه من جنسه لان الحق لا يقبل الضد و لا يعلم كيف تنزيهه فلا جل هذا القول تنزيهه عن التنزيه بتنزيهه لنفسه لا يعلمه غيره و لا نعلم الا التنزيه المحدث لان اعتباره عندنا تعري الشيء من حكم كان يمكن نسبته اليه فتنزه و لم يكن للحق تشبيها ذاتيا يستحق عنها التنزيه اذ ذاتياته هي المنزهة في نفسها عما لا يقتضيه كبرياؤه على اي اعتبار كان و في اي مجلى ظهر او باي تشبيه كان كقوله رايت ربي في صورة شاب امرد او باي تنزيه كان كقوله نوراني اراه فان التنزيه الذاتي له حكم لازم لزوم الصفة للموصوف و هو في ذلك المجلى على ما استحقه من ذاته لذاته بالتنزيه القديم الذي لايسوغ الا له و لايعرفه غيره فانفرد في اسمائه وصفاته وذاته ومظاهره و تجلياته بحكم قدمه من كل ما ينسب الى الحدوث و لو بوجه من الوجوه فلا تنزيهه كالتنزيه الخلقي و لا تشبيهه كالتشبيه الخلقي تعالى و انفرد و اما من قال ان التنزيه راجع الى تطهير محلك لا الى الحق فاراد هذا التنزيه الخلقي الذي بازائه التشبيه نعم لان العبد اذا اتصف من اوصاف الحق بصفاته سبحانه و تعالى تطهر محله و خلص من نقائص المحدثات بالتنزيه الالهي فرجع اليه هذا التنزيه و بقي الحق على

ما كان عليه من التنزيه الذي لايشاركه فيه غيرة و ليس للحق فيه مجال اي ليس لوجه المخلوق من هذا التنزيه شيئ بل هو لوجه الحق بانفراده كما يستحقه في نفسه فانهم كذا في الانسان الكامل *

فصل الياء التحتانية * النداء بالكسر وتخفيف الدال عند اهل العربية قد يطلق على طلب الاقبال بحرف نائب مناب ادعو لفظا اوتقديرا و المطلوب بالاقبال يسمى منادى و قد يطلق النداء على الكلام المستعمل في طلب الاقبال و هو في هذا المعنى من انواع الطلب الذى هو من انواع الانشاء كما في الاطول والمراد بالاقبال التوجه سواء كان بالوجه او بالقلب حقيقة مثل يا زيد اوحكما مثل يا سماء و يا جبال و يا ارض فانها نزلت اولا منزلة من له صلاحية النداء ثم ادخل عليه حرف النداء و قصد نداءها فهى في حكم من يطلب اقباله و منه نداء الله تعالى لتنزهه عن الاقبال اذ لا وجه له و لا قلب له فلابد لذلك من امر نزل باعتباره و جعل داعيا الى التنزيل لكن في القول بتنزيله تعالى منزلة من له صلوح النداء ترك ادب فالاولى ان يقال المراد بالاقبال الاجابة و المراد بكون المنادى مجيبا اعطاء المدعو له ان كان طلبا و التصديق به ان كان خبرا كما في قوله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا فاندفع ما قيل ان اريد بالاجابة انعام ما سئل فهولا يستفاد من تقدير ادعو مع انه قد يكون المقصود بالنداء الخبر فلا معنى للاجابة فيه و ان اريد به التذنيه فهولا يكون مطلوبا منه تعالى ثم اختلفوا في المندوب فبعضهم على انه ليس داخلا في المنادى لانه المتفجع عليه ادخل عليه حرف النداء لمجرد التفجع لا لتنزيله منزلة المنادى فخرج بقيد الاقبال عن تعريف المنادى و بعضهم على انه منادى مطلوب اقباله حكما على وجه التفجع فاذا قلت يا محمداه فانك تناديه و تقول له تعال فانا مشتاق اليك و هذا هو الظاهر من كلام سيبويه وصاحب المفصل ثم الحروف النائبة مناب ادعو خمسة وهي يا وايا و هيا و اي و الهمزة و احترز بهذا القيد عن نحو ليقبل زيد و قوله لفظا او تقديرا تفصيل للطلب اى طلبا لفظيا بان تكون الة الطلب ملفوظة نحو يا زيد او تقديرا بان تكون الته مقدرة نحو يا يوسف اعرض اي يا يوسف او للنيابة اى نيابة لفظية بان يكون النائب ملفوظا او مقدرة بان يكون النائب مقدرا او للمنادى و المنادى الملفوظ مثل يا زيد والمقدر مثل الا يا اسجدوا اى الا يا قوم اسجدوا

* **فائدة** * انتصاب المنادى عند سيبويه على انه مفعول به و ناصبه الفعل المقدر و اصله ادعو زيدا فحذف الفعل حذفا لازما لكثرة استعماله و لدلالة حرف النداء عليه و افادته و عند المبرد بحرف النداء لسده مسد الفعل * **فائدة** * قال في الاتقان و يصحب في الاكثر الامر و النهي و الغالب تقديمه نحو يا ايها الناس اعبدوا ربكم و ياايها الذين امنوا لا تقدموا و قد يتاخر نحو و توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون و قد يصحب الجملة الخبرية فتعقبها جملة الامر نحو يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له و قد لاتعقبها نحو يا عبادي لاخوف عليكم و قد يصحب الاستفهامية نحو يا ابت لم تعبد ما لا يسمع و لا يبصر انتهى *

النسيان بالكسر و سكون السين هو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل من شانه الملاحظة في الجملة

امر مني ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى ذهولا او سهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد و هذا هو النسيان في عرف الحكماء كذا في التلويح و قد سبق مثل هذا في لفظ السهو ايضا في فصل الواو من باب السين المهملة و في شرح المواقف في مبحث الجهل و يقرب من الجهل البسيط السهو و كانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور اي العلم تصوريا كان او تصديقيا فانه اذا لم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة و يزول اخرى و يثبت بدله تصور اخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه و عاد الى التصور الاول و كذا الغفلة يقرب منه و يفهم منه عدم التصور مع وجود ما يقتضيه و كذا الذهول قيل سببه عدم استثبات التصور حيرة و دهشا قال تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو و الجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا و قد فرق بين السهو و النسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة و الثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ الى سبب جديد و قال الآمدي ان الغفلة و الذهول و النسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة و كلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه انتهى *

و النسيان عند الاطباء هو السرسام البارد و يقال له ليترغس ايضا و هو ورم عن بلغم عفن في مجاري الروح الدماغي و قلما يعرض في جرم الدماغ او حجابه للزوجة البلغم فلا ينفذ في الحجب لصلابتها و لا في الدماغ للزوجيته و انما سمي به لان النسيان لازم لهذا المرض فسمي به تسمية للملزوم باسم العرض اللازم هكذا في الاقسرائي و بحر الجواهر *

النفي بالفتح و سكون الفاء عند اهل العربية من اقسام الخبر مقابل الاثبات و الايجاب قيل بل هو شطر الكلام كله و الفرق بينه و بين الجحد ان النافي ان كان صادقا سمي كلامه نفيا و منفيا ايضا و لا يسمى جحدا و ان كان كاذبا سمي جحدا و نفيا ايضا فكل جحد نفي و ليس كل نفي جحدا ذكره ابو جعفر النحاس و ابن الشجري و غيرهما مثال النفي ما كان محمد ابا احد من رجالكم و مثال الجحد نفي فرعون و قومه ايات موسى وجحدوا بها و استيقنتها انفسهم ثم ان النفي في الماضي اما ان يكون نفيا واحدا او مستمرا او نفيا فيه احكام متعددة و كذلك في المستقبل فصار النفي اربعة اقسام و اختاروا له اربع كلمات ما و لم و ان و لا و المنفي عند المتكلمين هو المعلوم الغير الثابت و قد سبق مستوفى في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة * **تنبيهات** * الاول زعم بعضهم ان شرط صحة النفي عن الشيء صحة اتصاف المنفي عنه بذلك الشيء وهو مردود بقوله تعالى و ما ربك بغافل عما تعملون و نظائره كثيرة و الصواب ان انتفاء الشيء عن الشيء قد يكون لكونه لا يمكن منه عقلا و قد يكون لكونه لا يقع منه مع امكانه الثاني نفي الذات الموصوفة قد يكون نفيا للصفة دون الذات نحو ما جعلناهم جسدا لا ياكلون الطعام اي بل هم جسد ياكلون و قد يكون نفيا لهما نحو لا يسألون الناس الحافا اي لا سوال لهم اصلا فلا يحصل منهم

الحاف و يسمى هذا النوع عند اهل البديع نفي الشيء بايجابه و عبارة ابن رشيق في تلخيصه ان يكون الكلام ظاهره ايجاب الشيء و باطنه نفيه بان ينفى ما هو من سببه كوصفه و هو المنفي في الباطن و عبارة غيره ان ينفى الشيء مقيدا و المراد نفيه مطلقا مبالغة في النفي و تاكيدا له و منه و من يدع مع الله الها اخر لا برهان له به فان الاله مع الله لا يكون الا عن غير برهان و منه و يقتلون النبيين بغير الحق فان قتلهم لا يكون الا بغير حق و منه رفع السموات بغير عمد ترونها فانها لا عمد لها اصلا الثالث قد ينفى الشيء راسا لعدم كمال وصفه او انتفاء ثمرته كقوله تعالى في صفة اهل النار لا يموت فيها و لا يحيى فنفى عنه الموت لانه ليس بموت صريح و نفى عنه الحيوة لانها ليست بحيوة طيبة و لا نافعة الرابع المجاز يصح نفيه بخلاف الحقيقة و اورد عليه ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى فان المنفي فيه هو الحقيقة و اجيب بان المراد بالرمي هنا المترتب عليه و هو وصوله الى الكفار فالوارد عليه النفي هنا مجاز لا حقيقة و التقدير و ما رميت خلقا اذ رميت كسبا او ما رميت انتهاء اذ رميت ابتداء الخامس نفي الاستطاعة الواردة في القران قد يراد به نفي القدرة و الامكان نحو فلا يستطيعون توصية و قد يراد به نفي الامتناع نحو هل يستطيع ربك على القرائتين اي هل يفعل او هل يجيبنا فقد علموا ان الله قادر على الانزال و ان عيسى قادر على السوال و قد يراد به الوقوع بمشقة و كلفة نحو انك لن تستطيع معي صبرا هذا كله من الاتقان السادس من قواعدهم ان النفي اذا دخل على كلام فيه قيد توجه الى القيد خاصة و افاد ثبوت اصل الفعل قال ابو القاسم في حاشية المطول التحقيق ان هذه القاعدة ليست كلية بل اكثرية اذ يحتمل ان يقصد نفي الفعل و القيد جميعا بمعنى انتفاء كل من الامرين مثل ما جئت راكبا بمعنى لا مجيء و لا ركوب او بمعنى انتفاء القيد من غير اعتبار لنفي الفعل او اثباته كما اذا قلت لم اضرب كل احد بمعنى ان الضرب لم يقع على كل احد من غير اعتبار لنفي الضرب و اثباته و هذا مراد من قال ان رفع الايجاب الكلي اعم من السلب الكلي و السلب عن البعض مع الايجاب للبعض و هذا كثير الوقوع في الكلام او انتفاء الفعل من غير اعتبار لنفي القيد او اثباته كقوله تعالى و لم يصروا على ما فعلوا و هم يعلمون هذا اذا اعتبر القيد اولا ثم نفي و ان اعتبر النفي اولا ثم قيد رجع النفي الى المقيد حتى اذا كان القيد هو العموم مثلا افاد نفي العموم على الاول و عموم النفي على الثاني و التعويل على القرائن انتهى • و في بعض حواشي البيضاوي ان رجوع النفي الى القيد انما يكون اذا كان القيد مما لا يلزم المقيد و ان كان مما يلزمه يرجع الى المقيد •

المنفي عند المحاسبين هو العدد الغير المثبت كما مر في فصل التاء الفوقانية من باب الثاء المثلثة • و عند اهل العربية و المتكلمين قد عرفت قبيل هذا •

نقي الخد بالقاف اسم شكل مخصوص من اشكال الرمل و صورته هكذا ⁝ •

النهي بالفتح و سكون الهاء في عرف النحاة هي نفس صيغة لا تفعل في اي معنى استعمل كما

يسمون الفعل امرا و عند الصوليين و اهل المعاني هو كالامر في الاستعلاء و عرفه البعض بانه طلب الكف عن الفعل استعلاء و البعض بانه طلب الترك عن الفعل استعلاء فانهم اختلفوا في ان مقتضى النهي كف النفس عن الفعل او ترك الفعل و هو نفس ان لا تفعل و المذهبان متقاربان كما في المطول و في الاطول ان الخلاف مبني على الاختلاف في كون عدم الفعل مقدورا ثم اعلم ان للنهي حرفا واحدا او هو لا الجازمة وله صيغة واحدة و هي لا تفعل ليس له صيغة اخرى و قد سبق في لفظ الامر ما يتعلق بهذا المقام في فصل الراء المهملة من باب الالف ●

النهاية بالكسر هي الرجوع الى البداية كما قال الجنيد قيل اراد الرجوع الى الله لانه تعالى مبدأ كل شيئ و قيل اى الرجوع الى الصفاء الذي كان له في عالم الارواح قبل التعلق بالقالب و قيل معناه ان نهاية المريد و غايته ان يبلغ الى حال بدايته حيث خلقه الله في بطن امه وانه كان في هذه الحالة في غاية الفقر و الحاجة الى الله و التوكل و لا حافظ له الا هو و قيل معناه السالك اما كان في الابتداء جاهلا فصار عارفا يصير متحيرا جاهلا و هو كالطفولية يكون جهلا ثم علما ثم جهلا قال الله تعالى و منكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا و قيل معناه ان المريد في البداية عبد الله و الله تعالى ربه يعني كما ان في البداية عبد كذلك في النهاية كذا في مجمع السلوك ● و المهندسون يسمون النهايات حدودا و اطرافا و بهذا المعنى قالوا نهاية الخط المتناهي الوضع نقطة و نهاية السطح المتناهي الوضع بالذات خط او نقطة كما في ضابط قواعد الحساب و التناهي في الوضع كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له و التناهي في المقدار كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض بقدر محدود كذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية الخيالي ●

منتهى الاشارات هو الفلك الاعظم ●

النية بالكسر و تشديد الياء لغة عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا لغرض من جلب نفع او دفع ضرر حالا او مآلا و الشرع خصصها بالارادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء لوجه الله او امتثالا لحكمه فمن فعل نائما او غافلا ففعله معطل مهمل يماثل افعال الجماد و من اتى طاعة رياء او طمعا في عطاء دنيوي او توقعا لثناء عاجل او تخلصا عن تعنيف الناس فهو مزور كذا قال البيضاوي و قيل النية لغة العزم و شرعا القصد الى الفعل لله تعالى وقيل النية عزم القلب الى الشيئ فهما اي النية و العزم متحدان بمعنى فالنية عبارة عن توجه تام قلبي بحيث يستقر القلب على امر و قيل النية عبارة عن استقرار القلب على امر مطلوب و توجه تام و ميل كمال بطريق القصد الى امر مطلوب فهذا احتراز عن التوجه الذي صدر عن رجل مثلا ان ينتقل من مكان الى مكان فان هذا الانتقال لا يسمى نية بل توجها و ميلا و كذا الاكل و الشرب بطريق العادة ● و قيل بفسخ النية كقول علي كرم الله وجهه عرفت الله بفسخ العزائم

وقيل النية شرعت تمييزا للعبادة عن العادة هكذا يستفاد من العيني و الكرماني و العارفية و در صحائف در صحيفة سوم ميكويد النية هي الارادة الباعثة للقدرة المنتهضة عن المعرفة و او را سه مرتبه است اول صافي انكه باعث وي جز لقاء خدا نبود دوم كدر كه باعث او مرائي است يعني رياء بران مي ارد و طلب جاه و دنيا مي ارد سوم ممتزج و ان را مراتب بسيار است ولكل درجات مما عملوا •

• باب الواو •

فصل الالف • الوباء بالفتح و تخفيف الموحدة و مد الالف و قصرها بيماري علم كه او را مركا مركي گويند كما في الصراح و قال الاطباء هي فساد يعرض لجوهر الهواء لاسباب سماوية او ارضية كالماء الاسن و الجيف و المراد بفساد الهواء ان يصير حقيقته غير صالحة لما اوجدت له من اصلاح جوهر الروح و دفع الابخرة و تغذيي الابدان و هو تعفن يعرض له بشبهه تعفن الماء المجتمع المتغير و هذا الهواء ليس بسيطا فلا يرد ان البسيط لا يتعفن و قيل الوباء هو الطاعون كذا في الاقسرائي و بحر الجواهر •

الوضو بالضم و تخفيف الضاد المعجمة في الاصل مصدر وضؤ الرجل اذا صار نظيفا حسنا نقل في الشرع الى الطهارة المخصوصة لما فيه من النظافة و قد يفتح الواو و المشهور انه بالضم المصدر و بالفتح الماء الذي يتوضأ به و انكر ابو عمرو بن العلاء الفتح مطلقا و ابو عبيد الضم مطلقا كذا في بعض شروح مختصر الوقاية و عند الصوفية عبارة عن ازالة النقائص الكونية و قد سبق في لفظ الصلوة في فصل الواو من باب الصاد المهملة و عند الشيعة عبارة عن موالاة الامام و قد مر •

التواطؤ بالطاء هو كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد على السوية وذلك اللفظ يسمى متواطيا كالانسان و يقابله التشكيك و قد سبق في فصل الكاف من باب الشين المعجمة •

حمل المواطاة قد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

الايطاء عند الشعراء هو اعادة القافية و هو عيب كما في عنوان الشرف و كلما تباعدا كان القبح اقل فان كان احد اللفظين معرفة و الآخر نكرة و اختلف المعنى لم يكن ايطاء كما في بعض الرسائل • و في الاتقان الايطاء تكرار الفاصلة او القافية و هو عيب في القافية لا في الفاصلة لوقوعه في القران و هو قوله تعالى في الاسراء هل كنت الا بشرا رسولا و ختم بذلك الآيتين بعدها و در منتخب تكميل الصناعة مي ارد از عيوب قافيه است ايطاء و ان تكرار قافيه است بيك معنى غير از قافيه مصراع اول مطلع كه تكرار انرا در غير مطلع ايطاء نميگويند بل رد مطلع نامند و ايطاء بر دو قسم است يكى ايطاء خفي وان انست كه تكرار ظاهر نباشد مانند دانا وبينا و اب و گلاب و اين پيش اكثر شعراء جائز است و قديكه بسيار نشود و مع ذلك اولى ان است كه مثل اين قوافي را پهلوى يكديگر نيارند و بعضي تكراريرا كه در امر و نهي است مثل بيا و ميا

ازین قبیل شمرند بجهت آنکه میم در میا وبا در بیا بی ترکیب هیچ معنی ندارد پس تکرار درین کلمه ظاهر نباشد اما تکرار یکه در نفی و اثبات است چون رفت و نرفت باتفاق ازین قبیل امت و عیب و ناخوش است و بعضی گویند که در مثل ترا و مرا وکرا ایطای خفی است و دیگری ایطای جلی و آن انست که تکرار ظاهر باشد مانند جانا و یارا و صفات و کائنات و محبت و مودت و مراچه و غلامچه و برند و بدهد و دردمند و حاجتمند و نیکوتر و بهتر و فسونگر و ستمگر و زرین و سیمین و خندان و گریان و مردی وزامی و این ایطا از عیوب فاحش است ارتکابش نکنند مگر وقتیکه شعر را ابیات بسیار باشند که این هنگام بقدر ضرورت ارتکاب اندکی جائز است انتهی •

فصل الباء الموحدة * الوجوب بالضم و تخفیف الجیم فی اللغة هو الثبوت و فی العرف هو الاستحسان و الاولویة یقال یجب ای یستحسن ویسمی بالوجوب العرفي و الاستحساني و یقابله الوجوب العقلي و الشرعي اما الوجوب العقلي فقال المتكلمون و الحكماء الوجوب و الامكان والامتناع قد تطلق على المعاني المصدرية الانتزاعية و تصوراتها بالكنه ضرورية اذ لدس كنهها الا هذه المعاني الثلثة المنتزعة الحاصلة في الذهن فان كل عاقل غير قادر على الكسب يتصور حقيقتها كوجوب حيوانية الانسان و امكان كاتبيته و امتناع حجريته و تصور الحصة يستلزم تصور الطبيعة ضرورة انها طبيعة مقيدة و من عرفها فلم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او لا يمكن عدمه فاذا قيل له ما الممتنع قال ما يجب عدميا و ما لا يمكن وجوده و اذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده اوما لا يمتنع وجوده ولاعدمه فياخذ كلا من الثلثة في تعريف الآخر و انه دور وعلى هذا القياس الوجوب و الامكان و الامتناع فان قلت قد عرف الواجب بالممكن العام ثم عرف الممكن الخاص بالواجب فلا دور قلت الامكان العام و الخاص حصة من الامكان المطلق بهذا المعنى وكذا مشتق كل منهما حصة من مشتقه و خفاء الحصة انما هو لخفاء الطبيعة نعم لو عرف الوجوب بالمعنى الآتي مثلا بالامكان و الامتناع بهذا المعنى لم يلزم الدور و قد تطلق على المعاني التي هي منشأ لانتزاع المعاني المصدرية و الظاهر ان تصوراتها نظرية و لذا اختلف في ثبوتها و اعتباريتها و الظاهر ان المبحوث عنها في فن الكلام هذه المفهومات بمعنى مصداق الحمل و المبحوث عنها في المنطق بالمعاني المصدرية و المشهور ان المبحوث عنها في فن الكلام هي التي جهات القضايا في المنطق لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيئ في نفسه فانه اذا اطلق المتكلمون الواجب و الممكن و الممتنع ارادوا بها الواجب الوجود و الممكن الوجود و الممتنع الوجود ثم الوجوب اى بمعنى مصداق الحمل و منشأ الانتزاع يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص لا بالمعنى المصدري فانه اذا كان الوجوب مقولا على الواجب و محمولا عليه باعتبار هذه الخواص فهذه الخواص منشأ لانتزاعه و مصداق لحمله الاولى استغناؤه في وجوده عن الغير و قد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه فيه على غيره والثانية كون ذاته مقتضية

لوجوده اقتضاء تاما و الثالثة الشيئ الذي به يمتاز الذات عن الغير فالمعنيان الاولان امران نسبيان بناء على ان المراد منهما كون وجود الواجب عين ذاته الا ان الاول منهما عدمي و الثاني ثبوتي ثم النظر الدقيق يحكم بان كلاهما امران ثبوتيان لرجوعهما الى نحو وجود الواجب و خصوصية ذاته فالخاصة الثالثة كما انها غير الذات بحسب المفهوم و عينها بحسب ما هو المراد منها كذلك الاولى و الثانية الا ان يبنى ذلك على مذهب المتكلمين و تحمل العينية على حمل المواطاة مطلقا و بهذا التقرير اندفع ما قيل الخاصة الثانية لا تصدق عليه تعالى على مذهب الحكماء القائلين بعينية الوجود هذا هو المستفاد من كلام مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف و هذا تحقيق تفرد به و المستفاد من كلام مولانا عبد الحكيم ان الوجوب الذي يقال على الواجب باعتبار تلك الخواص هو الوجوب بالمعنى المصدري يعني ان الوجوب بالمعنى الضروري كيفية نسبة الوجود فهو صفة للنسبة و لا يوصف به ذاته تعالى و الا لكان وصفا بحال متعلقه بل انما يوصف به باعتبار استعماله في احد تلك المعاني التي تختص بذاته تعالى لكون هذه المفهومات لازمة لذلك المعنى الذي هو صفة للنسبة اما بطريق المجاز او الاشتراك و اطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر و اما اطلاقه على الثالث فاما بتاويل الواجب او ارادة مبدأ الوجوب اذ ليس الوجوب بالمعنى الثالث قائما بذاته تعالى حتى يوصف بما يشتق منه بل هو محمول عليه مواطاة فلابد من احد التاويلين و على التاويلين يكون الوجوب عبارة عن كون الشيئ بحيث يمتاز عن غيره وهذه الخواص متغايرة مفهوما لكنها متلازمة اذ متى كان ذاته كافيا في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده الى غيره و بالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير و بالعكس قال شارح التجريد ما حاصله ان الوجوب بالمعنى الاول اى بمعنى الاستغناء عن الغير صفة للوجود و بالمعنى الثاني اي بمعنى اقتضاء الذات للوجود صفة للذات بالقياس الى الوجود و هو لا يتصور الا في ذات مغايرة للوجود فهو عند الحكماء القائلين بعينية الوجود ليس بمتحقق اذ الشيئ لا يقتضي نفسه و معنى ذلك الاقتضاء عدم انفكاك الوجود عن الذات لا ان يكون هناك اقتضاء و تاثير فان ذات الباري لما وجب اتصافه بالوجود و لم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود اذ شان العلة ترجيح احد المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة و لهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا تكون آثارا له و انما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات و توضيح ما قلنا هو ان مراتب الوجود في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات و وجود مغاير له و موجد مغاير لهما فاذا نظر الى ذاته مع قطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه و لا شك انه يمكن تصور انفكاكه عنه ايضا فالتصور و المتصور كلاهما ممكن و هذا حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور و اوسطها الموجود بالذات

بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير له فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال و التصور ممكن و هذا حال الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين و اعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين الذات فهذا الموجود ليس له وجود مغاير للذات فلايمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك و تصوره كلاهما محال وهذا حال الواجب تعالى عند جمهور الحكماء و هذه المراتب مثل مراتب المضيئ كما سبقت في محله قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي وجوب الوجود عند الحكماء استغناؤه تعالى في الموجودية في الخارج عن غيره وعند المتكلمين اقتضاء ذاته وجوده اقتضاء تاما و من ههنا تسمعهم يقولون في الواجب تارة هو ما يستغني في موجوديته عن غيره و اخرى هو ما يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما وقد يفسر بما يكون وجوده ضروريا بالنظر الى ذاته انتهى و مآل التفسير الثالث مع الثاني واحد كما لا يخفى اعلم ان هذه الثلثة قد توخذ بحسب الذات كما عرفت و القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة حينئذ قسمة حقيقية حاصرة بان يقال نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة اولا و على الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة اولا و الاول هو الوجوب و الثاني هو الامتناع و الثالث هو الامكان و لا يمكن انقلاب احد هذه الثلثة بالآخر بان يزول احدهما عن الذات و يتصف الذات بالآخر مكانه فيصير الواجب بالذات ممكنا بالذات و بالعكس لان ما بالذات لا يزول و قد يوخذ الوجوب و الامتناع بحسب الغير اذ لا ممكن بالغير فالوجوب بالغير هو الذي للذات باعتبار غيره و هكذا الامتناع بالغير و حينئذ القسمة مانعة الجمع لاستحالة اجتماع الوجود و العدم في ذات دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب و الممتنع بالذات و يمكن انقلابهما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير و كذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير فالوجوب شامل الذاتي و الغيري و كذا الامتناع والوجوب بالغير و الامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات و اما الواجب بالذات فيمتنع عروض الوجوب بالغير له و الا لتوارد علتان مستقلتان اعني الذات و الغير على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الوجوب و كذا عروض الامتناع بالغير له و الا لكان موجودا ومعدوما في حالة و على هذا القياس الممتنع بالذات و التحقيق انه ان اريد بالامكان بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية و لا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجوبها و الامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي و لا الامتناع الذاتي و ان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود و العدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب و الامتناع الذاتيين و كذا الامكان الذاتي للزوم توارد العلتين على معلول واحد ثم الامكان انما يعرض الماهية من حيث هي لا ماخوذة مع وجودها و لا مع عدمها و لا مع وجود علتها و

عدمها اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ الى الوجود بالوجوب و يسمى ذلك وجوبا لاحقا و اذا اخذت مع العدم فنسبتها الى الوجود حينئذ يكون بالامتناع لا بالامكان و يسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول و اذا اخذت مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا و اذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة و يسمى ذلك امتناعا سابقا فكل وجود محفوف بوجوبين سابق و لاحق و كلاهما وجوب بالغير و كل معدوم محفوف بامتناعين سابق و لاحق وكلاهما امتناع بالغير * فائدة * قال بعض المتكلمين الواجب و القديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين انما النزاع في التساوي بحسب الصدق فقيل القديم اعم لصدقه على صفات الواجب و بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضريري و من تبعه صرحوا بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى و صفاته و اوله البعض بان معناه ان الصفات واجبة الواجب اى لا تفتقر الى غير الذات لكن هذا لا يوافق استدلالهم بان كلما هو قديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا مايتعلق وجوده بايجاد شيئ اخر و قيل منشأ هذا القول اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها على اصلهم من ان كل ممكن حادث وهو ان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشية من حقيقته و الواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشية من اقتضاء موصوفه لوجوده و استقلاله به وضع احدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل هل الصفات واجبة لذواتها لم يكن للقائل ان يجيب عنه بنعم و يظهر امر التلبيس و اما الالتباس بان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجبا توهم منه ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا و فرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده لوجوب غنائه في وجوده عن وجود غيره و اقتضاؤه وجود العلم بوجوب احتياج العلم الى وجود غيره انتهى * فائدة * الامكان ايضا يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص الاولى احتياجه في وجوده الى غيره و الثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه و الثالثة ما به يمتاز ذات الممكن من الغير فاما ان يراد بالامكان الامكان بمعنى مصداق الحمل و المراد بالخاصتين الاوليين زيادة الوجود على الماهية فهما ترجعان الى خصوصية الذات و نحو تقررها على قياس الوجوب فكما ان الوجوب بمعنى مصداق الحمل نفس ذات الواجب كذلك الامكان بهذا المعنى نفس ذات الممكن واما بالمعنى المصدري و الحال في تغايرها و تلازمها كما عرفت في الوجوب وهكذا الامتناع يطلق باعتبار الخواص على الممتنع الا انه لا كمال في معرفته ولذا تركوا بيانه واما الوجوب الشرعي فقد اختلفت العبارات في تفسيره فقيل هو حكم بطلب فعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب وذلك الفعل المطلوب يسمى واجبا فالوجوب قسم من الحكم و الواجب قسم من الافعال وما وقع في عبارة البعض من ان الواجب و المندوب

و نحوهما اقسام للحكم ليس على ظاهر فبقيد الطلب خرج الاباحة و الوضع و قوله غير كف يخرج الحرمة لانها ايضا طلب فعل لكنه فعل هو كف و هذا اشارة الى الخلاف الواقع بين الاصوليين من ان المراد بالنهي هو نفي الفعل او فعل الضد فقال ابو هاشم بالاول و الاشعري بالثاني و بالجملة فمن يقول بان الكف فعل يعرف الوجوب بما مر والحرمة بانها حكم بطلب الكف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب و اما من يقول بان الكف نفي فعل فيطرح من حد الوجوب قيد غير كف ويقول الوجوب حكم بطلب فعل ينتهض تركه الخ و الحرمة حكم بطلب نفي فعل ينتهض فعله سببا للعقاب و كذا يخرج الكراهة لانها طلب كف لا فعل عند من يقول بان الكف فعل واما عند من لا يقول به فيخرج بقيد ينتهض اذ فعلها و تركها كل منهما لا ينتهض سببا للعقاب ثم قوله ينتهض يخرج الندب وقوله في جميع وقته ليشتمل الحد الواجب الموسع اذ تركه ليس سببا للعقاب الا اذا ترك في جميع الوقت و فيه انه لو لم يذكره لما لزم الخلل لان انتهاض تركه سببا في الجملة لايوجب انتهاضه دائما فالواجب الموسع داخل فيه حينئذ ايضا و المراد بسببية الفعل للثواب و العقاب انه من الامارات الدالة عليه و الاسباب العادية له لا السبب الموجب له عقلا كما ذهب اليه الاشعري قيل يلزم ان لا يكون الصوم واجبا لان صوموا طلب لفعل هو كف واجيب بمنع كونه كفا لان جزؤه اعني النية غير كف قيل يرد عليه كف نفسك عن كذا فانه ايجاب و لايصدق عليه انه طلب فعل غير كف و يصدق عليه انه طلب كف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب مع انه ليس بتحريم واجيب بان الحيثية معتبرة فالمراد ان الوجوب طلب يعتبر من حيث تعلقه بفعل و الحرمة طلب يعتبر من حيث تعلقه بكف عن فعل فيكون اكفف عن فعل كذا من حيث تعلقه بالكف ايجابا و بالفعل المكفوف عنه تحريما و لكنه حينئذ لم يكن قوله غير كف محتاجا اليه و يكفي ان يقال طلب فعل ينتهض تركه الخ اللهم الا ان يقصد زيادة الوضوح و التنبيه اعلم ان الوجوب و الايجاب متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا و قد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة وقيل الواجب ما يعاقب تاركه ورد بانه يخرج عنه الواجب المعفو عن تركه وقيل ما اوعد بالعقاب على تركه ليندفع ذلك لان الخلف في الوعيد جائز و ان لم يجز في الوعد كما ذهب اليه بعض المتكلمين و اما عند من لم يجوز ذلك فالنقض عنده بحاله وقيل ما يخاف العقاب على تركه و هو مردود بما شك في وجوبه و لا يكون واجبا في نفسه فانه يخاف العقاب و قال القاضي ابو بكر ما يذم شرعا تاركه بوجه ما و المراد بالذم نص الشارع به او بدليله اذ لا وجوب الا بالشرع و قال بوجه ما ليدخل الواجب الموسع فانه يذم تاركه اذا تركه في جميع وقته لا في بعض الوقت و كذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره و يرد عليه صلوة النائم و الناسي و صوم المسافر لانه يصدق على كل منها لانه يذم تاركه على تقدير عدم القضاء بعد التذكر و التنبه و الاقامة واجيب بان المراد انه يذم تاركه من حيث انه تارك و باعتبار ذلك الترك و الا فيصدق على كل فعل

انه يذم تاركه على تقدير ترك الفرض منه و فى الصلوة المذكورة ليس الذم على ترك الصلوة حال الحيض و النوم و الصوم حال السفر بل على ترك القضاء و ان شئت الزيادة فارجع الى العضدي و حواشيه اعلم ان جميع التعاريف للواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني على ما ذهب اليه جمهور الاصوليين و اما عند الحنفية القائلين بتخصيصه بالظني فيقال الواجب ما ثبت بدليل ظني و استحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر و قد سبق في لفظ الفرض فى الضاد المعجمة من باب الفاء و الواجب عند المعتزلة فيما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل هو ما اشتمل تركه على مفسدة و قد سبق في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة اعلم انهم قد يقولون نفس الوجوب و قد يقولون وجوب الاداء فلابد من بيان الفرق فنقول الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف العبارات في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم فى العاجل و العقاب فى الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لامعنى له الا لزوم الاتيان بالفعل و انه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء و القضاء و الاعادة فاذا تحقق السبب و وجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه و يجب عليه القضاء و ان وجد فى الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع و حينئذ افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل فى الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب فى الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم و الحائض و نحوهما قضاء و بعضهم يعتبر سبق الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم و الحائض و نحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك و بعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب و صلاحية المحل و تحقق اللزوم لولا المانع و يسميه وجوبا بدون وجوب الاداء و ليس هذا الا تغيير عبارة بالنسبة الى مذهب الحنفية لان مرادهم بتحقق اللزوم تحقق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء و قد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع و اما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب و وجوب الاداء فى العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده و ادعى ان استحالته غنية عن البيان ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت و هو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه فى الوقت لو لا النوم بشرائط مخصوصة و لم يوجب ذلك في باب الصبي و الكفر و هو يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد و اوجب الصوم على المريض و المسافر معلقا باختيارهما الوقت تخفيفا و مرحمة فان اختارا الاداء فى الشهر كان الصوم واجبا فيه و ان اخراه الى الصحة و الاقامة كان واجبا بعدهما و هذا بخلاف الواجب المالي فان فيه شيئين اذ الواجب هو المال و الاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وقع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين و اما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل فقال نفس وجوب الثمن بالبيع و وجوب الاداء بالمطالبة و ذهب

ذهب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني و وجوب الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي و لا شك في تغايرهما و لذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله و كذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال تصور في الذمة و وجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسع العبد ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء و الخروج عن العهدة و جعل كانه ذلك المال الواجب و هذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها نظهر الفرق بين الفعل و اداء الفعل هذا كلامه و المراد بالفعل الذهني انه امر عقلي لا وجود له في الخارج لا انه شرط في اشتغال الذمة به ان يتصوره من عليه الوجوب او غيره و في تفسير وجوب الاداء بالاخراج تسامح و المراد لزوم الاخراج وذهب صدر الشريعة الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال و وجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به و تحقيقه ان للفعل معنى مصدريا و هو الايقاع و معنى حاصلا بالمصدر و هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب و لزوم ايقاعها و اخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء و كذا في المالي لزوم المال و ثبوته في الذمة نفس الوجوب و لزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيئ اخر فافترقا في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود ايضا اما في البدني فكما في صلوة النائم و الناسي و صوم المسافر و المريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة و الصوم لازم نظرا الى وجود السبب و اهلية المحل و ايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع و اما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة لامتناع البيع بلا ثمن و لا يجب اداؤه الا بعد المطالبة و ان شئت زيادة التوضيح فارجع الى التوضيح و التلويح و حواشيه * التقسيم * للواجب تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار فاعله ينقسم الى فرض عين و فرض كفاية ففرض الكفاية واجب يحصل منه الغرض بفعل بعض المكلفين اي بعض كان و فرض العين بخلافه مثال الكفاية الجهاد فان الغرض منه حراسة المؤمنين و اذلال العدو و اعلاء كلمة الحق و ذلك حاصل بوجود الجهاد من اي فاعل كان و كذا اقامة الحجج و دفع الشبه اذ الغرض منها حفظ قواعد الدين من ان تزلزلها شبه المبطلين و حصوله لايتوقف الا من صدوره من فاعل ما و مثل هذا لايتعلق بكل واحد من الاعيان بحيث لايسقط بفعل البعض لاقتضائه الى الزام ما لا حاجة اليه و لا ببعض معين لادائه الى الترجيح من غير مرجح فتعين ان يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض او يتعلق ببعض غير معين و مثال فرض العين الصلوة والصوم و بالجملة ففرض العين ما وجب على كل واحد واحد من احاد المكلفين و فرض الكفاية ما وجب على بعض غير معين او على الكل بحيث لو فعل البعض سقط عن الباقين والثاني باعتبار نفسه الى معين ومخير فالمعين ما ثبت بالامر بواحد معين كما يقال صل او يقال اوجبت عليك الصلوة والمخير ما ثبت

بالامر بواحد مبهم من امور مبهمة و لا فائدة فيه اصلا فالواجب واحد من تلك الامور المبهمة بعينه فعل المكلف و لابعينه قوله بان يقول عينت كذا و هذا هو مذهب الفقهاء و ذهب الجبائي و ابنه ان الكل واجب على التخيير وفسره البعض بانه لا يجوز الاخلال بجميعها و لا يجب الاتيان به و للمكلف ان يختار ايا ما كان و هو بعينه مذهب الفقهاء و لكنه ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه يثاب و يعاقب على كل واحد و لو اتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الواجب واحد معين عند الله دون المكلف و يسقط بفعله اي بفعل ذلك الواحد المعين او بفعل غيره و الثالث باعتبار وقته الى مضيق و موسع فان زمان الواجب ان كان مساويا له سمي واجبا مضيقا كالصوم و وقته يسمى معيارا وان كان زائدا عليه يسمى واجبا موسعا كالظهر و وقته يسمى ظرفا و لا يجوز كون الوقت ناقصا عنه الا لغرض القضاء كما اذا طهرت و قد بقي من الوقت مقدار ركعة فذهب الجمهور من الشافعية و الحنفية و المتكلمين الى ان جميعه وقت للاداء وقال القاضي الباقلاني ان الواجب الفعل في كل جزء ما لم يتضيق الوقت او العزم على الفعل لكن الفعل اصل و انما يجوز تركه ببدل و هو العزم و اخره متعين للفعل ومن الشافعية من عين اوله للاداء فان اخره فقضاء ومن الحنفية من عكس وقال اخر الوقت متعين للاداء فان قدمه فهو نفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكوة قبل وقوعها والرابع اعتبار مقدمة وجوده الى مطلق و مقيد فالمطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك والمقيد بخلافه و في اعتبار الحيثية اشارة الى جواز كون الشيء واجبا مطلقا بالقياس الى المقدمة و مقيدا بالقياس الى اخرى فان الصلوة بل التكاليف باسرها موقوفة على البلوغ و العقل فهي بالقياس اليهما مقيدة و اما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقا و قد فسر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال فنوقض بالصلوة فزيد كل وقت قدره الشارع فنوقض بصلوة الحائض فزيد الا لمانع و هذا لا يشتمل غير الموقتات و لا مثل الحج و الزكوة في ايجاب ما يتوقف عليه من الشروط والمقدمات و ان شئت توضيح المقام فارجع الى العضدي و حواشيه •

الايجاب يطلق على معان منها خلاف الاختيار وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الخاء المعجمة مع اقسامه ومنها التلفظ الذي صدر عن احد العاقدين اولا من اي جانب كان و قد سبق في لفظ القبول في فصل اللام من باب القاف ومنها جعل الشيء و اجبا قالوا الايجاب و الوجوب متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا و قدسبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة ومنها مقابل السلب و قد سبق في الباء الموحدة من باب السين المهملة •

الموجبة القضية التي فيها الايجاب •

الموجب من الكلام عند النحاة ما لا يكون نفيا و لا نهيا و لا استفهاما و غير الموجب بخلافه كما في كتب النحو في بحث المستثنى •

المواربة بالراء المهملة عند اهل البديع هي ان يقول المتكلم قولا يتضمن ما ينكر عليه فاذا حصل الانكار استحضر بحذقه وجها من الوجوه يتخلص به اما بتحريف كلمة او تصحيفها او زيادة او نقص قال ابن ابى الاصبع و منه قوله تعالى حكاية عن اكبر اولاد يعقوب عليه السلام ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق فانه قرئ ان ابنك سرق و لم يسرق فاتى بالكلام على الصحة بابدال ضمة من فتحه و تشديد في الراء و كسرها كذا في الاتقان في نوع بدائع القران •

عرض الوراب و يسمى بالوراب ايضا قد سبق في لفظ العرض في الضاد المعجمة من باب العين المهملة •

الهبة بالكسر في اللغة اعطاء الشيئ بغير عوض عينا كان اولا اي مالا كان او غيره قال الله تعالى يهب لمن يشاء اناثا و يهب لمن يشاء الذكور • و عند الفقهاء تمليك عين بلا عوض اي بلا شرط عوض لا ان عدم العوض شرط فيه حتى ينتقض بالهبة بشرط العوض فتدبر و يشتمل بهذا الهدية المراد بها اكرام المهدى و الصدقة المراد بها وجه الله • و قيل الصدقة ليست بهبة ان لا يصح الرجوع فيها بخلاف الهبة و في لفظ التمليك اشارة بانها لا تقع الا من الحر المكلف المالك للموهوب فلا يقع من القن و نحوه و لا من المجنون و الصغير و غير المالك و المتبادر التمليك و لو هزلا حالا فلايتناول الوصية كما ظن على انه قد ذكر انها هبة معلقة بالموت و بقيد العين خرج الاجارة و العارية و المهاياة و بقيد بلا عوض خرج البيع هكذا يستفاد من الدرر و جامع الرموز و البرجندي •

علم الموهبة في عرف العلماء علم يورثه الله لمن عمل بما علم و اليه الاشارة بحديث من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم كذا في الاتقان في بيان شروط المفسر •

فصل التاء المثناة الفوقانية

الوقت بالفتح و سكون القاف عند الصوفية هو ما يرد على العبد و يتصرف فيه و يمضيه بحكمه من خوف او حزن او فرح و لذلك قيل الوقت سيف قاطع لانه يقطع الامر بحكمه و لهذا يقال فلان مشتغل بحكم الوقت و قد يراد بالوقت ما حضر من الزمان المسمى بالحال يقال فلان اشتغل بوظيفة الوقت اي بعمل لا يسوغ ذالك الا في كل حال و لهذا الوقت قيل من اهمل و ظيفة الوقت فوقته مقت كذا في شرح القصيدة الفارضية • و در جامع الصنائع ميكويد وقت حاليست كه در سر بنده پديد ايد و او را بان حال ارام بود وقتي باشد كه عارف را سكون واجب بود و وقتي باشد كه شكر واجب بود و وقتي شكايت وهم ازين گويند كه عارف ابن وقت خود است يعني چنانكه فرزند تابع پدر و مادر باشد عارف نيز ظاهرا و باطنا تابع وقت شود انتهى كلامه • و در شرح مثنوى گويد صوفي دو قسم است ابن الوقت و آن انست كه تابع وقت باشد و وقت برو غالب ايد و ابو الوقت و ان انست كه او بر وقت غالب باشد و ابن الحال و ابو الحال كذلك انتهى • و قال الاطباء اوقات الامراض ابتداء و تزيد و انتهاء

والانحطاط فالابتداء هو الوقت الذي يظهر فيه المرض ويكون كالمتشابه في احواله لا يستبان فيه تزيد و هو في الاكثر الى الرابع و التزيد هو الوقت الذي يستبان فيه اشتداده كل وقت بعد وقت و الانتهاء هو الوقت الذي يقف فيه المرض في جميع اجزائه على حالة واحدة و الانحطاط هو الوقت الذي يظهر فيه انتقاصه و هذه الاوقات قد تكون بحسب المرض من اوله الى اخره و تسمى اوقاتا كلية و قد تكون بحسب نوبة واحدة و تسمى اوقاتا جزئية و اوقات السنة هي فصولها كذا في بحر الجواهر *

الوقتية هي عند المنطقيين القضية الموجهة التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت معين لا دائما نحو كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه و بين الشمس لا دائما ولا شيئ منه بمنخسف وقت التربيع لا دائما و هي مركبة من وقتية مطلقة موافقة في الكيف اي الايجاب و السلب و مطلقة عامة مخالفة في الكيف والوقتية المطلقة ما حكم فيها بالضرورة في وقت معين و المطلقة الوقتية هي التي حكم فيها بالنسبة بالفعل في وقت معين فبينهما عموم و خصوص مطلقا هكذا في شرح الشمسية و شرح المطالع *

الميقات هو في الاصل الوقت المحدود ثم استعير للمكان اي موضع الاحرام كذا في جامع الرموز في كتاب الحج *

الموقت عند النحاة هو مقابل المبهم و قد سبق في فصل الميم من باب الباء الموحدة *

فصل الجيم * الوردينج معرب وردينه هو عند الاطباء رمد عظيم يرم فيه البياض كله حتى يمنع التغميض كما في الموجز و شيخ گفته كه ان ورم طبقهٔ ملتحمه است ودر تذكرة الكحالين گفته كه ان اماس دموي يا صفراويست در پلک چشم كذا في بحر الجواهر *

فصل الحاء * التوشيح بالشين المعجمة مصدر من باب التفعيل عند البلغاء قد يطلق على التشريع و قد سبق في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة و قد يطلق على معنى اخر قال في الاتقان في نوع الفواصل اما التوشيح فهو ان يكون في اول الكلام ما يستلزم القافية و الفرق بينه و بين التصدير المسمى برد العجز على الصدر ان التوشيح دلالة معنوية و التصدير دلالة لفظية كقوله تعالى ان الله اصطفى ادم الآية فان اصطفى يدل على ان الفاصلة العالمين لا باللفظ لان لفظ العالمين غير لفظ اصطفى و لكن بالمعنى لانه يعلم ان من لوازم اصطفى شيئ يكون مختارا على جنسه و جنس هؤلاء المصطفين العالمون وكقوله و اية لهم الليل نسلخ الآية قال ابن ابى الاصبع فان من كان حافظا لهذه السورة متفطنا الى ان مقاطع ايها النون المردفة و سمع في صدر الآية انسلاخ النهار من الليل علم ان الفاصلة مظلمون لان من انسلخ النهار عن ليله اظلم اي دخل في الظلمة و لذلك سمي توشيحا لان الكلام لما دل اوله على اخره نزل المعنى منزلة الوشاح و نزل اول الكلام و اخره منزلة العاتق و الكشح اللذين يجول عليهما الوشاح انتهى * و قد يطلق على معنى اخر

ايضا و در مجمع الصنائع كويد توشيع انهاى شعريست كه چون حروف مصارع يا ابيات و يا بعضي حروف و كلمات ميانهٔ قطعه و قصيده جمع كنند اسمي يا بيتى بيرون ايد و ان شعر را موشح خوانند انتهى و اين صنعت در نثرهم جاريست و لهذا صاحب عنوان الشرف كتاب خود را يعني عنوان الشرف را در صنعت توشيع تاليف كرده و پنج علم ازان مى بر ايد فقه و نحو و تاريخ و عروض و قافيه ●

المعمى الموشح مر في فصل الياء التحتانية من باب العين المهملة ●

الايضاح بالضاد المعجمة مصدر من باب الافعال و هو عند اهل المعاني ان ترى في كلامك خفاء دلالة نتاتي بكلام يبين المراد و يوضحه و هو من انواع اطناب الزيادة و يسمى بالايضاح بعد الابهام ايضا و منه التوشيع كذا في المطول في اخر فن البديع و في باب الاطناب قال في الاتقان قال اهل البيان اذا اردت ان تبهم ثم توضح فانك تطنب و فائدته اما روية المعنى في صورتين مختلفتين الابهام و الايضاح او ليتمكن المعنى في النفس تمكنا زائدا لوقوعه بعد الطلب فانه اعز من المنساق بلاتعب او لتكمل لذة العلم به فان الشيئ اذا علم من وجه ما تشوقت النفس للعلم به من باقي الوجوه و تاملت فاذا حصل العلم به من بقية الوجوه كانت لذته اشد من علمه من جميع الوجوه دفعة و احدة و من امثلته رب اشرح لي صدري فان اشرح يفيد طلب شرح شيئ ماله وصدري يفيد تفسيره و بيانه و منه التفصيل بعد الاجمال نحو ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله و منها اربعة حرم و عكسه كقوله تعالى ثلثة ايام في الحج و سبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة اعيد ذكر العشرة لرفع توهم ان الواو في سبعة بمعنى او فتكون الثلثة داخلة فيها انتهى ● وفي عد الاجمال بعد التفصيل من الايضاح بعد الابهام بحث فالصواب ان لايعد منه بل من انواع الاطناب كما يستفاد من الاطول فان قلت قد ذكر صاحب الاتقان ناقلا عن اهل البيان نوعا اخر من الاطناب بعد ذكر الايضاح و هو التفسير و فسره بان يكون في الكلام لبس و خفاء فيوتى بما يزيله ويفسره فما الفرق بينه و بين الايضاح قلت و الذي يسنح بخاطري ان التفسير اعم من الايضاح اذهو يحصل بذكر المرادف اذا كان اشهر كتفسير الليث بالاسد و ليس ذلك بايضاح بعد الابهام اذ ليس في الليث ابهام بل خفاء بسبب عدم شهرته بالنسبة الى الاسد و الله اعلم ●

التوضيح هو عند النحاة رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة نحو زيد التاجر او الرجل التاجر فانه كان يحتمل التاجر و غيره فلما وصفته به رفعت احتمال غيره ان قيل تعريفهم لعطف البيان بانه تابع غير صفة يوضح متبوعه غير مطرد اذ لا يلزم تعريف المتبوع في عطف البيان اجيب بان الايضاح اعم من التوضيح لانه رفع الاحتمال سواء كان في المعرفة او النكرة فلا يلزم كون المتبوع معرفة و سواء كان الاحتمال محققا او مقدرا اذ قد يكون متبوع عطف البيان مما لا ابهام فيه اصلا و انما يوتى بعطف البيان لتقدير الاحتمال بتقدير الاشتراك او اتفاق الاطلاق على غيره مجازا و لذا جعل قوم هود في قوله تعالى الا بعدا لعاد قوم هود

عطف بيان لهما مع كون علما مختصا بهم لا ابهام له قال السيد السند وطلقنا البيان فيهما لدفع الابهام التقديري اما من تقدير اشتراك الاسم بينهم و بين غيرهم و اما من جوز اطلاق اسمهم على غيرهم لمشاركتهم اياهم فيما اشتهروا به من العتو و العناد كثمود و لذا قيل عادن الاولى فالفائدة التي لا تخلو منها عطف بيان هو الايضاح التحقيقي او التقديري فلذا صح جعل النحاة ايضاح المتبوع مثلا لتعريفه لكنه قد لا يكون الايضاح مقصودا لذاته بل يجعل وسيلة الى غيره كالمدح و نحوه على ما ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس ان البيت الحرام عطف بيان جيئ به للمدح لا للايضاح كما يجيئ الصفة لذلك اراد لا لمجرد الايضاح اولا للايضاح التحقيقي فلاينافي جعل النحاة كل عطف بيان للايضاح كذا في الاطول و قد مر في لفظ التخصيص ما يوضح هذا المقام في فصل الصاد المهملة من باب الخاء المعجمة *

فصل الخاء المعجمة * الموسخ هو عند الاطباء دواء يرخي القروح برطوبة كذا في الموجز *

فصل الدال المهملة * الوتد بالفتح و سكون التاء المثناة الفوقانية نزد اهل عروض اطلاق كرده شده بر سبيل اشتراك بر دو چيز يكي وتد مجموع و ان لفظ سه حرفي را گويند كه دو حرف اول او متحرك باشند و حرف اخر او ساكن چون دعا و ديگري وتد مفروق و ان لفظ سه حرفي است كه اوسط او ساكن باشد و طرفين او متحرك چون راس هكذا في عروض سيفي و غيره و نزد اهل هيئت اسم جزوي معين است از اجزاء فلك البروج گفته اند اوتاد چهار اند پس جزوى از منطقة البروج كه بر افق شرقي باشد ان را وتد اول و وتد طالع گويند و جزوي ازان كه بر افق غربي باشد درين حالت يعني درحالت بودن ان جزو كه مسمى بوتد اول گشته برافق شرقي انرا وتد سابع و وتد غارب گويند پس وتد اول و وتد سابع هر دو متقابل باشند و جزويكه در منتصف اين هر دو وتد فوق الارض باشد ان را وتد عاشر و وتد السما گويند و جزويكه درمنتصف اين هر دو تحت الارض باشد انرا وتد رابع و وتد الارض گويند پس اگر برج وتد السما هم برج طالع بود اين اوتاد را اوتاد قائمه گويند و اگر يازدهم باشد از طالع انها را اوتاد مائله گويند و اگر نهم از طالع باشد انهارا اوتاد زائله گويند و كلام شارح تذكره موهم ان است كه اوتاد را قائمه وقتي گويند كه جزو عاشر منتصف طالع و غارب باشد و ان وقتي بود كه قطب بروج بر افق باشد يا بر دائره نصف النهار بشرطيكه بر سمت الراس نباشد كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و در لفظ طالع نيز بيان اينها رفته درفصل عين از باب طاى مهملتين و اوتاد نزد اهل رمل بر چند معني اطلاق كرده مي ايد انكه ميگويند كه خانهٔ اول و چهارم و هفتم و دهم هر يك وتد است و دوم و پنجم و هشتم و يازدهم هر يك مائل وتد است و سوم و ششم و نهم و دوازدهم هر يك زائل وتد است و ساقط عن الوتد نيز گويند بجهت انكه هر يكي ازين خانها نظر بطالع ندارد و سيزدهم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم هر يك وتد الوتد است

هکذا في بعض الرسائل و آنکه در انقلاب وتد الوتد میگویند که اوتاد را در شواهد ضرب کنند ظاهر اینست که این قول بر حذف مضاف است یعنی اشکال اوتاد را در شواهد ضرب نمایند و نیز محتمل است که اطلاق اوتاد بر اشکال که در اوتاد واقع شوند اطلاق مجازي باشد از قبیل اطلاق اسم محل بر حال و الله اعلم بحقیقة الحال و آنکه در سیر نقطه میگویند که خانهٔ اول و پنجم و نهم و سیزدهم اتشي اند و دوم و ششم و دهم و چهاردهم بادي اند وسوم و هفتم و یازدهم و پانزدهم ابي اند وچهارم وهشتم و دوازدهم و شانزدهم خاکي اند و اولین خانه را از خانهای اتشی وبادی و ابی و خاکی وتد اتش و وتد باد و وتد اب و وتد خاك گویند پس خانهٔ اول وتد اتش باشد و خانهٔ دوم وتد باد و خانهٔ سوم وتد اب و خانهٔ چهارم وتد خاك و دومي خانه را از خانهای اتشی و بادی و ابیٓ و خاکی مائل وتد اتش و مائل وتد باد و مائل وتد اب ومائل وتد خاك گویند پس پنجم مائل وتد اتش و ششم مائل وتد باد وهفتم مائل وتد اب و هشتم مائل وتد خاك باشد وبرهمین قیاس سومی خانه را از هریک از خانهای اتشی و بادی و ابی و خاکی زائل وتد اتش و زائل وتد باد و زائل و تداب و زائل وتد خاك نامند و چهارمي خانه را از هریک از خانهای مذکورة وتد الوتد اتش و وتد الوتد باد و وتد الوتد اب و وتد الوتد خاك نامند و فائدهٔ این در حساب بکار اید ومیگویند وتد دلیل احاد و مائل دلیل عشرات و زائل دلیل مئات ووتد الوتد دلیل الوف و آنکه در سیر نقطه نیز میگویند اگر نقطه در عنصر خود باشد وتد است یعنی قوت وتد دارد و اگر در دوم عنصر خود باشد مائل الوتد است واگر درسوم عنصر خود باشد زائل الوتد است واگر در چهارم عنصر خود باشد وتد الوتد است مثلا نقطهٔ اتش در خانهای اتشي وتد است و درخانهای بادی مائل الوتد و درخانهای ابی زائل الوتد و در خانهای خاکی و وتد الوتد و همچنین نقطهٔ ابی در خانهای ابی وتد است و در خانهای خاکی مائل الوتد و در خانهای اتشی زائل الوتد و در خانهای بادی وتد الوتد و علی هذا القیاس نقطهٔ باد و خاك بدانکه اگر نقطهٔ مطلوب در وتد باشد خوب بود و دلیل عزت و قدر و قیمت ان شیئ کند و شهرت او در همه افاق و اگر در خانه مائل بود قدر و قیمت و عزت میانه کند و شهرت در بعضی افاق و اگر در زائل بود دلیل بی قدری و بی قیمتی و بی عزتي ان شیئ کند و مجهولي او در همه افاق و نقطه در وتد مطلوب را حاصل کند بی مانع و کاری بزرگ بود و در وتد الوتد کسی دیگر ممد او شود که ان مطلوب بحصول انجامد و در مائل احتمال حصول دارد و در زائل دلیل است بر عدم حصول و نیز وتد دلیل حال است یعنی ان چیز بالفعل در وجود اید و مائل دلیل مستقبل است یعنی بعد ازین بوجود اید و از مستقبل می پرسد و زائل ضعیف است دلیل بر ماضی کند یعنی از گذشته میپرسد و وتد الوتد دلیل توقف است اینهمه خلاصهٔ سرخاب است * و اوتاد نزد سالکان چهار تن اند از اولیاء خدای تعالی که در چهار رکن عالم نامزد اند در مغرب عبد العلیم است و در مشرق

عبد الحي و در شمال عبد المريد و درجنوب عبد القادر كه محافظت جمله عالم و معموری دنیا از برکت ایشانست كذا في كشف اللغات و مثله في مجمع السلوك حيث قال ذكر في اصطلاح الصوفية ان الاوتاد هم الرجال الاربعة الذين على منازلهم الجهات الاربع من العالم اى المشرق و المغرب و الجنوب و الشمال بهم يحفظ الله تلك الجهات لكونهم محال نظرة تعالى و در مرآة الاسرار گوید انکه در مشرق است نام او عبد الرحمن می باشد و انکه در مغرب است نام او عبد الودود می باشد و انکه در جنوبست نام او عبدالرحيم و انکه در شمال است نام او عبد القدوس اگر یکی از ایشان فوت گردد یکی از نائبان بجایش اید چهار رکن عالم معمور بوجود این چهار اوتاد است چنانچه کوهها سبب سکون زمین *

اوتاد زمام نزد اهل جفر عبارت است از حرف اول و چهارم و هفتم و دهم و اگر حروف زمام زیاده از دوازده باشد دو حرف در میان بگذارند و حرف سوم بگیرند و همچنین تا اخر حروف زمام كذا في انواع البسط *

الوجد بفتح الواو و الجيم لغة الحزن كما فى الصراح و في اصطلاح الصوفية مصادفة الباطن من الله تعالى و اردا يورث فيه حزنا او سرورا او يغيره عن هيئته و يغيبه عن اوصافه بشهود الحق قال الجنيد رحمه الله الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة الذات بالسرور و قال ابن عطاء الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة علامة الذات بالحزن و كانهما اى الجنيد و ابن عطاء لما كان الوجد سببا لانقطاع الاوصاف البشرية نزلا ذلك الانقطاع منزلة الوجد و كان الجنيد نظر الى ان الحزن يستلزم بعض بقاء الاوصاف لانه انحصار بقية الوجود ملذلك قيد انقطاع الاوصاف بكون الذات موسومة بالسرور و كان ابن عطاء نظر الى ان السرور فيه حظ النفس و هو دليل و صفها فقيد الانقطاع بكون الذات موسومة بالحزن و الوجد لا يكون الا لاهل البدايات لانه يرد عقيب الفقد فمن لا فقد له فلا وجد له و الواجد صاحب التلوين يجد تارة بغيبة صفات النفس ويفقد اخرى بوجودها و الوجدان اخص من الوجد لانه مصادفة الحق سبحانه و اما الوجود فهو اخص من الوجدان لدوامه بدوام الشهود و استهلاك الواجد في الوجود و غيبته عن وجوده بالكلية فالوجد صفة قائمة بالواجد و الوجود صفة قائمة بالموجود يدوم ببقائه كما قال ذو النون الوجود بالموجود قائم و الوجدان بالواجد قائم ومع قيام الوجد بالواجد لايراه الواجد قائما الا بالموجود و الا لم يكن واجدا حيث فقد وجود الحق تعالى بوجوده و لهذا قال الشيخ الشبلي رحمه الله اذا ظننت اني فقدت فحينئذ وجدت واذا حسبت اني وجدت فقد فقدت و قال ايضا الوجد اظهار الموجود اشارة الى المعنى المذكور و كذلك ما قال النوري الوجد فقد الوجود بالموجود واعلم ان مثار الوجد تارة يكون سماع خطاب المحبوب و تارة يكون شهود جماله لمن لم يستقر حال سماعه و شهوده فاذا استقر صار وجده وجودا و وجوده شهودا و شهوده موبدا و سماعه سرمدا و لم يزعج بمفاجاة حال الشهود و السماع و من ارباب الشهود و اصحاب الوجود من يرقص في السماع الا انه يجد

مفقودا فعجل المسرور او يفقد موجودا فيضطرب للحزن بل لان فطرته تشتمل على اصول مختلفة و قوى متنوعة متنازعة يجذب روحه الى علو و نفسه الى سفل و يستتبع كل منهما القلب الى جهته فيتردد بين الداعيين له يدعوه هذا الى جهة و هذا الى اخرى فهذا الرقص ليس بنقص كما قيل الرقص نقص و انما النقص لرقص يطربه الوجد بعد الفقد و يستريح بالوجد لا بالموجود في الوجد و من شهد في وجده الموجود غاب بوجود الموجود عن وجده وصار وجده وجودا كما قال الجنيد رحمه الله قد كان يطربني وجدي فاقدني عن رؤية الوجد من في الوجد موجود • شعر • الوجد يطرب من في الوجد راحته • و الوجد عند شهود الحق مفقود • وليس النقص للرقص الذي لا يطربه الوجد بل تحركه بجاذب اجزائه كذا في شرح القصيدة الفارضية و في خلاصة السلوك الوجد خشوع الروح عند مطالعة سر الحق وقيل الوجد اضطراب الفؤاد من خوف الفراق و قال اهل الحقيقة الوجد عجز الروح من احتمال غلبة الشوق عند وجود حلاوة الذكر قال الاعرابي الوجد رفع الحجاب عن القلب ثم مشاهدة الحق و ملاحظة الغيب •

الوجدان بالكسر و سكون الجيم عند الصوفية هو مصادفة الحق تعالى كما عرفت قبيل هذا اي في لفظ الوجد و اما في اصطلاح غيرهم فالمشهور انه النفس وقواها الباطنة و قيل القوى الباطنة و الوجداني على القول المشهور هو ما يجده كل احد من نفسه عقليا صرفا كان كاحوال نفسه او مدركا بواسطة قوة باطنية و على القول الغير المشهور هو ما يدرك بالقوى الباطنة هكذا يستفاد من الاطول في بحث التشبيه وعلى القول الاول يحمل ما وقع في شرح المواقف و حاشيته لمولانا عبد الحكيم في المرصد الرابع من الموقف الاول من ان الوجدانيات هي التي نجدها اما بنفوسنا كعلمنا بوجود ذواتنا و بافعال ذواتنا او بآلاتها الباطنة كعلمنا بجوعنا و شهوتنا و غضبنا و لذتنا و هي وان كانت من اقسام العلوم الضرورية لكنها قليلة النفع في العلوم لانها لا تقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه اما اذا ثبت الاشتراك في اسبابها فهي حجة على الغير كعلمنا بوجود ذواتنا و لذا قد يستدل بالوجدان في بعض المطالب لكنه قليل و على القول الثاني يحمل ما وقع في المرصد الخامس من الموقف الاول من ان الوجدانيات ما يحكم به العقل بمجرد الحس الباطن و يعد منها تغليبا ما نجده بنفوسنا لا بآلاتنا كشعورنا بذواتنا و بافعال ذواتنا انتهى ثم الوجدانيات تسمى بالقضايا الاعتبارية ايضا و الفرق بينهما و بين المشاهدات بمعنى المحسوسات عموم من وجه فان المحسوسات بالحواس الظاهرة مشاهدات فقط و ما نجده بنفوسنا وجدانيات فقط و تجتمعان فيما نعلمه بالحس الباطن و على هذا فقس النسبة بينهما و بين المشاهدات بمعنى اخر و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المحسوسات ايضا في فصل السين من باب الحاء المهملتين •

الوجادة هي عند المحدثين ان تجد احاديث بخط يعرف كاتبه فيقول عند الوثوق به وجدت هذا الكتاب بخط فلان او قرأت بخط فلان او في كتاب فلان بخطه حدثنا فلان و يسوق باقي الاسناد و المتن و

لا يسوغ فيه اطلاق اخبرني بمجرد ذلك الا ان كان له منه اذن بالرواية عنه و اطلق قوم ذلك اي اخبرني و نحوه فغلطوا و ان لم يثق به فيقول بلغني عن فلان او قرأت في كتاب اخبرني فلان انه بخط فلان و نحوهما و قد استمر عليه العمل قديما و حديثا و هو من باب المرسل و فيه شوب من الاتصال بقوله وجدت و في الاصل انه منقطع ليس فيه شوب الاتصال و الصحيح انه يجوز العمل بمقتضى الوجادة بل قطع المحققون من الشافعية بوجوب العمل به عند الوثوق اذ لو وقف على الرواية لانسد باب العمل لتعذر شروط الرواية في زماننا خلافا للمالكية و غيرهم كذا في خلاصة الخلاصة و تفصيله في شرح النخبة و شرحه ❊

الوجود لغة بمعنى هستي و اختلف في تعريفه فقيل لا يعرف فمنهم من قال لانه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا و منهم من قال لانه لا يتصور اصلا لا بداهة و لا كسبا و قيل يعرف لانه كسبي التصور و في تعريفه عبارات الاولى ان الموجود هو الثابت العين و المعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه و المعدوم في نفسه لا الموجود لغيره و المعدوم عن غيره و لا ما هو اعم منهما فمعنى الثابت العين الذي ثبت عينه و نفسه فيشتمل الجوهر و العرض و الثانية انه المنقسم الى فاعل و منفعل اي موثر و متاثر و الى حادث و قديم و المعدوم ما لا يكون كذلك و هذان التعريفان مختصان بالموجود الخارجي و الثالثة انه ما يعلم و يخبر عنه اي يصح ان يعلم و يخبر عنه و المعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك و هذا التعريف يشتمل الموجود الذهني ايضا و على هذا فقس تعريفات الوجود و العدم فالوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيئ الى فاعل و منفعل و الى حادث و قديم او ما به يصح ان يعلم و يخبر عنه و العدم ما لا يكون كذلك و كل هذه تعريفات الشيئ بالاخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود و الموجود و لا يعرفون شيئا مما ذكر قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد بالوجود المعنى المصدري الانتزاعي و القائل بكسبيته او بامتناعه اراد به منشأ الانتزاع اي الوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود وحقيقة ما عينه متعينة بنفسها على تقدير تعدده فالوجود الحقيقي على كلا التقديرين هو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته و الوجود يطلق على هذين المعنيين قال الشيخ في الهيات الشفاء لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث و للبياض حقيقة انه بياض و ذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص و لم يرد به معنى الوجود الانتزاعي فان لفظ الوجود يدل به على معان كثيرة و لا شك ان تصور الوجود الانتزاعي بالكنه بديهي ضرورة ان كنهه ليس الا ما يرتسم في الذهن عند انتزاعه عن الماهيات و فهمه من الالفاظ الدالة عليه اذ لا معني بكنهه غيره و تصور الوجود الحقيقي بالكنه غير ممكن او كسبي فانه ان كان جزئيا حقيقيا و واجبا لذاته فتصوره ممتنع و الا فكسبي ثم لا يخفى ان بعد تصور الشيئ بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بالكنه لا يقصد تصوره الا بوجه اخر فلا يكون المعرف حينئذ في الحقيقة ذلك الشيئ

و لا يكون التعريف تعريفا له بل يكون المعرف هو الشيئ الموجود مع الوصف و التعريف تعريف له فعلى تقدير ان يكون تصور الوجود بالكنه لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فتامل انتهى * ويويد اطلاق الوجود على المعنيين المذكورين ما في شرح اشراق الحكمة حيث قال الوجود يطلق بازاء الروابط كما يقال زيد يوجد كاتبا فانه عبارة عن نسبة المحمول الى الماهية الخارجية الى الموضوع بالوجود اعني سيوجد مكان ما كان يعبر عنه هو و قد يقال على الحقيقة و الذات كما يقال ذات الشيئ و حقيقته و وجود الشيئ و عينه و نفسه اى ذاته انتهى كلامه * **التقسيم** * اعلم ان الوجود ينقسم الى العيني اى الخارجي و الى الذهني حقيقة و الى اللفظي و الخطي مجازا اذ ليس في اللفظ و الخط من الانسان التشخص و لا الماهية كما في الخارج و الذهن بل الاسم في اللفظي وصورته في الخطي وكل من الموجود العيني و الذهني يستعمل لمعنيين كما في بعض حواشي شرح المطالع احدهما ان الموجود الخارجي ما يكون اتصافه بالوجود خارج الذهن و الموجود الذهني هو ما يكون اتصافه بالوجود في الذهن واما قولهم تارة من ان النسبة من الامور الخارجية و اخرى بانها ليست من الامور الخارجية فيمكن التطبيق بينهما بانه لا شك في الفرق بين كون الخارج ظرفا لنفس الشيئ و بين كونه ظرفا لوجوده فان قولنا زيد موجود في الخارج جعل فيه الخارج ظرفا لنفس الوجود و هو لا يقتضي وجود المظروف و انما يقتضي وجود ما جعل ظرفا لوجوده فالموجود في هذه الصورة زيد لا وجود زيد ففي قولنا زيد قائم في الخارج جعل الخارج ظرفا لنفس ثبوت القيام لزيد فاللازم كون القيام ثابتا في الخارج بثبوت لغيره لا بثبوت له و بالجملة فالمعتبر في كون الموجود خارجيا كون الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه و في الذهني كون الذهن ظرفا لوجوده فمتى قيل ان النسبة من الامور الاعتبارية اريد ان الخارج ليس ظرفا لوجودها و متى قيل انها من الامور الخارجية اريد ان الخارج ظرف لنفسها و كذا الحال في كون الشيئ موجودا في الواقع و نفس الامر و قال صاحب الاطول في بحث صدق الخبر و نحن نقول الخارجي اسم للامر الموجود في الخارج كالذهني الذي هو اسم للامر الموجود في الذهن و معنى كون الشيئ موجودا في الخارج و الاعيان انه واحد منها او في عدادها فظرفية الخارج للوجود مسامحة اذ الوجود ليس في عداد الاعيان و معنى زيد موجود في الخارج ان وجوده في وجود الخارج و في عداد وجوداته فليس الخارج الا ظرفا لنفس الشيئ لكنه اذا جعل ظرفا له حقيقة اقتضى وجوده و اذا جعل ظرفا له مسامحة لم يقتض وجوده هكذا حقق الخارج و الواقع و احفظه فانه خلاف المستفيض الشائع و ثانيهما ان الموجود الخارجي هو ما يكون متصفا بوجود اصيل و هو مصدر الآثار و مظهر الاحكام سواء كان ظرف الاتصاف هو الذهن او خارجه و الموجود الذهني هو ما يكون متصفا بوجود ظلي و ذلك الاتصاف لا يكون الا في الذهن يعني ان الموجود الخارجي ما يتصف بوجود اصيل اي ذا اصل و عرق ليس ظلا و حكاية عن شيئ به اي بذلك الوجود يصدر عن الموجود اثاره و يظهر عنها احكامه اي يترتب عليه اي على الموجود الآثار و الاحكام سواء كان ذلك المترتب في الذهن او الخارج

الذهن فالكيفيات النفسانية التي يترتب عليها آثارها في الذهن كالعلم من قبيل الموجودات الخارجية و الموجود الذهني ما يتصف بوجود غير اصيل لا يترتب به عليه الاحكام و الآثار ان قيل ان اريد بالآثار والاحكام في تعريف الموجود الخارجي الآثار و الاحكام الخارجية لزم الدور و ان اريد الاعم من الخارجية و الذهنية دخل في تعريف الموجود الخارجي الموجود الذهني فانه ايضا مبدأ الآثار في الجملة فان المعقولات الثانية آثار للمعقولات الاولى اجيب بان المراد الآثار المطلوبة منه اي التي يطلب كل واحد تلك الآثار منه و الاحكام المعلومة و اتصافه بها لكل احد كالاحراق و الاشتعال و الطبخ من النار فالموجود الذهني ما يكون متصفا بوجود لا يترتب به عليه تلك الآثار و الاحكام سواء ترتب عليه آثار و احكام اخر اولا و قيل لا حكم و لا اثر للوجود الذهني و المعقولات الثانية آثار للصور الشخصية القائمة بالذهن وهي من الموجودات الخارجية وقيل المراد الخارجية بمعنى ما يكون في خارج الذهن لا بمعنى ما يكون باعتبار الوجود الخارجي فلا دور ثم الاحكام و الآثار متقاربان وقد يقال في قوله مظهر و مصدر اشارة الى ان المراد بالاحكام ما لا يكون فاعلا له و بالآثار مايكون فاعلا له و لو اكتفى باحدهما لكفى ايضا اعلم ان الاستعمال الاول هو الاصل اذ المتبادر من الخارج في مقابلة الذهن هو خارج الذهن والاستعمال الثاني متفرع عليه لان اطلاق الخارج على الوجود الاصيل الذي ظرفه الذهن باعتبار التشبيه بالوجود الذي ظرفه خارج الذهن في الكون اصيل فان كل خارجي بهذا المعنى اصيل * تنبيه * الموجود الذهني بالمعنى الاول اعم مطلقا من الذهني بالمعنى الثاني لانه يتناول نوعين الاول ما يترتب عليه الآثار و الاحكام الخارجية كوجود الكيفيات النفسانية و هو احد قسمي الوجود الخارجي بالمعنى الثاني فان الصورة الحاصلة من الشيئ مثلا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن بوجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار فانها بهذا الاعتبار صورة علمية يحصل بها الانكشاف و الثاني ما لا يترتب عليه تلك الآثار و الاحكام و هو الوجود الذهني بالمعنى الثاني فان الصورة الحاصلة من الشيئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة في الذهن بصورتها موجود لا يترتب عليه الآثار والاحكام و اعم من وجه من الخارجي بالمعنى الثاني لصدقهما على وجود الكيفيات النفسانية و صدق الذهني فقط على ما لا يترتب عليه الآثار و الاحكام وصدق الخارجي فقط على ما يترتب عليها الاحكام و الآثار في الخارج و الخارجي بالمعنى الاول اخص من الخارجي بالمعنى الثاني مطلقا لعدم شموله وجود الكيفيات النفسانية ومباين للوجود الذهني بالمعنيين وكذا الخارجي بالمعنى الثاني بالنسبة الى الذهن بالمعنى الثاني اعلم ان للموجود في نفس الامر معنيان احدهما ان وجوده ليس متعلقا بفرض فارض واعتبار معتبر سواء كان فرضا اختراعيا او انتزاعيا و ثانيهما ان وجوده ليس متعلقا بفرض اختراعي سواء كان متعلقا بفرض انتزاعي اولم يكن ثم ان نفس الامر بالمعنيين اعم مطلقا من الخارج لان كل موجود في الخارج بالمعنى الاول موجود في نفس الامر بلا عكس كلي و من الذهن من وجه لتكثر مادة الاجتماع

كزوجية الخمسة فتكون موجودة في الذهن لا في نفس الامر و مثله يسمى ذهنيا فرضيا و زوجية الاربعة موجودة فيهما و مثله يسمى ذهنيا حقيقيا و الحقائق الغير المتصورة موجودة في نفس الامر لا في الذهن و اعترض عليه بانه ان اريد من الذهن القوى السافلة خاصة صح ما ذكر لكن ما في القوى اما ان لا يكون من الموجود في الخارج فيلزم عدم انحصار الموجود في القسمين و اما ان يكون من الموجود في الخارج فيلزم عدم صحة ما ذكر من النسبة بل يكون نفس الامر اخص مطلقا من الخارج و ان اريد من الذهن القوى العالية خاصة او الاعم منها فيلزم عدم كون نفس الامر اعم من الذهن من وجه بل هي اخص مطلقا منه و يمكن ان يجاب باختيار الشق الاول و يقال الموجود في الذهن هو ما يكون القوى السافلة ظرفا لوجوده و تعتبر تلك الظرفية سواء كان بتعملها او لا و الموجود في الخارج ما يكون خارج القوى السافلة ظرفا لوجوده و تعتبر تلك الظرفية و الموجود في نفس الامر و ان لم يكن خاليا عن احدهما فهو ما يصح للعقل ان يحكم بتحققه مع قطع النظر عن الظرفين فالموجود الذهني الذي يكون بتعمله اي باختراع الذهن و فرضه كزوجية الخمسة ليس بموجود في نفس الامر لعدم صحة حكم العقل بتحققه مع قطع النظر عن ظرفه و الموجود في القوى السافلة ايضا لا يكون خاليا عن احدهما و هو ما يكون حاضرا عندها و الحاضر عندها اذا اعتبر كون القوى السافلة ظرفا لوجوده فموجود ذهني فما لا يكون بتعمل الذهن يصدق عليه ان القوى السافلة ظرف لوجوده فهو موجود خارجي و اذا لم يعتبر الظرفان فموجود في نفس الامر و ان لم يكن خارجا عن الموجود الذهني او الخارجي و الموجود الذهني الذي يكون بتعمله اذا قطع النظر عن ظرفه فليس بموجود عند القوى العالية و لا في نفس الامر اذ ليس له تحقق و لا يصح للعقل الحكم بتحققه مع قطع النظر عن ظرفه و على هذا فلا يرد شيء و يمكن ان يجاب باختيار الشق الرابع و هو ان يراد بالذهن القوى العالية و السافلة جميعا فالموجود الذهني ما يكون موجودا فيهما معا و لا ريب ان ما لا يكون موجودا فيهما فليس بموجود اصلا و انه لا يمكن ان يوجد شيء في القوى السافلة الا و يوجد في القوى العالية و ما ليس موجودا في القوى السافلة فقط فموجود خارجي فلا يرد عدم الانحصار و صح كون الموجود في نفس الامر اعم من الموجود في الذهن من وجه اذ قد يجتمعان كما في الصوادق الحاصلة في القوى العالية و السافلة و يصدق الموجود في نفس الامر فقط في الصوادق الغير الحاصلة في القوى السافلة و ان كانت حاصلة في القوى العالية و يصدق الموجود الذهني فقط في الكواذب الحاصلة في القوى السافلة و العالية هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة اعلم ان وجود الشيء للشيء على معنيين الاول وجود الشيء لغيره بان يكون محمولا عليه و مستقلا بالمفهومية كوجود الاعراض و الثاني وجوده لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع و المحمول و غير مستقل بالمفهومية و يسمى وجودا رابطيا • فائدة • المتكلمون انكروا الوجود الذهني لانه لو اقتضى تصور الشيء حصوله ذهنيا لزم كون الذهن حارا و باردا و مستقيما و معوجا و ايضا حصول الجبل و السماء مع

مظهما في ذهننا مما لا يعقل و اثبته الحكماء و اجابوا عن الوجهين بان الحاصل في الذهن صورة و ماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل و الحار ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها و ما هيتها و كذا الحال في البارد و المستقيم و المعوج و بان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل و السماء و غيرهما و اما مفهوماتها الكلية و ماهيتها فلا و بالجملة فالصورة الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين و ان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي و ما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي فلم قلتم ان الذهني كذلك و التفصيل ان ههنا ثلثة اعتبارات الاول اعتبار الشيئ من حيث هو و الثاني اعتباره من حيث انه مقترن باللوازم الخارجية و الثالث اعتباره من حيث انه مقترن باللوازم الذهنية فالشيئ من حيث هو معلوم بالذات لحصول صورته في الذهن و موجود في الخارج و الذهن معا لحصوله في الخارج بنفسه و في الذهن بصورته و الشيئ من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه و موجود في الخارج فقط لترتب الآثار الخارجية عليه دون الذهنية و الشيئ المقترن بالعوارض الذهنية علم لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول و موجود خارجي لترتب الآثار الخارجية عليه و اتصاف الذهن اتصافا انضماميا و حصوله في الذهن بنفسه لا بصورته فالعلم و المعلوم في الحصولي متحدان ذاتا و متغايران اعتبارا كما انهما في العلم الحضوري متحدان ذاتا و اعتبارا كذا في شرح المواقف * **فائدة** * الوجود مشترك في الموجودات باسرها اشتراكا معنويا و اليه ذهب الحكماء و المعتزلة غير ابي الحسن و اتباعه و ذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطى عند غيرهم و القائلون بانه نفس الحقيقة في الكل ذهبوا الى انه مشترك لفظا بينها و نقل عن الكبشي و اتباعه انه مشترك لفظا بين الواجب و الممكن و مشترك معنى بين الممكنات كلها و التفصيل في شرح المواقف * **فائدة** * ذهب الاشعري الى ان الوجود نفس الحقيقة في الواجب و الممكن و الحكماء الى انه نفس الماهية في الواجب زائد في الممكن و قيل انه زائد على الماهية في الكل قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف ليس المراد بعينية الوجود و زيادته حمله على الموجود حملا اوليا و انتفاء هذا الحمل كما هو المشهور ضرورة انه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود عين الحقيقة الواجبة او الممكنة بل المراد منهما حمله عليه حملا بالذات و حملا بالعرض و الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي و الحمل بالعرض ان يكون مصداقه خارجا عنها كما مر في موضعه فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي و على تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلي كحيثية استناده الى الجاعل و يقرب من ذلك ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مصدر الآثار ثم قال و تحقيق مذهب الحكماء ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى متحقق باعتوار العقل و

انتزاع الذهن و حقيقته متحققة مع قطع النظر عن ذهن الذاهن و اعتبار المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته و تلك الحقيقة على ما يحكم به النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم و مصداق لحمله و مطابق لصدقه و هي في الممكن زائدة لانه موجود بغيره فمصداق حمل الوجود عليه امر زائد و في الواجب عين لانه موجود بذاته فمصداق حمل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر اخر فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته ذاتية محضة لا ماهية له فان الماهية هي الحقيقة المعراة عن الاوصاف في اعتبار العقل و هو سبحانه منزه عن ان يلحقه التعرية و ان يحيطه الاعتبار و بالجملة فبعد تدقيق النظر يظهر ان ليس في الخارج مثلا الا ذات الشيء من حيث يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه و العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود و يصفه به و يحمل عليه فهٰهنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه وهو ذات الشيء و ماهيته و الثاني الحيثية التي هي منشأ الانتزاع و هي تعلق الشيء بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه و واجب لذاته و ارتباطه به و الثالث المنتزع و هو الوجود بالمعنى المصدري و هو امر اعتباري و ليس افراده الا حصصا و لا يصدق مواطاة الا عليها و من جوز ان يكون له فرد غير الحصة فقد اخطأ كيف و المعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم منه عند انتزاعه و ذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره الا اشتقاقا و هذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن و اثنان منها في الواجب فان ذاته تعالى منشأ الانتزاع و مصداق الحمل و يحول حول ذلك ما قيل ان في الممكن الوجود المطلق و حصته و الوجود الخاص زائد و في الواجب الاول و الثاني زائدان دون الثالث لانتفائه هناك اذ عين الذات ينوب منابه في كونه مصداق الحمل و ما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر الآثار و الوجود الحقيقي الذي به الموجودية انتهى • و الوجود عند الصوفية قد مر بيانه في لفظ الوجد •

الوجودي بياء النسبة يطلق على معان منها ما لا يكون السلب جزء المفهومه و يقابله العدمي و بهذا المعنى وقع العدمي في تعريف المعدولة على ما سبق في فصل اللام من باب العين المهملة و منها ما من شانه الوجود الخارجي و يقابله العدمي ايضا و منها الموجود الخارجي و يقابله العدمي ايضا فللعدمي ايضا ثلثة معان و الوجودي في تلك المعاني الثلثة يرادف الثبوتي و المعنى الاول للوجودي اعم من الثاني و الثاني من الثالث و المعنى الاول للعدمي اخص من الثاني و الثاني من الثالث و اطلاق الوجودي على هذه المعاني هو المشهور و منها الوجود و منها ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له و يقابله العدمي في هذين المعنيين ايضا قال مولانا عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث التعين الوجودي و العدمي كما يطلق على ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له و ما لا يكون كذلك كذلك هما يطلقان على ما لا يدخل في مفهومه السلب و ما يدخل فيه و على الوجود و العدم و على الموجود و المعدوم فهذه اربعة معان ذكرها صاحب المقاصد انتهى كلامه • ثم توضيح هذا المعنى الاخير ان الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل

يقوم بغيره و يكون قيامه به لوجوده له في الخارج كالسواد القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له في الخارج فالجار و المجرور اعني له ظرف مستقر و المعنى بوجوده في نفسه حال كونه حاصلا له و هذا بناء على ما اختار السيد السند من ان وجود العرض في نفسه مغاير لوجوده في الموضوع فثبوت شيئ لشيئ حينئذ هو وجوده له و اما على ما اختاره المحقق التفتازاني من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع فظرف لغو، ثبوت شيئ لشيئ على هذا اعم من وجوده له فان الامور العدمية ثابتة لموصوفها و ليس لها وجود فيها و الفرق بين الوجودي بهذا المعنى و بين الامور الاعتبارية بان اتصاف الموصوف به في الخارج بخلاف الامور الاعتبارية فان الاتصاف بها في العقل ثم الوجودي بهذا المعنى اعم من الموجود من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا كالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد و اما صدق الموجود اي تحققه بدون الوجودي ففي الموجودات القائمة بذواتها و اذا كان اعم منه في التحقق لم يكن الوجودي مستلزما للوجود من حيث الحمل و يقابله العدمي و يقرب من هذا ما قيل ان الوجودي عرض من شانه الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد و المراد بالعرض المعنى اللغوى فانه بالمعنى الاصطلاحي قسم الموجود و وجه القرب انهما متلازمان في الصدق متغايران في المفهوم هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم •

الوجودية اللادائمة هي عند المنطقيين مطلقة عامة مع قيد اللادوام بحسب الذات و هي مركبة من المطلقتين نحو كل انسان متنفس بالاطلاق العام لا بالدوام و الوجودية اللا ضرورية مطلقة عامة مع قيد اللاضرورة بحسب الذات نحو كل انسان متنفس بالاطلاق العام لا بالضرورة و هي مركبة من مطلقة عامة و ممكنة عامة و تحقيق ذلك يطلب من كتب المنطق •

الاحد يكي و نام خدايتعالى و اصله وحد بفتح الواو و الحاء في الاتقان الاحد اسم اكمل من الواحد فاذا قلت لا يقوم لفلان واحد جاز في المعنى ان يقوم له اثنان فاكثر بخلاف لا يقوم له احد و ايضا هو مخصوص بالآدميين بخلاف الواحد فانه عام و ايضا يستوي فيه المذكر و المونث بخلاف الواحد و ايضا هو ممتنع الدخول في الضرب و القسمة و العدد و في شيئ من الحساب بخلاف الواحد و ايضا له جمع يقال احدون و احاد و لا يقال واحدون و اختار ابو عبيد انهما بمعنى واحد فلا يختص احدهما بمكان الآخر و ان غلب استعمال احد في النفي انتهى و احد در اصطلاح سالكان اسم ذات است باعتبار انتفاى تعدد صفات و اسما و نسب و تعينات • شعر • اينجا صفت و تعدد اسمانيست • اري نسب و تعينات اينجا نيست • ذات را بى اعتبار صفات احد گويند و باعتبار جمع صفات واحد گويند كذا في كشف اللغات •

الآحاد جمع احد و هي عند المحاسبين هو الواحد الى القسمة قالوا الواحد الى القسمة احاد و هو من احد تسمي العدد المفرد و عند اهل الشرع هو كل خبر لم يبلغ درجة المتواتر و يسمى خبر الواحد ايضا و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الخاء المعجمة و الآحاد من القراءة هو ما صح سنده و خالف الرسم او العربية اولم يشتهر عند القراء كما في الاتقان •

الاحدية بياء النسبة عند الحكماء عبارة عن عدم قسمة الواجب لذاته الى الاجزاء و يجيئ في لفظ الواحدية ايضا و عند الصوفية هي المرتبة التى هي منبع لفيضان الاعيان و استعداداتها في الحضرة العلمية اولا و وجودها و كمالاتها في الحضرة العينية بحسب عوالمها و اطوارها الروحانية و الجسمانية ثانيا و هي اقدم مراتب الالهية و ان كانت كلها في الوجود سواء لكن العقل يحكم بتقدم بعضها على بعض كالحيوة على العلم و العلم على الارادة وعلى هذا القياس كذا في شرح الفصوص و في الانسان الكامل الاحدية عبارة عن مجلى ذاتي ليس للاسماء و لا للصفات و لا لشيئ من موثراتها فيه ظهور فهي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية و ليس للتجلي الاحدية في الاكوان مظهر اتم من ذلك اذا استغرقت في ذاتك و نسيت اعتباراتك و اخذت بك فيك عن خواطرك لكنت انت في انت من غيران تنسب اليك شيئا مما تستحقه من الاوصاف الحقية او هو لك من النعوت الخلقية فهذه الحالة من الانسان اتم مظهرا للاحدية في الاكوان و الاحدية اول ظهور ذاتي و امتنع الاتصاف بها للمخلوق لانها صرافة الذات المجردة عن الحقية و الخلقية و العبد قد حكم عليه بالمخلوقية فلا سبيل الى ذلك و ان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل و في التحفة المرسلة للوجود الحق سبحانه مراتب الاولى مرتبة اللاتعين و الاطلاق و الذات البحت لا بمعنى ان قيد الاطلاق و مفهوم سلب التعين ثابتان في تلك المرتبة بل بمعنى ان ذلك الوجود في تلك المرتبة منزه عن اضافة جميع القيود و النعوت اليه حتى عن قيد الاطلاق ايضا و يسمى بالمرتبة الاحدية و هي كنه الحق سبحانه و ليس فوقها مرتبة اخرى بل كل المراتب تحتها الثانية مرتبة التعين الاول و تسمى بالوحدة و الحقيقة المحمدية و هي عبارة عن علمه تعالى لذاته و صفاته و لجميع الموجودات على وجه الاجمال من غير امتياز بعضها عن بعض الثالثة مرتبة التعين الثاني و تسمى بالواحدية و الحقيقة الانسانية و هي عبارة عن علمه تعالى لذاته و صفاته و لجميع الموجودات على التفصيل و امتياز بعضها عن بعض فهذه ثلث مراتب كلها قديمة و التقديم و التاخير عقلي لازماني الرابعة مرتبة الارواح و هي عبارة عن الاشياء الكونية المجردة البسيطة التى ظهرت على ذواتها و على امثالها كالعقول العالية و الارواح البشرية الخامسة مرتبة عالم المثال و هي الاشياء الكونية المركبة اللطيفة الغير القابلة للتجزي و التبعيض و لا الخرق و الالتيام السادسة مرتبة عالم الاجسام و هي الاشياء الكونية المركبة الكثيفة القابلة للتجزي و التبعيض السابعة المرتبة الجامعة لجميع المراتب المذكورة الجسمانية و النورانية و الوحدة و الواحدية و هي الانسان فهذه

سبع مراتب الاولى منها هي مرتبة اللاظهور و الباقية منها هي مراتب الظهور الكلية و الاخير منها وهي الانسان اذا عرج و ظهر فيه جميع المراتب المذكورة مع انبساطها يقال له الانسان الكامل والعروج و الانبساط على الوجه الاكمل كان في نبينا صلى الله عليه و اله و سلم و لهذا كان خاتم الانبياء اعلم انه لا يجوز اطلاق اسماء مرتبة الالوهية و هي الاحدية و الواحدية و الوحدة على مراتب الكون و الخلق وهي المراتب الباقية و كذا العكس و لو في الحقيقة كلها واحدة لحفظ المراتب الشرعية و هذا هو الفرق بين الصديق و الزنديق انتهى كلامه * شعر * هر مرتبه از وجود شاني دارد * گرحفظ مراتب نكني زنديقي * و در كشف اللغات اين شش مراتب اخيره را مراتب كليه و مظاهر كليه ناميده و گفته مرتبهٔ وحدت مرتبهٔ صفات است و حقيقت محمديه و مرتبهٔ واحديت مرتبه اسما و ادم عليه السلام كه انرا مقام قاب قوسين نيز گويند *

الوحدة بالفتح هي ضد الكثرة و هما من المعانى الواضحة كما في تهذيب الكلام و اطلقها الصوفية على مرتبة التعين الاول كما عرفت قبيل هذا و در لطائف اللغات ميگويد كه وحدت نزد صوفيه عبارت است از اول كه حقيت محمديست صلى الله عليه و اله و سلم و مرتبهٔ قابليات صرف و ان را برزخ كبرى نيز گويند و و احديت و احديت طرفين اوست احديت بانتفاى نسب و اعتبارات و واحديت باعتبار ثبوت نسب و اعتبارات و اضافات قال صاحب المواقف وصاحب الطوالع ما حاصله انهم عرفوا الوحدة بكون الشيئ بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية سواء لم ينقسم اصلا كالواجب و النقطة وتسمى وحدة حقيقية او انقسم الى امور مخالفة في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه و تسمى وحدة اضافية و عرفوا الكثرة بكون الشيئ بحيث ينقسم الى امور مشاركة في الماهية كفرد اوفردين من نوع و لا يخفى ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان و فرس و حمار داخلة في حد الوحدة و خارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيئ بحيث لا ينقسم و الكثرة كونه بحيث ينقسم و انما قلنا فالاولى لانه يجوز ان يكون ذلك تعريفا بالاخص او للاخص و هو الوحدة و الكثرة باعتبار الافراد و اعلم ان ما ذكر تعريفات لفظية لا حقيقية لان تصور الوحدة و الكثرة بديهي كما عرفت و الا يدور لانا اذا قلنا الوحدة كون الشيئ بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة كون الشيئ بحيث لا يتكثر ضرورة فقد اخذنا الكثرة في تعريف الوحدة و الكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة و منها وجودها و ماهيتها و لذا اي تعريف يعرف به الكثرة يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة المجتمع فيه الوحدات و الكثرة ما يعد بالواحد و غير ذلك وظن البعض ان الوحدة نفس الوجود فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين و الحق ان الوحدة و الكثرة مغايرتان للوجود اذ الوجود يجامع الوحدة و الكثرة نعم الوحدة تساوق الوجود و تساويه فكلما له وحدة فهو موجود في الجملة و كل موجود له وحدة ما حتى الكثير فان العشرة مثلا واحدة من العشرات و ايضا ليستا نفس الماهية لان الماهية من حيث

هي قابلة لهما فهما زائدتان عليها * فائدة * اختلف في وجودهما فاثبته الحكماء و انكره المتكلمون اعلم ان مقابلة الوحدة و الكثرة ليست ذاتية لانهما لا يعرضان لمعروض واحد بالشخص و اتحاد الموضوع معتبر في التقابل بل بينهما مقابلة بالعرض و ذلك لاضافة عرضت لهما و هي المكيالية و المكيلية فان الوحدة مكيال للعدد و عاد له و العدد مكيل بالوحدة و معدود بها و الشيئ من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا او بالعكس و لذا لم يجوزوا كون الشيئ واحدا و كثيرا معا من جهة واحدة * التقسيم * الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه وهو الواحد بالشخص و وحدته هي الوحدة الشخصية او ينقسم الى جزئيات و هو الواحد لا بالشخص و انه كثير له جهة وحدة فهو واحد من وجه اي من حيث هو هو اي من حيث المفهوم و كثير من جهة الانطباق على الافراد و وحدته هي الوحدة لا بالشخص و اعلم ان المفهوم من هذا هو ان الانقسام الى الجزئيات وحدة لا بالشخص و لايخفى انه معنى الكثرة بالشخص لا معنى الوحدة بالشخص و الحق ان الوحدة لا بالشخص وحدة مبهمة ثابتة للماهية من حيث هي و الكثرة بالشخص كثرة متعينة ثابتة لها من حيث الكلية و الوحدة بالشخص وحدة متعينة ثابتة لها من حيث الشخص فالوحدة لا بالشخص هي عدم الانقسام في مرتبة الماهية من حيث هي و الكثرة بالشخص هي الانقسام في مرتبة الكلية و الوحدة بالشخص هي عدم الانقسام في مرتبة الشخص ثم الواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا اى لا بحسب الاجزاء المقدارية و لا بحسب غيرها محمولة كانت او غيرها فهو الواحد الحقيقي و هو ثلثة اقسام لانه ان لم يكن له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام حقيقة فالوحدة الشخصية اى المشخصة فان الوحدة مطلقا ليس لها مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة مطلقا يحدث وحدة بالشخص و انما قلنا حقيقة اذ لو لم يقيد عدم الانقسام بها فالتغاير بين العارض و المعروض و لو بالاعتبار ضروري و ان كان له مفهوم سوى ذلك اى عدم الانقسام فيكون عارضا لماهية فهو النقطة المشخصة ان كان ذا وضع اي قابل للاشارة الحسية هذا عند نفاة الجزء و ان اريد اعم من الجوهرية و العرضية يصح على راي مثبتيه ايضا و المفارق المشخص ان لم يكن ذا وضع سواء كان المفارق واجبا او ممكنا اما عدم قبول الاقسام الثلثة للقسمة الى الاجزاء الخارجية فظاهر و اما عدمه الى الاجزاء الذهنية فلان الوحدة و النقطة غير داخلتين في مقولة من المقولات التسعة فلا يكون لها جنس و لا فصل و كذا لم يثبت جنسية الجوهر فلا يكون للمفارق جنس و ان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة و هو الواحد بالاتصال فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على راى من يثبت المقادير و ان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على راى نفاة الجزء و اما حسا على راى مثبتيه بل نقول ليس ما يكون قبوله لا لذاته مختصا بالجسم البسيط بل اعم منه فانه هو

ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية و الهيولى او ما يحل فى المقدار او في محل المقدار حلولا سريانيا عند من اثبت هذه الامور و اما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق و هو الواحد بالاجتماع كالشخص الواحد المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة في الحقيقة فالمجموع المركب من زيد و عمرو واحد بالشخص و خارج عن هذا القسم ان كان الاجتماع و الاتصال الحسي شرطا فيه و كذا العشرة المركبة من الوحدات و الا فداخل فيه و الواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع لان اجزاءه لما كانت متفقة فى الحقيقة كان كلا منها بعد القسمة فردا له و واحد بالموضوع ايضا عند من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض و يحل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتصال واما عند منكري الجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع دون الموضوع و التحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت و اتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة ثم انه قد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كالخطين المحيطين بزاوية و قد يقال لمقدارين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر وهو على انواع و اولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا اي خلقيا كالمفاصل و هذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية اعلم ان ما ينقسم الى اجزاء غير مقدارية اما محمولة او غير محمولة كالجسم المركب من الهيولى و الصورة ليس له اسم معين فى الاصطلاح وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له من الاجزاء فهو الواحد التام كالدائرة و الكرة و ان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام كالخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا و التام اما طبيعي اي خلقي كزيد و اما وضعي اي متعلق بالوضع و الاصطلاح كدرهم و اما صناعي اى متعلق بالصناعة كالبيت و اما الواحد لا بالشخص فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اى غير خارجة عنها فيشتمل تمام الماهية وحينئذ فاما تمام ماهياتها و هو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي و افراده واحدة بالنوع او جزئها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك فهو الواحد بالجنس قريبا كان او بعيدا و الا فالواحد بالفصل و اما عارضة اى يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اي محمولا عليها خارجا عن ماهياتها و هو الواحد بالعرض و ذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الكاتب و الضاحك واحد فى الانسان فان الانسان عارض لهما اي محمول عليهما خارج عن ماهيتهما و هو موضوع لهما بالطبع لكونه موصوفا بهما او واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد فى البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا و خارج عنهما اولا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة و لا امرا عارضا لها و ذلك بان لا يكون محمولا

عليها اصلا و هو الواحد بالنسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن نسبة الملك الى المدينة فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيره دون غيره من الابدان و كذا للملك تعلق خاص بالمدينة بحسبه يتمكن من تدبيرها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان سببان متحدان في التدبير الذي ليس مقوما و لا عارضا لشيئ منهما بل عارض للنفس و الملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما * فائدة * قول الواحد على هذه الاقسام انما هو بالتشكيك فتكون الوحدات مختلفة بالحقيقة فلا يجب حينئذ اشتراكها اي اشتراك الوحدات في الحكم فمنها ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية و الاجتماعية و منها ما هو اعتباري محض و منها ما هو زائد على ماهية الوحدة كوحدة الانسانية مثلا و منها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة و منها ما هو جزء وزيادة التوضيح في شرح المواقف و حواشيه •

الواحدية بياء النسبة هي عند الحكماء عبارة عن عدم قسمة الواجب لذاته الى الجزئيات قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في ابحاث الوجود الحكماء عبروا عن عدم قسمة الواجب لذاته الى الاجزاء بالاحدية كما عبروا عن عدم قسمته الى الجزئيات بالواحدية و ربما عبروا عنه بانه ليس له سبب منه كما عبروا عن عدم احتياجه الى الفاعل و الغاية و المحل و المادة بان ليس له سبب و سبب له و سبب فيه و سبب عنه انتهى كلامه • وعند الصوفية عبارة عن مجلى ظهرت الذات فيها صفة و الصفة ذاتا فبهذا الاعتبار ظهر كل من الاوصاف عين الاخرى فالمنتقم فيها عين الله و الله عين المنتقم و المنتقم المنعم عين الله و الله المنعم و كذلك اذا ظهرت الواحدية في النعمة نفسها و النعمة عينها كانت النعمة التي هي الرحمة عين النقمة و النقمة التي هي العذاب عين النعمة كل هذا باعتبار ظهور الذات في الصفات و في اثارها فكل شيئ مما ظهر فيه الذات بحكم الواحدية هو عين الآخر ولكن باعتبار التجلي الواحدي لا باعتبار اعطاء كل ذي حق حقه و ذلك هو التجلي الالهي • اعلم ان الفرق بين الاحدية و الواحدية و الالوهية ان الاحدية لا يظهر فيها شيئ من الاسماء و الصفات و الواحدية يظهر فيها الاسماء و الصفات مع مؤثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم اقترانها فكل منها فيه عين الآخر و الالوهية تظهر فيها الاسماء و الصفات بحكم ما يستحقه كل واحد من الجميع و يظهر فيها ان المنعم ضد المنتقم و المنتقم ضد المنعم و كذلك باقي الاسماء و الصفات حتى الاحدية فانها تظهر في الالوهية بما يقتضيه حكم الاحدية و الواحدية بما يقتضيه حكم الواحدية فيشتمل الالوهية بمجلاها احكام جميع المجالي فهي مجلى اعطى كل ذي حق حقه و الاحدية مجلى كان الله و لم يكن معه شيئ و الواحدية مجلى قوله و هو الآن على ما عليه كان قال الله تعالى كل شيئ هالك الا وجهه فلذا كانت الاحدية اعلى من الواحدية لانها ذات محض و كانت الالوهية اعلى من الاحدية لانها اعطت الاحدية حقها اذ حكم الالوهية اعطاء كل ذي حق حقه فكانت اعلى الاسماء واجمعها و اعزها و فضلها على الاحدية كفضل الكل على الجزء و فضل الاحدية على باقي المجالي الذاتية كفضل الاصل على الفرع و فضل الواحدية على باقي المجالي

كفضل الجمع على الفرق كذا في الانسان الكامل •

الاتحاد هو في عرف علماء الظاهر يطلق على خمسة معان على ثلثة منها على سبيل الاستعارة و على الاثنين على سبيل الحقيقة فنقول المفهوم الحقيقي للاتحاد هو ان يصير شيئ بعينه شيئا اخر و معنى قولنا بعينه انه صار من غير ان يزول عنه شيئ او ينضم اليه شيئ شيئا اخر و انما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق و انما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد و عمرو مثلا فيتحدان بان يقال زيد عمرو او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان و بعده شيئ واحد كان حاصلا قبله و ثانيهما ان يكون هناك شيئ واحد كزيد فيصير بعينه شخصا اخر غيره فيكون قبل الاتحاد امر واحد و بعده امر اخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة و لذا قالوا الاثنان لا يتحدان و اما المفهوم المجازي له فهو اما صيرورة شيئ ما شيئا اخر بطريق الاستحالة اعني التغير و الانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء و الاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه و انضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء و في الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها و اتصف بصفة اخرى هي البياض و اما صيرورة شيئ شيئا اخر بطريق التركيب و هو ان ينضم شيئ الى ثان فيحصل منهما شيئ ثالث كما يقال صار التراب طينا و الخشب سريرا و الاتحاد بهذين المعنيين لاشك في جوازه بل في وقوعه ايضا و اما ظهور شخص في صورة شخص اخر كظهور الملك في صورة البشر وربما يعبر عنه بالخلع و اللبس فلا خفاء في جوازه ايضا عند المتكلمين هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته لمولانا مرزا زاهد في بحث الوحدة • و في عرف السالكين عبارة عن شهود وجود واحد مطلق من حيث ان جميع الاشياء موجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في انفسها لا من حيث ان لما سوى الله تعالى وجودا خاصا به يصير متحدا بالحق تعالى عن ذلك علوا كبيرا • شعر • حاش لله كه اينچنين گويند • يا بايى اتحاد ان جريند • كذا في كشف اللغات •

التوحيد هو لغة جعل شيئ واحدا و في عبارة العلماء اعتقاد وحدانيته تعالى وعند الصوفية معرفة وحدانيته الثابتة له في الازل و الابد و ذلك بان لا يحضر في شهوده غير الواحد جل جلاله كذا في مجمع السلوك قال في شرح القصيدة الفارضية كل المقامات والاحوال بالنسبة الى التوحيد كالطرق و الاسباب الموصلة اليه و هو المقصد الاقصى و المطلب الاعلى و ليس وراءه للعباد قربة و حقيقته جلت عن ان يحيط بها فهم او يحوم حولها و هم و تكلم كل طائفة فيه بعضهم بلسان العلم و العبارة و البعض بلسان الذوق و الاشارة وما قدروه حق قدره و ما زاد بيانهم غير ستره انتهى • و يؤيده ما قال الامام الرازي في التفسير الكبير من ان ههنا حالة عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك

الوحدة فقد وصل الوحدة و هل يمكن التعبير عن ذلك فالحق انه لا يمكن لانك متى عبرت عنه فقد اخبرت عنه بامر اخر و المخبر عنه غير المخبر به فليس هناك توحيد و لو اخبرت عنه فهناك ذات مع السلب الخاص فلا يكون توحيد هناك فاما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير ان يخبر عنه لا بالنفي و لا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادي عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد انتهى ثم قال شارح القصيدة الفارضية لكن ارباب الذوق لما كانت اشاراتهم عن وجدان و بيانهم عن عيان الاحت اشاراتهم لاسرار المحبين لوائح الكشف المبين كما قيل التوحيد اسقاط الاضافات اي لا تضيف شئيا من الاشياء الى غير الحق سبحانه و قيل تنزيه الله عن الحدث و قيل اسقاط الحدث و اثبات القدم و حاصل الاشارات ان التوحيد افراد القدم عن الحدث و للتوحيد مراتب علم و عين وحق كما لليقين علمه ما ظهر بالبرهان و عينه ما ثبت بالوجدان و حقه ما اختص بالرحمن اما التوحيد العلمي فتصديقي ان كان دليله نقليا و هو التوحيد العام و تحقيقي ان كان عقليا وهو التوحيد الخاص و المصدق و ان علم ان للخلق الها و احدا لا شريك له لكن قد يعتوره الشبه و المحقق يشاهده بعقله المقبل على الله تعالى بانوار الهداية و يعلم يقينا بالدليل القاطع ان الموجود الحقيقي هو الله سبحانه و كلما سواه معدوم الاصل وجوده ظل وجود الحق فيعتقد ان ليس في الوجود فعل و صفة و ذات الا لله حقيقة لكنه لا يجد بمجرد هذا العلم عين التوحيد لتعوقه عنه بالتشبثات الجسمانية و التعلقات النفسانية و اما التوحيد العيني الوجداني فهو ان تجد صاحبه بطريق الذوق و المشاهدة عين التوحيد و هو على ثلث مراتب الاولى توحيد الافعال وهو افراد فعل الحق عن فعل غيره بمعنى اثبات الفاعلية لله تعالى مطلقا و نفيها عن غيره و ذلك اذا تجلى الله بافعاله و الثانية توحيد الصفات و هو افراد صفته عن صفة غيره بمعنى اثبات الصفة لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره و ذلك اذا تجلى الله له بصفاته و الثالثة توحيد الذات وهو افراد الذات القديمة عن الذوات بمعنى اثبات الذات لله تعالى مطلقا و نفيها عن غيره و ذلك اذا تجلى الله بذاته فيرى صاحب هذا التوحيد كل الذوات و الصفات و الافعال متلاشية في اشعة ذاته و صفاته و افعاله و يجد نفسه مع جميع المخلوقات كانها مدبرة لها وهي اعضاءها و لا يلم بواحد منها شيئ الا ويراه مسلما به و يرى ذاته الذات الواحدة وصفته صفتها و فعله فعلها لاستهلاكه بالكلية في عين التوحيد و ليس للانسان وراء هذه الرتبة مقام في التوحيد وهو التوحيد الاخص و يرشد فهم هذا المعنى الى تنزيه عقيدة اهل التوحيد عن الحلول و التشبيه و التعطيل كما طعن فيهم طائفة من الجامدين العاطلين عن المعرفة و الذوق لانهم اذا لم يثبتوا معه غيره فكيف يعتقدون حلوله فيه او تشبيهه به تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا و اما التوحيد الرحماني فهو ان يشهد الحق سبحانه على توحيد نفسه باظهار الوجود اذ كل موجود مختص بخاصية لا يشاركه فيها غيره و الا لما تعين و هذه الوحدة فيه دليل على و حدانية موجده كما قيل ففي كلشيئ له اية تدل على

انه و احد فاظهار الموجودات على صفة الوحدة صورة شهادة الحق تعالى انه و احد لاشريک له شهادة ازلية ابدية غير مستندة الى سبب يقلها او منزة يحلها و ليس للانسان في هذا المقام قدم الا ان يلمع برق من جانب القدم اضاء به ارجاء سره و ينطفي سريعا و هو الذي اصطفاه الله للنفسه انتهى كلامه *

توحيد المطلب هو عند الصوفية ان يتحقق للطالب انه لا يمكنه الوصول الى مطلوبه الا من يد هذا الشيخ المستجمع لشرائط الشيخية و قد سبق في فصل الخاء من باب الشين المعجمتين *

علم التوحيد و الصفات هو علم الكلام و قد سبق فى المقدمة *

الود بالحركات الثلث و تشديد الدال عند السالكين هو الحب الذي يهيج حتى يفنى المحب عن النفس و قد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب الراء المهملتين و فى الصحائف المودة عند السالكين من مراتب المحبة و هي هيجان القلب و التصافه بالهوى و اين را پنج درجه است اول نياحت و اضطراب است و اضطراب درين مقام همه نوحه و زاري و فرياد و بى قراري بود دوم بكا است سوم حسرت درين مقام صاحب وداد مسكين بر اوقات عزيز خود كه ضائع رفته است حسرت ميكند وهرلحظه كه بى محبوبش رفته در ندامت ميباشد چهارم تفكر است در محبوب ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون وتفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة لان التفكر فى الموجب يوجب القرب اليه پنجم مراقبة محبوب است وهي اشد من المقامات و افضلها اى عزيز شنيدة كه وقتى امير المومنين علي كرم الله وجهه نماز ميگذارد رويش زرد گشت و دلش خفقان گرفت و بيهوش شد پرسيدندش كه چه بود فرمود رايت الله تعالى في صلوتي فاستحييت من تقصيري *

الوارد فرود اينده و در اصطلاح عاشقان انچه نازل شود بردل از معاني بغير كسب بندة كذا في كشف اللغات *

الولد بفتح الواو و اللام بچه الاولاد الجمع و ولد الزنا در لغت حرام زادة را گويند و در اصطلاح شعرا پروانه وكرم هاي ديگررا گويند كه بطلوع سهيل مى ميرند كذا في فرهنگ شمسي ناقلا من كشف المعاني *

المواليد الثلثة عند الحكماء المعدن و النبات و الحيوان كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني فى المقدمة *

الاستيلاد لغة طلب الولد مطلقا و شرعا جعل الامة ام الولد وهو بشيئين ادعاء الولد و تملك الامة كذا في جامع الرموز في فصل التدبير *

التوليد هو عند المعتزلة الفعل الصادر من الفاعل بوسط و يقابله المباشرة و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الباء الموحدة *

توليد التوامين نزد بلغاء انست كه لفظي بكار بسته شود كه بصورت پنداشته ايد كه از دو لفظ

مرکب است مثاله * شعر * بلبل و صلصل چو بگلشن رسید * ز مزمهٔ هر یک بذکر ان کشید * کذا في جامع الصنائع *

المولد در لغت اسم مفعول است از تولید بمعنی بیرون اوردن چیزي از اصلي و در اصطلاح عربیه لفظی که مولدون از لغت اصلي اخذ کرده باشند بتصرفي و در کلام اعراب مستعمل نباشد مثل بدایت بیاء تحتانیة که از بداءة اخذ کرده اند و این را عامي و مستحدث نیز گویند و مولدون گروهی باشند از عجم که در دیار عرب متولد گشته نشو و نما یافته باشند و یا عکس چنانچه در شرح مفتاح علامهٔ شیرازي مسطور است یاگروهی از عرب یااعراب که باعجم مختلط شده باشند چنانچه در شرح مفتاح کاشي مذکور است و این طائفه را عرب مستعرب و متعرب نیز گویند و اطلاق مولد بربن لفظ و برین طائفه بطریق مجاز است کذا في شرح نصاب الصبیان *

المتولدات نزد اهل رمل چهار اشکال را گویند که در خانهٔ نهم و دهم و یازدهم و دوازدهم باشند *

فصل الراء * الوتر بکسر الواو وفتحها و سکون التاء المثناة الفوقانیة و کسرها خلاف الشفع سمیت به فی الشرع صلوة مخصوصة لان عدد رکعاته وتر لاشفع کذا في جامع الرموز و بفتحتین فی اللغة زه کمان کما فی الصراح و عند المهندسین هو الخط المستقیم القاسم للدائرة سواء کان منصفا لها بان یکون مارا بمرکزها و یسمی قطرا او لم یکن فعلی هذا هو اعم من القطر * و عند بعضهم الوتر خط مستقیم قاسم للدائرة بقسمین مختلفین و اما القاسم لها بقسمین غیر مختلفین بل بقسمین متساویین فیسمی قطرا فعلی هذا یکون الوتر مباینا للقطر و وتر الزاویة عندهم هو الخط مستقیما او غیره الواصل بین الضلعین المحیطین لتلك الزاویة فکل من الخطوط الثلثة فی المثلث وتر للزاویة التی بین الضلعین المتصلین بذلك الخط هکذا یستفاد من ضابط قواعد الحساب و شرح حکمة العین *

التواتر هو فی اللغة تتابع امور واحدا بعد واحد بفیرة من الوتر و منه ارسلنا رسلنا تتری و في اصطلاح الاصولیین خبر جماعة مفید بنفسه العلم بصدقه و یسمی متواترا ایضا فبقید الجماعة خرج خبر الواحد و بقید المفید خرج خبر جماعة لایفیده و بقید بنفسه خرج الخبر الذي علم صدق القائلین فیه بالقرائن الزائدة کموافقة دلیل عقلي اوغیر ذلک اعلم انهم اختلفوا في افادته العلم الیقیني فذهب السمنیة والبراهمة الی ان الخبر لا یکون حجة اصلا و لایقع به العلم لاعلم الیقین و لاعلم طمانینة بل یوجب ظنا و ذهب قوم منهم النظام من المعتزلة و ابو عبد الله الثلجي من الفقهاء الی انه یوجب علم طمانینة فان جانب الصدق یترجح فیه بحیث یطمئن الیه القلوب فوق ما یطمئن بالظن و لکن لاینتفي عنه توهم الکذب و الغلط و اتفق جمهور العقلاء علی انه یوجب علم الیقین و اختلفوا في انه یوجب علم الیقین علما ضروریا او نظریا فذهب عامتهم الی انه یوجب علما ضروریا و ذهب ابوالقاسم الکعبي و ابو الحسین البصري من المعتزلة و ابوبکر الدقاق

من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا * فائدة * ذكر للتواتر شروط صحيحة و فاسدة فالصحيحة ثلثة كلها في المخبرين الاول تعددهم تعددا يبلغ في الكثرة الى ان يمنع اتفاقهم و تواطئهم على الكذب عادة فما اشترطه البعض من تعيين العدد فاسد فقيل خمسة لاما دونها و قيل اثنا عشر و قيل عشرون و قيل اربعون وقيل خمسون وقيل سبعون * و في شرح النخبة وقيل اربع و قيل سبعة و قيل عشرة و في خلاصة الخلاصة اقل عدد يورث العلم غير معلوم على الاصح لكنا نستدل بحصول العلم الضروري على كماله ثم قال اقول و ظني انه يختلف بحسب المخبر و المخبر له بل المخبر عنه و لايشترط فيه الكثرة اذ يجوز ان يحصل من خبر و احد علم يقيني كما في اخبار النبي عليه الصلوة و السلام عن الله تعالى كالقران بل اخبار شيخ عما رواه اوبراه لمريده ما لايحصل من خبر عشرة الاف كما اذا اخبروا عن الله تعالى من غير وساطة نبي بالوحي او ولي بالالهام و لذا عرفه المحققون بما روي عمن يمتنع في العادة كذبه سواء كان واحدا او اكثر و يؤيد ذلك ماروي في الاصل عن البزدوي انه جعل كالمتواتر ماكان مرويا عن احاد الصحابة ثم انتشر فنقله قوم لايتصور اتفاقهم على الكذب و قال هو حجة من حجج الله تعالى حتى قال الجصاص انه احد قسمي المتواتر ويمتاز عنه بانه يوجب علم يقين و هذا علم طمانينة و لايخفى انه يمكن ان يحصل منه اليقين ايضا و الله اعلم انتهى الثاني كونهم مستندين لذلك الخبر الى الحس فان خبر جماعة كثيرة في مثل حدوث العالم لايفيد قطعا الثالث استواء الطرفين و الوسط اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول و الآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر و قد شرط فيه كونهم عالمين بالمخبر عنه و لاحاجة اليه لانه ان اريد به وجوب علم الكل فباطل لانه يجوز ان يكون بعضهم مقلدا فيه اوظانا او مجازفا و ان اريد وجوب علم البعض فهولازم مما ذكرنا من الشروط الثلثة و اما انه كيف يعلم حصول هذه الشرائط فمن زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله و من قال انه ضروري فالضابطة عنده حصول العلم بصدقه و اذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لا ان الضابطة في حصول العلم سبق العلم بها و اما الفاسدة فمنها ما عرفت و منها ما قيل انه يشترط الاسلام و العدالة ومنها ما قيل يشترط ان لايحويهم بلد ليمتنع التواطؤ و منها ما قيل يشترط اختلاف النسب و الدين و الوطن وقال الشيعة يشترط ان يكون فيهم المعصوم و الا لم يمتنع الكذب و قال اليهود يشترط ان يكون اهل الذلة فانهم يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة للخوف و اما اهل العزة فانهم لا يخافون والكل فاسد لحصول العلم بدون ذلك اعلم اذا كثرت الاخبار في الوقائع و اختلفت فيها لكن كلواحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك و يسمى المتواتر من جهة المعنى و تواترا معنويا كوقائع علي رضي الله عنه في حروبه من انه هزم في خيبر كذا و فعل في احد كذا فانه يدل بالالتزام على شجاعته و قد تواتر عنه ذلك و ان كان شيئ من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع هذا كله خلاصة مافي العضدي و التحقيق شرح الحسامي *

المتواتر هو التواتر كما عرفت وعند اهل القوافي قسم من القافية و قال المنطقيون و غيرهم المتواترات قسم من المقدمات اليقينية الضرورية و هي قضايا يحكم بها العقل بمجرد خبر جماعة يمتنع توافقهم على الكذب فلابد فيها من تكرار و قياس خفي و هو انه خبر قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب و كل خبر كذلك فمدلوله واقع الا ان العلم بهذا القياس حاصل بالضرورة و لذا يفيد العلم للبله والصبيان بخلاف خبر الرسول فانه يفيد العلم النظري لاحتياجه الى قياس فكري و لما كانت مستندة الى مشاهدة يكون العلم الحاصل منها علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلهذا لايقع في العلوم بالذات اي لا يكون مسائل العلوم لان مسائل العلوم قضايا كلية و ان جاز وقوعها فيها بطريق المبدئية كما في قولنا محمد ادعى النبوة و اظهر المعجزة و كل من هذا شانه فهو نبي فان صغراه من المتواترات هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي و حاشية شرح المواقف •

المتوعر بتشديد العين عند البلغاء هو الوحشي الغليظ كما يجيئ في فصل الشين المعجمة •

الوافر بالفاء عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب و هو مفاعلتن ستة اجزاء استعمل مقطوف العروض و الضرب و القطف اسقاط متحركين من الفاصلة الصغرى كذا في عنوان الشرف ليكن در عروض سيفي مي ارد كه بحر وافر مثمن سالم مفاعلتن است هشت بار مثاله • بيت • چه شد صنما كه سوى كسي بچشم رضا نمى نگري • ز رسم جفا نمى گذري طريق وفا نمى سپري • و وجه تسميه او بوافر انست كه درو حركات بسيار است و خليل ابن احمد وافر را بر شش ركن وضع كرده •

الموفور عند اهل العروض من العرب هو الجزء الذي جاز ان يدخله الخرم و لم يدخل كذا في بعض الرسائل •

توفر الدواعي نزد شعراء انست كه چيزها را ذكر كنند كه براي تحصيل ان جميع اسباب بود مثاله • بيت • بر كشتن من رسيده مست • ان كافر ترك تيغ در دست • كذا في جامع الصنائع •

فصل الزاء المعجمة

الايجاز بالجيم هو عند اهل المعاني مقابل الاطناب وقد سبق تعريفه هناك في الباء الموحدة من باب الطاء المهملة و يرادف الايجاز الاختصار كما يؤخذ من كلام السكاكي في المفتاح • و قيل الفرق بين الايجاز و الاختصار عند السكاكي هو ان الايجاز ما يكون بالنسبة الى المتعارف والاختصار ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام وهو وهم لان السكاكي قد صرح باطلاق الاختصار على كون الكلام اقل من المتعارف كذا في المطول وقال بعضهم الاختصار خاص بحذف الجمل فقط بخلاف الايجاز قال الشيخ بهاء الدين و ليس بشيئ كذا في الاتقان ثم الايجاز قسمان ايجاز قصر وهو ماليس بسبب حذف والايجاز حذف وهو ما كان بسبب حذف وفي الاتقان فالاول اي ايجاز القصر هو الوجيز بلفظه قال الشيخ بهاء الدين الكلام القليل ان كان بعضا من كلام اطول منه فهو ايجاز حذف و ان كان كلاما يعطي معنى اطول منه

فهو ايجاز قصر و قال بعضهم ايجاز القصر هو تكثير المعنى بتقليل اللفظ وقال اخر هو ان يكون اللفظ بالنسبة الى المعنى اقل من القدر المعهود عادة و سبب حسنه انه يدل على التمكين في الفصاحة و لهذا قال صلى الله عليه وآله وسلم اوتيت جوامع الكلم وقال الطيبي الايجاز الخالي من الحذف ثلثة اقسام احدها ايجاز القصر وهو ان يقصر اللفظ على معناه كقوله تعالى انه من سليمان الى قوله تعالى و اتوني مسلمين جمع في احرف العنوان و الكتاب و الحاجة * و قيل في وصف بليغ كانت الفاظه قوالب معناه قلت و هذا راى من يدخل المساواة في الايجاز و ثانيها ايجاز التقدير و هو ان يقدر معنى زائد على المنطوق و يسمى بالتضييق ايضا وبه سماه بدرالدين بن مالك في المصباح لانه نقص من الكلام ماصار لفظه اضيق من قدر معناه نحو فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف اي خطاياه غفرت فهي له لا عليه و نحو هدى للمتقين اي للضالين الصائرين بعد الضلال الى التقوى و ثالثها الايجاز الجامع و هو ان يحتوي اللفظ على معان متعددة نحو ان الله يامركم بالعدل و الاحسان الآية فان العدل هو الصراط المستقيم المتوسط بين طرفي الافراط و التفريط الموتى به الى جميع الواجبات في الاعتقاد و الاخلاق و العبودية والاحسان هو الاخلاص في واجبات العبودية المفسرة في الحديث بقوله ان تعبد الله كانك تراه اى تعبده مخلصا في نيتك واقفا في الخضوع و ايتاء ذي القربى هو الزيادة على الواجب من النوافل هذا في الاوامر واما في النواهي فبالفحشاء الشارة الى القوة الشهوانية و بالمنكر الى الافراط الحاصل من اثار الغضبية اوكل محرم شرعا و بالبغي الى الاستعلاء الفائض عن الوهمية قلت و لهذا قال ابن مسعود ما في القران اية اجمع للخير و الشر من هذه الآية و من بديع الايجاز قوله تعالى قل هو الله احد الى اخرها فانه نهاية التنزيه وقدتضمن الرد على نحو اربعين فرقة كما افرد ذلك بالتصنيف بهاءالدين بن شداد* **تنبيهات** * الاول ذكر قدامة من انواع البديع الاشارة و فسرها بالاتيان بكلام قليل ذي معان جمة و هذا هو ايجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابى الاصبع بان الايجاز دلالته مطابقة و دلالة الاشارة اما تضمن او التزام فعلم ان المراد بها هي اشارة النص الثاني ذكر القاضي ابوبكر في اعجاز القران ان من الايجاز نوعا يسمى التضمين وهو حصول معنى في لفظ من غير ذكر له باسم هي عبارة عنه وقد سبق الثالث ذكر ابن الاثير ان من انواع ايجاز القصر باب الحصر سواء كان بالا او بانما او غيرهما من ادواته لان الجملة فيها نائبة مناب جملتين و باب العطف لان حرف العطف وضع للاغناء عن اعادة العامل و باب النائب عن الفاعل لانه دل على الفاعل باعطائه حكمه و على المفعول بوضعه و باب الضمير لانه وضع للاستغناء به عن الظاهر اختصارا وباب علمت انك قائم لانه متحمل لاسم واحد ساد مسد المفعول الثاني من غير حذف و منها باب التنازع اذا لم يقدر على رأي الفراء و منها طرح المفعول اقتصارا على جعل المتعدي كاللازم و منها جميع ادوات الاستفهام و الشرط فان كم مالك يغني عن قولك اهو عشرون ام ثلثون و منها الالفاظ الملازمة للعموم كاحد

و منها التثنية و الجمع فانه يغني عن تكرير المفرد و اقيم الحرف فيهما مقامه اختصارا و مما يصلح ان يعد من انواعه المسمى بالاتساع من انواع البديع انتهى ما في الاتقان و تحقيق ايجاز الحذف قد سبق في لفظ الحذف في فصل الفاء من باب الحاء المهملة *

فصل السين المهملة * الوسواس بالفتح شيطان و ديو و نيز عبارت است از خواطر نفسانية جسمانيه خواه عقلي باشد خواه شرعي خواه حسي باشد خواه غير ان كه دور كننده است از قرب حق كذا في لطائف اللغات *

فصل الشين المعجمة * الوحشي بالفتح وسكون الحاء و بياء النسبة لغة المنسوب الى الوحش الذي يسكن القفار ثم استعير في اصطلاح علماء المعاني للفظ يكون غير ظاهر المعنى و لامانوس الاستعمال سواء كان بالنظر الى الاعراب الخلص و هو المخل بالفصاحة او بالنظر الينا و هو لايخل بالفصاحة فالوحشي بهذا المعنى مرادف للغريب و الوحشي المخل بالفصاحة ان كان ثقيلا على السمع كريها على الذوق يسمى وحشيا غليظا و متوعرا ايضا و يقابله العذب هكذا يستفاد من الاطول و الچلپي و قد سبق في لفظ الغريب في فصل الباء الموحدة من باب الغين المعجمة *

وحشي السير نوع من الاتصال كما يجيء في فصل اللام من باب الواو *

فصل الصاد المهملة * الوقص بالفتح و سكون القاف عند اهل العروض و هو اسقاط الحرف الثاني المتحرك كذا في عنوان الشرف و في رسالة قطب الدين السرخسي هو اسقاط تاء متفاعلتن بعد الاسكان انتهى و هذا اخص من الاول و وقع في بعض الرسائل من ان الوقص و الاضمار لايكونان الا في متفاعلن و مثل اينست انچه در جامع الصنائع واقع شده كه وقص جمعيت ميان خبن و اضمار تا متفاعلن بمفاعلن رد شود *

فصل الطاء المهملة * الوسط بالفتح وسكون السين المهملة عند المنطقيين هو الحد الاوسط المسمى بالواسطة في التصديق ايضا كما يجيء و المحاسبون يسمون العدد الثاني من الاعداد الثلثة المتناسبة بالوسط والثالث من الاعداد الاربعة المتناسبة بالوسطين كما مر في لفظ الاربعة في فصل العين من باب الراء المهملتين قال القاضي الرومي في شرح الملخص الوسط في النسبة هو الذي تكون نسبة احد الطرفين اليه كنسبته الى الطرف الآخر والواسطة العددية هي التي تكون نصف مجموع حاشيتيها المتقابلتين كالاربعة فانها وسط بين ثلثة وخمسة و من ههنا اخذ البعدان الاوسطان بحسب المسافة فاما البعدان الاوسطان بحسب المصير فبمعنى ان مصير الكوكب بالقياس اليهما ليس سريعا و لابطيئا و اما اهل الهيئة فيطلقونه على معان على القوس المخصوصة و على الحركة في تلك القوس و على كل حركة معتدلة صرح بهذه المعاني في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي ولنشرح الوسط بالمعنى الاول اذ لاخفاء في وضوح المعنيين الاخيرين فنقول وسط الشمس على ما

ذكره المحقق الطوسي هو مجموع قوسي الاوج و مركز الشمس و الاوج قوس من الممثل بين اول الحمل و نقطة الاوج على التوالي و مركز الشمس قوس من الخارج بين الاوج و مركز جرم الشمس و لايخفى ان جمع القوسين لكونهما من دائرتين مختلفتين متعذر فينبغي ان يتوهم زاوية على مركز العالم من خروج خطين منه الى طرفي قوس الاوج و اخرى على مركز الخارج من خروج خطين منه الى طرفي قوس المركز ثم تجمع هاتان الزاويتان فان حصلت زاوية منهما كان مقدار قوس وسط الشمس باعتبار ان كل قائمة تسعون درجة و ان لم يحصل زاوية بان كان المجموع قائمتين كان الوسط نصف الدور او كان اعظم من قائمتين نقصنا قائمتين منه فتبقى لامحالة زاوية فمقدار الزاوية الباقية مع نصف الدور يكون قوس الوسط و قال صاحب التبصرة وسط الشمس قوس من الممثل ما بين اول الحمل و طرف الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز جرم الشمس المنتهي الى الممثل وسمي هذا الخط خطا وسطيا و مابين الوسط و التقويم من الممثل سماه تعديلا و يرد عليه ان الوسط حينئذ يكون مختلفا في نفسه اذ الشمس انما تقطع قسيا متساوية في ازمنة متساوية من منطقة الخارج لامن منطقة الممثل و ايضا قوس التعديل على هذا الوجه يتعذر او يتعسر استعلامه فالصواب ما ذكره بعض المحققين من ان وسط الشمس قوس من منطقة الممثل بين اول الحمل و طرف خط يخرج من مركز العالم الى محيط الممثل موازيا للخط الخارج من مركز الخارج المار بمركز جرم الشمس او منطبقا عليه على التوالي و هذا الخط الموازي هو المسمى بالخط الوسطي و مركز الشمس هو تلك القوس بعد اسقاط قوس الاوج منها و تعديلها هو القوس الواقعة من منطقة الممثل بين الخط الوسطي و الخط الخارج من مركز العالم الى مركز الشمس من الجانب الاقرب فيكون الوسط و المركز و التعديل جميعا من محيط دائرة واحدة ثم تقويم الشمس على الاقوال الثلثة واحد و الحاصل يودي الى شيئ واحد لكن تحصيل الوسط على ما ذكره المحقق الطوسي يحتاج الى تكلف و على ما ذكره صاحب التبصرة مع كونه غير متشابه لا يمكن استعلامه و كذا استعلام قوس التعديل كما لا يخفى و ان شئت حق التوضيح فارجع الى شرح التذكرة العلي البرجندي و اما وسط عط ر ن فالمشهور انه قوس من معدل المسير على التوالي من اول الحمل منه اي من معدل المسير الى طرف الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي اليه والمراد باول الحمل من معدل المسير نقطة بعدها عن تقاطع الممثل و معدل المسير كبعد اول الحمل من الممثل عن ذلك التقاطع بعينه في جانب واحد و ليس المراد به نقطة تقاطع معدل المسير مع دائرة عرضية تمر باول الحمل و بيانه على قياس بيان اول الحمل من المائل على ما يجيئ في وسط القمر و انت خبير بانه يلزم على هذا اختلاف اذ تركب الوسط حينئذ من حركتين حول نقطتين مختلفتين هما مركز العالم و مركز معدل المسير و ذكر صاحب التبصرة انه قوس من الممثل على التوالي من اول الحمل الى تقاطع الممثل مع دائرة عرض تمر بطرف الخط الخارج من مركز

العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى الممثل ويسمى هذا الخط خطا وسطيا ولايخفى مافيه من الاختلاف على قياس مامر في وسط الشمس وعلى قول المحققين الآخذين قسي الوسط من الممثل وسطه قوس من الممثل على التوالي من اول الحمل الى تقاطعه مع ربع دائرة عرض تمر بطرف الخط الخارج من مركز العالم المنطبق على الخط الواصل بين مركز معدل المسير و التدوير او موازله وفيه شائبة من عدم التشابه من جهة ان مركز التدوير لا يكون دائما في سطح الممثل لكنه لايعتدبه لان منطقة المائل ههنا لاتبعد كثيرا من منطقة الممثل فلا يحتاج الى تعديل النقل كما في القمر و التحقيق ان يقال هو قوس من منطقة المائل على التوالي من اول الحمل الى طرف خط خارج من مركز العالم الى منطقة المائل اما منطبقا على الخط الواصل بين مركزي معدل المسير و التدوير اومواز يا له و هذا الخط هو المسمى بالخط الوسطى و على هذا القياس اوساط باقي المتحيرة من الزحل و المشتري و المريخ و الزهرة بلاتفاوت و الرسم الجامع لوسط الشمس و المتحيرة ان يقال هو قوس من الممثل محصور بين اول الحمل و طرف الخط الوسطي على التوالي و اما وسط القمر فهو قوس من منطقة المائل على التوالي بين نقطة محاذية لاول الحمل على انها لاتتغير و بين طرف خط وسطي و المراد بالخط الوسطي في القمر هو الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى منطقة المائل و المراد بالنقطة المحاذية لاول الحمل المسماة باول الحمل من المائل هي نقطة من المائل بعدها عن العقدة كبعد اول الحمل من الممثل عن تلك العقدة في جانب واحد من تلك العقدة كذا ذكره الراصد المحقق الكاشي في زيجه الخاقاني وهذا هو المراد بقيد على انها لاتتغير فانها اذا اخذت كذلك فكلما تحركت العقدة و بعدت عن اول الحمل من الممثل بمقدار بعدت بذلك المقدار ايضا عن اول الحمل بالمائل فلا يتغير اول الحمل من المائل كما لايتغير من الممثل وذهب العلامة و كثير من اهل هذا الفن الى انها نقطة تقاطع المائل مع دائرة عرض تمر باول الحمل و انت خبير بان هذه النقطة متغيرة اذ بعدها عن العقدة يكون مساويا لبعد اول الحمل عنها اذا كانت العقدة في احد الانقلابين او الاعتدالين وفي غيرهذا الوقت يكون بعدها عنها اكثر من بعد اول الحمل عنها بمقدار تعديل النقل كما مر في محله وفسره صاحب التبصرة بانه قوس من منطقة الممثل بين اول الحمل و تقاطعها مع دائرة عرضية تمر بمركز التدوير على التوالي و الوسط على هذا لا يكون متشابها بسبب تعديل النقل و اما ما ذكره العلامة في النهاية من ان الرسم الجامع لوسط الكوكب مطلقا ان يقال هو قوس من الممثل على التوالي بين اول الحمل و بين طرف الخط الخارج من النقطة التي تتشابه حولها حركة مركز المتحرك اليه ثم منه الى فلك البروج ففيه ان تشابه حركة مركز المتحرك ليس حول مركز الممثل في غير القمر فيختلف في غيره مع ان الخط المذكور في غير الشمس لايمر بمنطقة الممثل في الاغلب كما لا يخفى هذا كله خلاصة ما ذكره العلي البرجندي في تصانيفه و وسط الجوزهر هو قوس من الممثل بين اول الحمل و

نقطة الراس على خلاف التوالي كذا في التذكرة و وسط السماء عندهم هو دائرة نصف النهار و وسط سماء الروية هو دائرة السمت و قد سبق ذكرهما في فصل الراء من باب الدال المهملتين و وسط المشارق هو نقطة المشرق و وسط المغارب هو نقطة المغرب كذا في شرح الچغميني •

الواسطة در لغت ميانجي و در ميان بودن • و در اصطلاح شطاريان واسطة صورت پير و مرشد را گويند در وقت ذكر گفتن مريد چشم بر صورت ايشان دارد كذا في كشف اللغات و الواسطة في عرف العلماء على قسمين الاول الواسطة في الثبوت و هي ان يكون الشيء واسطة اي علة لثبوت وصف لشيء اخر في نفس الامر و هو قسمان احدهما ان لايثبت ذلك الوصف للواسطة اصلا فيكون هناك عارض واحد بالذات و الاعتبار كالنقطة العارضة للخط بواسطة التناهي و كالاعراض القائمة بالممكنات بواسطة الواجب و ثانيهما ان تتصف الواسطة بذلك الوصف و بواسطتها يتصف ذلك الشيء الآخر به لا ان هناك اتصافين حقيقيين لامتناع قيام الوصف الواحد بموصوفين حقيقة بل اتصاف بالحقيقة للواسطة و تبعيتها لذلك الشيء الآخر اذ لا محذور في جواز تعدد الشيء بالاعتبار و هذا القسم يسمى واسطة في العروض تمييزا لها عن القسم الاول و الثاني الواسطة في الاثبات و يسمى واسطة في التصديق ايضا و هي ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فذلك الشيء الذي يقرن بقولنا لانه هو الوسط اي الواسطة في الاثبات كما اذا قلنا العالم حادث لانه متغير فحين قلنا لانه اقترن به المتغير فالمتغير هو الوسط هكذا يستفاد من شرح المطالع في بحث الخاصة و من حواشيه في بحث الموضوع فعلى هذا الواسطة هي الحد الوسط و رفع تلك الواسطة يوجب عدم الاحتياج الى الدليل فيكون ثبوت امر لشيء حينئذ بيّنا مستغنيا عن الاستدلال بخلاف رفع الواسطة في الثبوت فان حاصله عدم احتياج امر في ثبوته لشيء في نفس الامر الى اخر وليس ذلك مستلزما للاستغناء عن الدليل كقولنا المثلث تساوي زواياه الثلث لقائمتين فان تلك المساواة عارضة للمثلث لما هو هو و مع ذلك يحتاج في اثباتها له الى مقدمات كثيرة موقوفة على وسائط متعددة و قال مرزا جان في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة كون الغير واسطة في الثبوت ان يكون هناك وجودان يثبت احدهما للموصوف و يثبت الآخر للصفة لكن ثبوته للصفة بتبعية ثبوت الوجود لموصوفها و بواسطته كوجود الجواهر واسطة لوجود الاعراض و كونه واسطة في العروض ان يكون هناك وجود واحد كان ثابتا للموصوف اولا و بالذات و للصفة ثانيا و بالعرض •

الواسطة العددية قد مرت في لفظ الوسط •

العلم الاوسط هو الرياضي و يسمى بالحكمة الوسطى ايضا وقد سبق في المقدمة •

التوسط عند الصوفية هو البرزخ الثاني من برازخ الانسان و هو فك الرقائق الانسانية بالحقائق الرحمانية و قد سبق في لفظ الانسان في فصل السين المهملة من باب الالف •

التوسط بين الاقبال والادبار عند المنجمين قد سبق في لفظ الادبار في فصل الدال من باب الراء المهملتين *

المتوسط هو عند المهندسين الاصم الذي هو في المرتبة الثانية او فيما بعدها كما مر في فصل الميم من باب الصاد المهملة *

ذو المتوسطين الاول هو جذر ذي الاسمين الثاني و ذو المتوسطين الثاني هو جذر ذي الاسمين الثالث و انما سميا بذلك لان كلواحد منهما مركب من خطين كلواحد منهما متوسط فمجموعهما ذو المتوسطين وانما سمي الثاني بالثاني لانه ثان بالنسبة الى ذي المتوسطين الاول *

المتوسط في النسبة هو المقدار الذي نسبة احد الطرفين اليه كنسبته الى الطرف الآخر و هكذا الحال في الاعداد كما في متناسبة الفرد فالمتوسط في النسبة و الوسط في النسبة بمعنى واحد هكذا يستفاد من حواشي تحرير اقليدس *

فصل العين المهملة * **الوجع** بالفتح و سكون الجيم هو ادراك المنافي من حيث هو مناف والجمع الاوجاع و هي على قسمين قسم وضع بازائه اسم يخصه كالضربان و اللذع و قسم لم يوضع بازائه اسم بل اذا اريد التعبير عنه يضاف الى موضعه كما يقال وجع الكلية و وجع المعدة و نحوهما *

وجع المفاصل هو كل وجع في مفصل مقدم القدم و النقرس و ان كان ايضا وجع مفصل لكنه خصه بذلك في اصطلاح الاطباء و وجع الورك هو ما يكون الوجع فيه ثابتا و لم ينتقل الى عرق النساء قال الايلاقي اسباب اوجاع المفاصل مواد فاضلة تجمع في المفاصل فما يكون في مفاصل الرجل يسمى النقرس و ما كان في مفصل الورك و ينزل قليلا الى الفخذ يسمى وجع الورك و ما ينزل الى الفخذ من خارج و يبلغ الكعب و الاصابع يسمى عرق النساء و ما يكون في مفاصل اليدين و الركبتين يسمى وجع المفاصل كذا في بحر الجواهر * و في القانونچه النزلة اذا وقعت في مفصل ابهام القدم كان نقرسا و ان وقعت في مفصل الورك كان عرق النساء و ان وقعت في مفاصل فقرات الظهر كان حدبة و ان وقعت في المفصل مطلقا كان وجع المفاصل *

الوديعة بالفتح وكسر الدال على وزن فعيلة وهي في اللغة الترك * وعند اهل الشرع ترك الاعيان مع من هو اهل للتصرف في الحفظ مع بقائها على ملك المالك و الفرق بينها و بين الامانة ان الوديعة هي الاستحفاظ قصدا و الامانة هي الشيء الذي وقع في يده من غير قصد بان القت الريح ثوبا في حجره و الحكم فيها انه يبرء من الضمان اذا عاد الى الوفاق و في الامانة لايبرء الا بالاداء الى صاحبها كذا في الجوهرة النيرة و في جامع الرموز الوديعة ترك امانة و دفعها ليحفظها فخرج العارية لانها للانتفاع فالامانة مصدر امن بالضم اى صار امنا ثم سمي بها ما يومن عليه فهي اعم من الوديعة لاشتراط الحفظ

بخلاف الامانة كما اذا اوقع الريح ثوب احد في حجر احد و يبرأ عن الضمان بالوفاق فيها بخلاف الوديعة الا اذا انكرها كما في شروح الهداية لكن الامانة عين و الوديعة معنى فيكونان متباثنين كما لا يخفى انتهى •

الايداع هولغة تسليط الغير على حفظ اي شيئ كان مالا او غيرمال يقال اودعت زيدا مالا و استودعته اياه اذا دفعته اليه ليكون عنده فانا مودع و مستودع بكسرالدال فيهما و زيد مودع و مستودع بالفتح فيهما و المال مودع و وديعة و شريعة تسليط الغير على حفظ المال كذا في الكفاية في اول كتاب الوديعة فهو مرادف للوديعة و الايداع عند البلغاء هو تضمين المصراع فما دونه و يسمى رفوا ايضا وقد سبق في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

الورع بفتح الواو و الراء هو عند السالكين ترك المحظورات كما ان التقوى ترك الشبهات كذا في مجمع السلوك • و قيل بعكس ذلك و قيل هما اى الورع و التقوى بمعنى واحد كما في ترجمة المشكوة في الفصل الثالث من كتاب العلم في شرح الحديث السابع و في خلاصة السلوك الورع حده عند السالكين هو الخروج من كل شبهة و محاسبة في كل لحظة • وقيل الورع الكف عن كل الاباحات و قيل الورع خلاصة احوال المتقين و نضيلتها قال النبي عليه السلام الورع الذي يدع الصغيرة مخافة ان يقع في الكبيرة قال يحيى الورع على وجهين في الظاهر و هو ان لا يتحرك لسادلك الا بالله و في الباطن و هو ان لايدخل فيك سوى الله و قال عبد الله الورع تصفية القلوب وحفظ اللسان و ترك ما لا يعنيك من الامور و في البرجندي للورع مراتب ادناها الاجتناب عما نهى الله تعالى عنه و اعلاها الاجتناب عما يشغله عن ذكرالله وقد يفرق بينه و بين الزهد بان الورع ترك الشبهات و الزهد ترك ما زاد على الحاجة انتهى و في مجمع السلوك ايضا بدانكه صاحب ورع اگر صاحب دل است پس در ترک مشتبهات فتوى از دل خود جويد و بفتواى مفتيان كار نكند و اگر صاحب دل نيست بفتواى مفتيان رود كه ورع او همانست بدانكه ورع بمعنى ترك المحظورات چهار قسم است ورع عدول و ورع صلحا و ورع متقيان و ورع صديقان كه كردن ان باعتبار حال و مقام هركس محظور است لاجرم ترك ان ورع باشد ورع عدول انست كه باز ماند از چيزيكه در فتوى حرام است و مسقط عدالت و موجب عصيان و ورع صلحا انست كه باز ماند ازانچه احتمال تحريم بران راه يابد و ليكن مفتي برظاهر بنا كند و بخوردن ان رخصتي دهد ليكن باز ماندن ازانچه احتمال تحريم درو نيست از قبيل وسوسه است نه از قبيل ورع مثال شبهه انكه صيدي را يكى زخم كند و از نظر صياد غائب شود پس انرا شخصي مرده يابد اختيار انست كه ان حرام نيست ليكن گذاشتن ان ورع صلحا است چرا كه احتمال دارد كه بافتادن يا سببي ديگر مرده باشد نه بزخم و مثال وسوسه انكه كسى از شكارباز ماند ازبيم انكه شكاري از ادمى كه مالك ان باشد جسته بود و ورع اتقيا انست كه باز ماند از چيزيكه حرام نباشد و نه درحلت ان شبهه ليكن بيم ان باشد كه مودي

محود بحرام قال رسول الله صلى الله عليه و اله و سلم لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لاباس به مخافة ما به باس چنانكه يكي از اتقيا بازرگاني كردي و هرچه ستدي بنقصان حبه ستدى و هرچه دادى بزيادت حبه دادى تا نفس در حرص الفت نگيرد و ورع صديقان انست كه باز ماند از چيزيكه نه حرام است و نه مشتبه بان و نه بيم تاديه ان بحرام ليكن تناول ان براي خدا نبود و نه بر نيت انكه در عبادت قوت بخشد انتهى و قد سبق مايتعلق بهذا في لفظ الحلال *

السعة بفتح السين فراخي و فراخي كردن و گنجيدن و توانگري والوسع بالضم كذلك و دست رس و توانائي كذا فى الصراح و وسع الاستيفاء عند الصوفية قد مر في لفظ القلب في فصل الباء الموحدة من باب القاف * وسعة المشرق عند اهل الهيئة قوس من دائرة الافق محصورة بين مدار الكوكب و بين مطلع الاعتدال فالكوكب اذا كان على معدل النهار لم يكن له سعة مشرق و اذا كانت على المدارات اليومية فله سعة مشرق شمالية او جنوبية و لما كانت المدارات اليومية موازية لمعدل النهار كان بعدها عن المعدل في جميع الجوانب على السواء فسعة مشرق كل كوكب مساوية لسعة مغربه و هى قوس من الافق بين مدار الكوكب ومغيب الاعتدال ثم الحكم بالتساوي امر تقريبي لان السعتين تختلفان بالحركة الغربية التى بها ينتقل الكوكب من مدار الى اخر لكن التفاوت غير محسوس لقلة الحركة الغربية فى الكواكب البطيئة فى الحركة اما فى السريعة كالقمر فقد يحس سعة المشرق وكذا سعة المغرب تزيد بزيادة عرض البلد حتى تصير ربعا حيث يكون عرض البلد ستة و ستين جزءا كذا ذكر السيد السند في شرح الملخص *

الاتساع هو عند الاطباء ان تتسع العصبة المجوفة مع سعة الحدقة و قيل هو اتساع ثقبة العنبية عن وضعها الطبيعي وقد اختلف الاطباء فى الاتساع و الانتشار فيخص بعضهم الاتساع باتساع العصبة المجوفة و الانتشار باتساع ثقبة العنبية و يعكس البعض و انما يظهر من كلام المتقدمين الترادف و التحقيق ان الاتساع يحدث فى العنبة او العصبة و يلزمه الانتشار فى النور فالاتساع مرض و الانتشار عرض و الفرق بين اتساع العصبة و اتساع الثقبة ان فى الاول يظهر النور منتشرا في اجزاء العين و فى الثاني لايتبين فيها من النور اصلا حتى يظن من لا دراية له ان العين قد اسودت كذا في حدود الامراض * و عند اهل العربية يطلق على نوع من انواع البديع و هو ان يوتى بكلام يتسع فيه التاويل بحسب ما يحتمله الفاظه من المعاني كفواتح السور ذكره ابن ابى الاصبع و هو مما يصلح ان يعد من انواع الايجاز كذا فى الاتقان في نوع الايجاز وعلى اتساع الظرف قال السيد السند الاتساع فى الظرف بان لايقدر معه في فينتصب نصب المفعول به او يضاف اليه اضافة بمعنى اللام كما في مالك يوم الدين و المعنى على الظرفية يعني ان الظرف و ان قطع فى الصورة عن تقدير في و اوقع موقع المفعول به الا ان المعنى المقصود الذى سبق الكلام لاجله على الظرفية لان كونه مالكا ليوم الدين كناية عن كونه مالكا فيه للامر كله فان تملك الزمان

كتملك المكان يستلزم تملك جميع ما فيه و من قال الاضافة في مالك يوم الدين مجاز حكمي ثم زعم ان المفعول به محذوف عام يشهد بعمومه الحذف بلا قرينة خصوصه ورد عليه ان مثل هذا المحذوف مقدر في حكم الملفوظ فلا مجاز كذا ذكر ابو القاسم في حاشية المطول في بحث الالتفات في باب المسند اليه و هذا هو المراد بالتوسع في قولهم اما دخلت الدار فتوسع و ان شئت الزيادة فارجع الى شروح الكافية في بحث المفعول فيه *

التوشيع بالشين المعجمة على وزن التفعيل نوع من الاطناب بالايضاح بعد الابهام وهو ان يوتى في عجز الكلام بمثنى مفسر باسمين ثانيهما معطوف على الاول نحو يشيب ابن ادم و تشب فيه خصلتان الحرص و طول الامل و لو اريد الايجاز لقيل و تشب فيه الحرص وطول الامل قال في الاطول لا يظهر فرق بين المثنى المفسر باسمين و بين الجمع المفسر باسماء و لعلهم ذكروا اقل ما يكون و كذا لا يظهر فرق بين المثنى في عجز الكلام و في اثنائه و يخرج عن التوشيع بقولهم ثانيهما معطوف على الاول مثل قولنا و يشيب ابن ادم وتشب فيه خصلتان احدهما الحرص و الآخر طول الامل مع ان الاولى جعله منه فتامل و وجه التسمية ان التوشيع لف القطن بعد الندف و المثنى اشبه باللف و التفسير بالندف فهذا من قبيل التسمية بالضد انتهى *

الوضع بالفتح و سكون الضاد المعجمة في اللغة نهادن چيزى برجائي كما في الصراح * و عند الحكماء يطلق على معان منها ماهو مقولة من المقولات التسع من الاعراض هي هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض منها و الى الامور الخارجة عنه كالقيام و القعود و المراد بالشيء الجسم اي هى هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب و البعد و المحاذاة منه و غيرها و بسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا و بعضها نحو الارض سواء كانت الاجزاء بالفعل او بالقوة فالوضع هيئة معلولة للنسبتين معا و لو لم يعتبر في ماهيته نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية بل اكتفي فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء و حدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة معلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس بعينه وضع القيام قال شارح حكمة العين اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية و اجيب بان الجنس و الفصل يتحدان وجودا و جعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل اخر ثم انهم اتفقوا على ان الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين و ليست مركبة منهما اذ النسبة فيما بين الاجزاء و فيما بينها و بين الامور الخارجية ليس الا القرب و البعد و المحاذاة و المجاورة و التماس و ليس القيام و القعود نفس تلك النسب و لا مركبا من الهيئتين الحاصلتين منهما اذ

لا دليل على وجودهما في القيام مثلا فضلا عن تركبه منها فهو هيئة وحدانية معلولة لهما واعلم ان الامام في المباحث المشرقية عرف الوضع بانه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض نسبة تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى تلك الجهات في الموازاة و الانحراف و لا تخالف بين التعريفين و ان ظاهر هذا التعريف مشعر بانه معلول لنسبة الاجزاء فيما بينها لانه قيد فيه النسبة لكونها موجبة لتخالفها بالقياس الى تلك الجهات و ذلك لا يحصل الا بعد اعتبار النسبة الى الامور الخارجية ايضا الا انه في التعريف المشهور جعل معلولا لمجموع النسبتين و فيما ذكره الامام معلولا للنسبة المقيدة هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته لمولانا عبد الحكيم ومنها ما هو جزء المقولة و هو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ومنها كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة هكذا في شرح التجريد وشرح حكمة العين * و عند اهل العربية عبارة عن تعيين الشيء للدلالة على شيء و الشيء الاول هو الموضوع لفظا كان او غيره كالخط و العقد و النصب و الاشارة و الهيأة و الشيء الثاني هو المعنى الموضوع له فهذا تعريف لمطلق الوضع لا لوضع اللفظ صرح به في الاطول * و اما وضع اللفظ فقال السيد السند في حاشية شرح المطالع في بحث الدلالة انه مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وعلى هذا ففي المجاز وضع نوعي قطعا اذ لابد من العلاقة المعتبرة نوعها عند الواضع واما الوضع الشخصي فربما يثبت في بعض و الثاني تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه اي ليدل بنفسه لا بقرينة تنضم اليه و على هذا فلا وضع في المجاز اصلا لا شخصيا و لا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ للمعنى المجازي بنفسه بل بالقرينة الشخصية او النوعية فاستعماله فيه بالمناسبة لا بالوضع بخلاف تعيين المشتقات كاسم الفاعل و نظائره فهو وضع قطعا لدلالتها على معانيها بانفسها لكنه وضع نوعي اى بضابطة كلية كان يقال كل صيغة فاعل كذا فهو لكذا * التقسيم * الوضع على قسمين وضع شخصي و يسمى ايضا وضعا جزئيا ووضعا عينيا و وضع نوعي و يسمى وضعا كليا ايضا فالوضع الشخصي تعيين اللفظ بخصوصه و بعينه للمعنى كما يقال هذا اللفظ موضوع لكذا و الوضع النوعي تعيين اللفظ لا بخصوصه و بعينه للمعنى بل في ضمن القاعدة الكلية ولذا وقع في شرح المطالع من انه قد يعتبر عموم الوضع في جانب اللفظ ويسمى حينئذ وضعا نوعيا انتهى و يؤيد ماذكرنا ايضا ما قال الهداد في حاشية الكافية من انه لا نعني بالوضع الجزئي سوى وضع اللفظ بشخصه لمعنى كالمضمرات و المبهمات فانها وضعت باشخاصها للاطلاق على المعين اي معين كان بخلاف نحو اللام فانه غير موضوع بشخصه فنحو الرجل لم يوضع هكذا بشخصه و انما وضعت قاعدة كلية تطلق عليه و على امثاله و هي ان ما دخله اللام فهو معرفة فكان وضعه كليا لا جزئيا انتهى قال في التلويح في فصل قصر العام الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم اخره الف او ياء

مفتوح ماقبلها و نون مكسورة فهو لفردين من مدلول مالحق اخره هذه العلامة و كل اسم غُيّر الى نحو رجال و مسلمين و مسامات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم و كل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك و مثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى و المصغر و المنسوب و عامة الافعال و المشتقات و المركبات و بالجملة كل مايكون دلالته على المعنى ببيئته فهو من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة من ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا خاصا و دال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه و فهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين و هو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة و المجاز و يشتمل الوضع الشخصي و القسم الاول من النوعي انتهى و بالجملة فالوضع النوعي على قسمين و ايضا ينقسم الى وضع لغوي و شرعي و عرفي و اصطلاحي و قد سبق في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم و ايضا ينقسم الوضع الى ثلثة اقسام قال السيد السند في حاشية شرح مختصر الاصول في بحث الحروف لابد للواضع في الوضع من تصور المعنى فان تصور معنى جزئيا و عيّن بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة اجمالا او تفصيلا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اي تصور المعنى و الموضوع له ايضا خاصا و ان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة على احد الوجهين بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه و الموضوع له ايضا عاما و له ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء الخصوصيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام ونحوها و العلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه و الموضوع له خاصا و اما عكس هذا اعني بكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه و الموضوع له عامافلا يتصور لان الجزئي ليس وجها من وجوه الكلي ليتوجه العقل به اليه فيتصوره اجمالا انما الامر بالعكس انتهى ومثله ذكر مولانا عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية حيث قال الوضع الجزئي ما لوحظ فيه الموضوع له الجزئي بعينه ويسمى وضعا خاصا ايضا و الوضع الكلي ما لوحظ فيه الموضوع له الكلي بنفسه او الموضوع له الجزئي بعنوان اعم كما يقال لوحظ كل مشار اليه بعنوان المشار اليه ووضع له بعينه اسم الاشارة ويسمى وضعا عاما ايضا فالاول وضع عام لموضوع له عام و الثاني وضع عام لموضوع له خاص انتهى وقال المحقق التفتازاني اعلم ان نظر الواضع في وضعه قد يكون الى خصوص اللفظ بخصوص المعنى كما في الاعلام و قد يكون الى خصوص اللفظ لعموم المعنى

لي للمعنى الكلي المحتمل للمقولية على الكثرة كوضع رجل حتى يصح ان يقال اكرم رجلا و المراد رجلا ما و لو اريد زيد بخصوصه لم يصح حقيقة و قد يكون الى عموم اللفظ لخصوص المعنى بان لا يلاحظ لفظا بعينه بل امرا كليا يندرج فيه كثير من الالفاظ و ذلك في وضع الهيئات بان يقول صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلول ذلك المصدر فيعلم منه ان ضاربا لمن قام به الضرب و قاعدا لمن قام به القعود الى غير ذلك من الخصوصيات مع انه لم يعتبرها و لم يلاحظها على التفصيل و قد يكون الى اللفظ بخصوصه فيضعه بملاحظة امر عام لافراد ذلك الامر بخصوصياتها حتى لايكون الموضوع له هو ذلك الامر العام بل خصوصياته على التفصيل الا ان نظر الواضع عند الوضع يكون الى ذلك الامر لا الى الخصوصيات بمعنى انه عين اللفظ لتلك الخصوصيات لكن بملاحظة ذلك الامر العام كما في تعيين لفظ هذا لهذا الرجل و هذا الفرس الى غير ذلك مما لا يتناهى بملاحظة امر كلي هو مفهوم المشار اليه بالخصوص ففي القسم الاخير من القسمين الاخيرين. خصوص المعنى الشخصي لا يحتمل الكثرة واعتبار خصوص اللفظ في نظر الواضع ضروري بخلاف القسم الاول منهما فان خصوصيات المعاني كليات و ملاحظة الالفاظ عند الوضع ليست باعتبار خصوصياتها بل باعتبار اندراجها تحت امر كلي انتهى كلامه * فنفهم من هذا ان في الاقسام الاربعة التي ذكرها المحقق التفتازاني سوى القسم الثالث وضعا شخصيا لاعتبار الخصوص في جانب اللفظ و في القسم الثالث منهما وضعا نوعيا لاعتبار العموم في جانب اللفظ و ان في القسم الاول منها الوضع و الموضوع له كليهما خاصان و في القسم الثاني كليهما عامان و في القسمين الاخيرين الوضع عام و الموضوع له خاص اذ عموم الوضع و خصوصه معتبر لعموم تصور المعنى عند الوضع و خصوصه عنده و عموم الموضوع له و خصوصه معتبر بعموم المعنى الذي وضع ذلك اللفظ بازائه و خصوصه يشهد بذلك التامل الصادق * تنبيه * الوضع الجزئي يطلق على معنيين احدهما الوضع الشخصي و ثانيهما الوضع الخاص و كذلك الوضع الكلي يطلق على معنيين احدهما الوضع النوعي و الثاني الوضع العام * **فائدة** * من قبيل الوضع العام لموضوع له خاص وضع المبهمات و المضمرات فان لفظ هذا مثلا موضوع لكل مشار اليه مخصوص فان الواضع تصور كل مشار اليه مفرد مذكر باعتبار هذا المفهوم العام و لم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لتلك الجزئيات المندرجة تحته فصار الوضع عاما و الموضوع له خاصا و انما حكمنا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات و لا يجوز اطلاقه على غيرها اذ لا يقال هذا و المراد احد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من المقصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك ولكان استعماله في الخصوصيات مجازا والقول بانه موضوع لمفهوم كلي لكن الواضع قد اشترط ان لا يستعمل الا في الجزئيات بخلاف نحو رجل تمحل ظاهر فان قلت اذا كان هذا موضوعا للخصوصيات المتعددة كان مشتركا لفظا قلت انما يلزم ذلك لو كان موضوعا لها باوضاع متعددة و ليس كذلك بل موضوع لها وضعا واحدا واعلم ان وضعه للخصوصيات من حيث انها

مندرجة تحت المفهوم الكلي فزيد من حيث تعلق به اشارة مخصوصة معنى لهذا فله اعتبار في الوضع و في الموضوع له ايضا و كذا الحال في المضمرات فان لفظ انا موضوع لكل متكلم واحد ولفظ انت لكل مخاطب مذكر واحد و لفظ هو لكل مفرد مذكر غائب مخصوص و لا يقدح في ذلك ان هذا يشار به ايضا الى امر كلي مذكور و ان ضمير الغائب قد يرجع اليه ايضا اما الاول فلان هذا يقتضي بحسب اصل الوضع مشارا اليه اشارة حسية فلا يكون الا جزئيا حقيقيا و اذا استعمل في غيره فقد نزل منزلته و الكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يحتمل الشركة و اما الثاني فلاقتضاء ضمير الغائب ذكرا جزئيا للمرجوع اليه اما لفظا او معنى او حكما و قد عرفت ان الكلي من حيث هو مذكور ذكرا جزئيا جزئي و منه المشتقات كالافعال فانها بالنظر الى النسب الداخلة في مفهومها من هذا القبيل و كالاسماء المتصلة بها مثل اسم الفاعل و اسم المفعول و نحوهما و كالمصغر و المنسوب الا ان في وضع المبهمات و المضمرات و بين وضع المشتقات فرقا من وجهين الاول ان الخصوصيات التي وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية كلواحد منها كلي في نفسه حتى لو فرض ان الواضع تصور مفهوم الضارب وعين بازائه كان الوضع و الموضوع له عامين والخصوصيات التي وضعت المبهمات و المضمرات بازائها جزئيات حقيقية و الثاني ان تصور اللفظ و المعنى في المشتقات بوجه عام و اما في المبهمات و المضمرات فعموم التصور في المعنى لكن الوضع في كليهما عام لان المعتبر في ذلك هو المعنى اذ لا يترتب على اعتباره في اللفظ فائدة و منه الحروف فان لفظة من مثلا موضوعة لكل ابتداء خاص بوضع واحد هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية شرح مختصر الاصول • فائدة • من المعلوم ان دلالة اللفظ على مفهوم دون مفهوم اخر مع استواء نسبته اليهما ممتنعة بل لابد من اختصاص يقتضي لامكانه مخصصا ينحصر بحكم التقسيم العقلي في ذات اللفظ و غيرها و ذلك الغير اما الله تعالى او غيره فذهب عباد بن سليمان الصموي و اهل التكسير اي اصحاب علم الحروف و بعض المعتزلة الى الاول و زعموا ان بين اللفظ و المعنى مناسبة ذاتية مخصوصة منها نشأت دلالته عليه و الحق خلافه لانا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيء لمناسبة ذاتية على زعمكم لنقيض ذلك الشيء او لضده دل اللفظ على النقيض او الضد دون هذا المدلول الذي هو الشيء فقد تخلف عن اللفظ الدلالة عليه او لو فرضنا وضع اللفظ للشيء و لنقيضه او له ولضده دل عليهما فقد اختلف دلالته فتارة على الشيء وحده و تارة عليه و على نقيضه او عليه و على ضده و ماكان ثابتا لشيء بالذات و بحسب اقتضائها لايتخلف عنها ولاتختلف في شيء من الاحوال قطعا فلاتكون دلالته مستندة الى ذاته و بهذا التقرير يندفع ما يقال لم لايجوز ان يكون للفظ مناسبة ذاتية الى النقيضين او الضدين اذ لا دليل على استحالته نعم انه مستبعد لكنه لا ينافي الجواز والوقوع ثم انه لايلزم التخصيص بلا مخصص اذ ارادة الواضع المختار يصلح مخصصا من غير انضمام داعية اليه كتخصيص الله الحدوث بوقت و كتخصيص

العبد الاعلام بالاشخاص و اعلم ان المخالف لعله يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون في ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ و مدلوله في الوضع و الا فبطلانه ضروري * فائدة * الواضع اما الله تعالى او الخلق او الله تعالى و الخلق بالتوزيع ثم ان يجزم باصالة الثلثة ام لا فهذه اربعة اقسام قال بكل قسم منها قائل فقال الشعري و متابعوه الواضع للغات هو الله تعالى و علمها بالوحي اي بان خاطب اما بذاته او بارسال ملك عبدا او داعيا بكون الالفاظ موضوعة للمعاني او بخلق اصوات تدل على الوضع و ذلك اما بخلق الاصوات و الحروف اعني جميع الالفاظ التى وضعها للمعاني و اسماعها لواحد او لجماعة بحيث يحصل له اولهم العلم بانها بازاء تلك المعاني و اما بخلق اصوات و حروف تدل على ان تلك الالفاظ موضوعة او بخلق علم ضروري بان تخلق العلم الضروري لواحد او لجماعة باللغات و ان و اضعها قد وضعها لتلك المعاني المخصوصة و قالت البهشمية اي اصحاب ابي هاشم وضعها البشر واحدا او جماعة بان انبعث داعية او داعيتهم الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم حصل تعريف الباقين بالاشارة و التكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة و غيرها كان يقال هات الكتاب و لم يكن فيه غيره فيعلم ان اللفظ بازائه و قال الاستاذ ابو اسحق الواضع هو الله تعالى و الخلق بالتوزيع لا من حيث ان بعضا لهذا قطعا و بعضا لذلك قطعا بل من حيث ان البعض لله سبحانه جزما و البعض الآخر يتردد بينهما و اما عكس مذهبه بان يكون الاصطلاحي مقدما على التوقيفي فهو و انكان مندرجا تحت التوزيع لكنه على ماقيل من انه لم يتحقق لاهو و لاصاحبه و القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله و غيره محتمل للامرين و قال القاضي ابوبكر الجميع ممكن عقلا و لشيئ من ادلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب التوقف و هذا هو الصحيح ثم انه انكان المقصود هو الظن بان كان النزاع في الظهور لا في القطع و هو الحق اذ الالفاظ يكتفى فيها بالظواهر فالاحق ما صار اليه الاشعري لقوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها * فائدة * طريق معرفة الوضع هو النقل لان وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات و العقل لا يستقل بها و النقل اما متواتر يفيد القطع او احاد يفيد الظن و اللغات قسمان قسم لا يقبل التشكيك كالارض و السماء و الحر و البرد مما يعلم وضعها لما يستعمل فيه قطعا و قسم يقبله كاللغات العربية فالطريق فيما لا يقبل التشكيك هو التواتر و في غيره الاحاد و لا يراد بالنقل ان يكون مستقلا بالدلالة من غير مدخل العقل فيه اذ صدق المخبر لابد فيه و انه عقلي بل يراد به ان يكون للنقل مدخل و ان شئت زيادة فارجع الى العضدي و حواشيه *

الموضوع يطلق على معان منها الشيئ الذي عين للدلالة على المعنى و منها الشيئ المشار اليه اشارة حسية و قد سبق كلاهما و منها المحكوم عليه في القضية الحملية و هو اصطلاح المنطقيين و قد سبق لفظ الحملية في فصل اللام من باب الحاء المهملة و منها المحل المستغني عن الحال مطلقا اي من جميع الوجوه و قد سبق في لفظ المحل في فصل اللام من باب الحاء المهملة و منها ما هو مصطلح اهل

الحديث و هو الحديث الكذب على رسول الله صلى الله عليه و اله و سلم ويسمى المختلف الموضوع و يحرم روايته مع العلم به الا مبينا و عمل به مطلقا و سببه نسيان او افتراء و نحوهما و يعرف باقرار واضعه او قرينة في الراوي و المروي عنه فقد وضعت احاديث شهد بوضعها ركاكة الفاظها و معانيها كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري و في خلاصة الخلاصة و ذهبت الكرامية و المبتدعة الى جواز وضع الحديث للترغيب و الترهيب و هو خلاف وضع اجماع المسلمين و المفهوم من شرح النخبة و مقدمة شرح المشكوة ان المراد بالحديث الموضوع في اصطلاحهم هو ما يكون راويه مطعونا بالكذب و لا يشترط ثبوت وضعه و كذبه في ذلك الحديث اذ الحكم بالوضع انما بالظن لا بالقطع فان الكذوب قد يصدق •

موضوع العلم في عرف العلماء ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و قد سبق في المقدمة •

الموضع عند الحكماء مرادف للمكان كما في شرح الاشارات و عند الصرفيين و هو اسم الظرف مكانا •

الوضيعة بالفتح هي عند الفقهاء بيع شخص ما ملكه باقل مما قام عليه كما في الدرر في باب المرابحة و التولية ويسمى مواضعة و تواضعا كما يستفاد من ابراهيم شاهي •

التواضع عند الفقهاء هو الوضيعة و عند السالكين هو الافتقار بالقلة و تحمل اثقال اهل الملة و قال اهل الاشارات التواضع تصغير النفس جدا مع معرفتها و تعظيم النفس بحرمة التوحيد قال عليه الصلوة والسلام ما بعث الله نبيا الا كان متواضعا قيل غاية التواضع ان تخرج من البيت فلا رايت احدا من الناس الا رايت انه خير منك كذا في خلاصة السلوك •

الواقع بالقاف عند النحاة هو المتعدي و يسمى مجاوزا ايضا و قد سبق في لفظ المتعدي في فصل الواو من باب العين المهملة و عند الحكماء و المتكلمين هو الخارج و قد سبق في فصل الجيم من باب الخاء المعجمة و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الصدق و لفظ نفس الامر و لفظ الوجود • و الواقع في طريق ما هو عند المنطقيين قد سبق في لفظ المقول في فصل اللام من باب القاف •

الواقعة هي عند الصوفية هو الذي يراه السالك الواقع في اثناء الذكر و استغراق حاله مع الله بحيث يغيب عنه المحسوسات و هو بين النوم و اليقظة و ما يراه في حال اليقظة و الحضور يسمى مكاشفة كذا في مجمع السلوك و قد سبق في لفظ الرويا في فصل الالف من باب الراء المهملة و در كشف اللغات ميگويد واقعه در اصطلاح متصوفه عبارت است از انچه فرود ايد در دل از عالم غيب بهر طريق كه باشد خواه لطف و خواه قهر •

التوقيع قد سبق في لفظ السجل في فصل اللام من باب السين المهملة •

الولع هو عند السالكين الميل القوي الدائم و قد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب الراء المهملتين •

فصل الفاء * الوصف بالفتح و سكون الصاد المهملة يطلق على معان منها علة القياس فان الاصوليين يطلقون الوصف على العلة كثيرا و منه الوصف المناسب كما مر في فصل الباء الموحدة من باب الغين و في نور الانوار شرح المنار و قد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا في عرف الاصوليين سواء كان وصفا او حكما او اسما و منها ما هو مصطلح الفقهاء و هو مقابل الاصل في الدرر شرح الغرر في كتاب البيوع و كتاب الايمان الوصف في اصطلاح الفقهاء ما يكون تابعا لشيء غير منفصل عنه اذا حصل فيه يزيده حسنا و ان كان في نفسه جوهرا كذراع من ثوب و بناء من دار فان ثوبا هو عشرة اذرع و يساوي عشرة دراهم اذا انتقص منه ذراع لا يساوي تسعة دراهم بخلاف المكيلات و العدديات فان بعضها منها يسمى قدرا و اصلا و لا يفيد انضمامه الى بعض آخر كمالا للمجموع فان حنطة هي عشرة اقفزة اذا ساوت عشرة دراهم كانت التسعة منها تساوي تسعة و قد اختلفوا في تفسير الاصل والوصف و الكل راجع الى ما ذكرنا انتهى و في البرجندي قال المصنف المراد بالوصف الامر الذي اذا قام بالمحل يوجب في ذلك المحل حسنا او قبحا فالكمية المحضة ليست بوصف بل اصل لان الكمية عبارة عن كثرة الاجزاء و قلتها و الشيء انما يوجد بالاجزاء و الوصف لابد ان يكون مؤخرا عن وجود ذلك الشيء و الكمية تخالف بها الكيفية كالذراع في الثوب فانه امر يختلف به حسن المزيد عليه فالثوب يكفي جبة و لا يكفي الاقصر لها فزيادة الذراع يزيده حسنا فيصير كاوصاف الزائدة و قيل ان ما يتعيب بالتبعيض و التنقيص فالزيادة و النقصان فيه وصف و ما لا يتعيب بهما فالزيادة و النقصان فيه اصل و قيل الوصف ما لوجوده تاثير في تقويم غيره و لعدمه تاثير في نقصان غيره و الاصل ما لا يكون كذلك و قيل ان ما لا ينتقص الباقي بفواته فهو اصل و ما ينتقص الباقي بفواته فهو وصف و كل من هذه الوجوه الثلثة اظهر مما ذكره كما لا يخفى و ذكر في شرح الطحاوي ان الاوصاف ما يدخل في المبيع من غير ذكر كالبناء و الاشجار في الارض و الاطراف في الحيوان و الجودة في الكيلي انتهى ثم الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن الا اذا صارت مقصودة بالتناول حقيقة او حكما اما حقيقة فكما اذا باع عبدا فقطع البائع يده قبل القبض يسقط نصف الثمن لانه صار مقصودا بالقطع و اما حكما فبان يكون امتناع الرد بحق البائع كما اذا تعيب المبيع عند المشتري او بحق الشارع كما اذا زاد المبيع بان كان ثوبا فخاطه ثم وجد به عيبا فالوصف صار مقصودا باحد هذين ياخذ قسطا من الثمن كذا في الكفاية و منها ما يحمل على الشيء سواء كان عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها فالاتصاف بمعنى الحمل لا بمعنى القيام و العروض كما في المعنى الآتي و هو لا يقتضي الا التغائر في المفهوم و منها ما يكون خارجا عن الشيء قائما به و بعبارة اخرى الصفة ما يكون قائما بالشيء و القيام العروض كذا في شرح المواقف قال احمد جند في حاشية الخيالي في تعريف العلم الصفة هو الامر الغير القائم بالذات او القائم بالمحل اي الموضوع او الامر القائم بالغير و التفسير الاخير لا يجري في صفات الله تعالى عند الاشاعرة القائلين بكونها لا عين و لا غير انتهى * اعلم ان قيام الصفة بالموصوف ‌ا‍ه

مغلبان فقيل معناه ان يكون تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف يعني ان هناك تحيزا واحدا قائما بالمتحيز بالذات و ينسب الى المتحيز بالتبع باعتبار ان له نوع علاقة بالمتحيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لا ان هناك تحيزا واحدا بالشخص يقوم بهما بالتبع و لا ان هناك تحيزين احدهما مسبب الآخر فافهم فانه زل فيه الاقدام و قيل معناه الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيئ بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشيئ نعتا للآخر والآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا و الثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز و المراد بالاختصاص هو الارتباط و نسبة النعت اليه مجازي لكونه سببا له و هذا القول هو المختار لعمومه لاوصاف الباري فانها قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته و صفاته هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف و في قوله لاوصاف الباري اشارة الى ترادف الوصف و الصفة و منها العرضي اى الخارج عن الشيئ المحمول عليه ويقابله الذات بمعنى الجزء كما عرفت في فصل الواو من باب الذال المعجمة قال في الاجد حاشية شرح التجريد في بحث استناد القدام الى الذات صفة الشيئ على قسمين احدهما ما يكون قائما به غير محمول عليه مواطاة كالكتابة بالقياس الى زيد و الثاني ما يكون محمولا عليه بالمواطاة ولا يكون ذاتيا له كالكاتب بالقياس اليه وهذا القسم من الصفات لما كانت محمولة على موصوفاتها بالمواطاة كانت عينها و متحدة بعضها من وجه و ان كانت مغايرة لها من وجه اخر و هو صحة الحمل و من ثم قيل صحة الحمل الايجابي في القضايا الخارجية تقتضي اتحاد الطرفين في الخارج و تغايرهما في الذهن اعلم ان من ذهب الى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته قد حصر صفاته في القسم الثاني ونفى القسم الاول من الصفات عنه تعالى فانه عين العالم مثلا لا بان العلم صفة قائمة به تعالى كما ان زيدا عين العالم لعمرو بان علمه لعمرو صفة قائمة به بل بان علمه تعالى نفس ذاته كما ان زيدا عين العالم بذاته فان علمه بذاته نفس ذاته فاعرف ذلك انتهى و ربما يخص القسم الاول باسم الصفة والوصف والقسم الثاني باسم الاسم كما يستفاد من اكثر اطلاقات الصوفية و مما وقع في كتب الفقه في كتاب الايمان من ان القسم يصح بالله و باسم من اسمائه تعالى كالرحمٰن و الرحيم و بصفة يحلف بها عرفا من صفاته تعالى كعزة الله و جلاله و كبريائه و عظمته و قدرته قال في فتح القدير المراد بالصفة في هذا المقام اسم المعنى الذي لا يتضمن ذاتا و لا يحمل عليها بهو هو كالعزة و الكبرياء و العظمة بخلاف العظيم وهي اعم من ان يكون صفة فعلية او ذاتية و الصفة الذاتية ما يوصف بها سبحانه و لا يوصف باضدادها كالقدرة و الجلال و الكمال والكبرياء و العظمة و العزة و الصفة الفعلية ما يصح ان يوصف بها و باضدادها كالرحمة و الرضى لوصفه سبحانه بالسخط و الغضب انتهى ٭ ثم الظاهر ان المراد بما قال في الاجد من ان صفة الشيئ على قسمين ان ما يطلق عليه لفظ الصفة على قسمين كما في تقسيم العلة الى سبعة اقسام فتامل ٭ التقسيم ٭ الصفة بمعنى الخارج القائم بالشيئ قالوا هي على قسمين ثبوتية وهي ما لا يكون السلب معتبرا في مفهومها و سلبية وهي

ما يكون السلب معتبرا في مفهومها فالصفة اعم من العرض لاختصاصه بالموجود دون الصفة ثم الصفة الثبوتية عند الاشاعرة تنقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا او موجودا او شيئا او ذاتا و المراد بالذات ما يقابل المعنى اى ما يكون قائما بنفسه و الحاصل ان الصفة النفسية صفة تدل على الذات لكونها ماخوذة من نفس الذات و لا تدل على امر قائم بالذات زائد عليه في الخارج و انكان مغايرا له في المفهوم فلا يتوهم انه كيف لا يكون دالا على معنى زائد على الذات مع كونها صفة و بهذا ظهر ان الصفات السلبية لاتكون نفسية لانه يستلزم ان يكون الذات غير السلوب في الخارج و بعبارة اخرى هي ما لا يحتاج في وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها اى لا يحتاج في توصيف الذات به الى ملاحظة امر زائد عليها في الخارج بل يكون مجرد الذات كافيا في انتزاعها منه ووصفه بها و بهذا المعنى ايضا لا يجوز ان يكون السلوب صفات نفسية لاحتياجها الى ملاحظة معنى يلاحظ السلب اليه و تسمى بصفات الاجناس ايضا ومعنوية و هي التي تدل على معنى زائد على الذات اى تدل على امر غير قائم بذاته زائد على الذات في الخارج و السلوب لا تدل على قيام معنى بالذات بل على سلبه كالتحيز و الحدوث فان التحيز و هو الحصول في المكان زائد على ذات الجوهر و كذا الحدوث و هو كون الموجود مسبوقا بالعدم زائدا على ذات الحادث وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج في وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها هذا على راى نفاة الاحوال و بعض اصحابنا كالقاضي و اتباعه القائلين بالحال لم يفسروا المعنوية و النفسية بما مر فان الحال صفة قائمة بموجود فيكون دالا على معنى زائد على الذات فلايصح كونه صفة نفسية بذلك المعنى مع كون بعض افراده منها كالجوهرية و اللونية بل فسروا النفسية بما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها اى لايكون توهم الارتفاع صحيحا مطابقا للواقع ولذا لم يفسر بما لا يتوهم الخ فان التوهم ممكن بل واقع لكن خلاف ما في نفس الامر كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرا او ذاتا و شيئا و متحيزا و حادثا احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم و لايمكن تصور انتفائها مع بقاء الذات و المعنوية بما يقابلها وهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها و هؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية و القادرية و نحو هما و الى غير معللة كالعلم و القدرة و شبههما و من انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم و القدرة بذاته و اما عند المعتزلة فالصفة الثبوتية اربعة اقسام الاول النفسية قال الجبائي و اتباعه منهم هي اخص وصف النفس و هي التي يقع بها التماثل بين المتماثلين و التخالف بين المتخالفين كالسوادية و البياضية فالنفسية لابد ان تكون ماخوذة من تمام الماهية لا غير اذ الماخوذ من الجنس اعم منه صدقا و الماخوذ من الفصل القريب اعم منه مفهوما و ان كان مساويا له صدقا كالناطقية و الانسانية و لم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة و لم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد و البياض لامتناع ان يكون لشيئ واحد

جديدة المنفص لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما و غير هيئة تحقق ذلك العلم و يلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافة فقط بل في نفس تلك الصفة الثالث اضافية محضة مثل كونه يمينا او شمالا وهي ما لا تكون متقررة في الموصوف و تكون مقتضية لاضافته الى غيرة وفي عدادها الصفات السلبية فما ليس محلا المتغير كالباري تعالى لم يجز ان يعرض تغير بحسب القسم الاول و لا بحسب احد شقي القسم الثاني و هو الذي لا يتغير بتغير الاضافة واما بحسب الشق الآخر منه وبحسب القسم الثالث فقد يجوز فالواجب الوجود يجب ان يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا فلا يدخل الآن و الماضي و المستقبل هذا عند الحكماء واما عند الاشاعرة ففي القسم الثاني لا يجوز التغير و يجوز في تعلقه فنفس العلم و القدرة و الارادة قديمة غير متغيرة وتعلقاتها حادثة متغيرة و الكرامية جوزوا تغير صفاته تعالى مطلقا هذا كله خلاصة ما في شرح شرح المواقف وشرح الطوالع وشرح الاشارات و منها ما هو مصطلح اهل العربية والصفة في اصطلاحهم يطلق على معان الاول النعت و هو تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقا و قد سبق في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب النون الثاني الوصف المشتق و يقابله الاسم و قد يطلق الصفة المعنوية عليه لكن هذا الاطلاق قليل هكذا ذكر السيد السند في حاشية المطول و هو ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود و المراد بما اللفظ و بهذا المعنى يستعمله النحاة في باب منع الصرف على ما صرح به السيد الشريف في حاشية المطول في باب القصر تدل على تعيين الذات اصلا فان معنى قائم شيئ ما او ذات ما له القيام و لذا فسرت ايضا بما دل على ذات مبهمة غاية الابهام باعتبار معنى هو المقصود فلا يرد على التعريف اسم الزمان و المكان و الآلة فانها و ان دلت على ذات باعتبار معنى هو المقصود لكن الذات المعتبرة فيها لها تعين المكانية و الزمانية و الآلية فان قولك مقام معناه مكان فيه القيام لا شيئ ما او ذات ما فيه القيام كذا قالوا و لا يبعد ان يقال المعنى ما قام بالغير و المتبادر منه ان يقوم بالذات المذكورة فامتازت الصفة بهذا الوجه ايضا من هؤلاء الاسماء و فيه نظر اذ يجوز ان يكون ما وضع له اسم المكان ذات يفعل فيها و كذا اسم الزمان و يكون ما وضع له اسم الآلة ذات يفعل بها و كانه لهذا صرحوا بان تعريف الصفة هذا غير صحيح لانتقاضه بهؤلاء الاسماء كذا في الاطول في بحث الاستعارة التبعية و قيل المعنى هو المقصود الاصلي في الصفات و في تلك الاسماء المقصود الاصلي هو الذات فلا نقض في التعريف وفيه بحث لانا لا نسلم ان المقصود الاصلي في الصفات هو المعنى بل الامر بالعكس اذ نفس المعنى يستفاد من نفس تركيب ض ر ب فالصوغ الى صيغة فاعل مثلا انما يكون للدلالة على ذات يقوم ذلك الوصف به هكذا في بعض حواشي المطول في بحث القصر و قيل المراد قيام معنى به او وقوعه عليه فتخرج هؤلاء الاسماء فان المضرب مثلا لايدل على قيام الضرب بالزمان والمكان و لا وقوعه عليهما بل على وقوعه فيهما وعلى هذا القياس اسم

الآلة و قوله هو المقصود احتراز من رجل فانه يدل على الذات باعتبار معنى به هو البلوغ و الذكور و لكن ذلك المعنى ليس مقصودا بالدلالة فان المقصود هو الموصوف بخلاف ضارب مثلا فانه يدل على ذات باعتبار معنى هو المقصود بالدلالة عليه و هو اتصافه بصفة الضرب فالمقصود بالدلالة في نحو رجل هو الموصوف لا الاتصاف و في الضارب هو الاتصاف دون الموصوف هكذا في بعض حواشي الارشاد في بحث غير المنصرف و قال مولانا عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث اسم التفضيل اسماء الزمان و المكان و الآلة لم توضع لزمان او مكان او الة موصوفا بل لزمان او مكان او الة مضافا انتهى • فمعنى المقتل مكان القتل او زمانه لامكان او زمان يقتل فيه و الا لزم ان يكون فيه ضمير راجع الى المكان او الزمان و كذا الحال في الآلة فان معنى المقتل الة القتل لاالة يقتل بها و هذا الفرق اظهر فان اهل اللغة انما يفسرون معانيها بالاضافة غالبا لا بالتوصيف ولاشك ان اسم الفاعل و نحوه لا يمكن تفسيره الا با لتوصيف فعلم من هذا انها ليست موضوعة لزمان اومكان او الة موصوفا بل مضافا فلهذا لم يحكم بكونها اوصافا والنسبة بين المعنيين العموم من وجه لتصادقهما في نحو جاءني رجل عالم و صدق النعت بدون الوصف المشتق في نحو جاءني هذا الرجل و العكس في نحو زيد عالم و في غاية التحقيق الوصف في الاصطلاح يطلق على معنيين احدهما كونه تابعا يدل على معنى في متبوعه و ثانيهما كونه دالا على ذات باعتبار معنى هو المقصود انتهى و لا شك ان الوصف بكلا المعنيين ليس الا اللفظ الدال لا كونه دالا ففي العبارة مسامحة اشارة الى ان المعتبر في التسمية بالوصف ليس محض اللفظ بل اللفظ بوصف كونه دالا و في الفوائد الضيائية الوصف المعتبر في باب منع الصرف هو بمعنى كون الاسم دالا على ذات مبهمة ماخوذة مع بعض صفاتها و الدلالة اعم سواء كانت بحسب اصل الوضع او بحسب الاستعمال كما في اربع في مررت بنسوة اربع انتهى • و هذا المعنى شامل للنعت و الوصف المشتق لكنه يخرج عنه ايضا اسماء الزمان و المكان و الآلة فان هذه الامور و ان دلت على الذات لكن لم تدل على بعض صفة تلك الذات على ما ذكره المولوي عصام الدين الثالث الصفة المعنوية و هي تطلق على معنى قائم بالغير و المراد بالمعنى مقابل اللفظ كما هو الظاهر فبينها و بين النعت تباين و كذا بينها و بين الوصف المشتق و قد يراد بالمعنى نفس اللفظ تسامحا تسمية للدال باسم المدلول او على حذف المضاف اي دال معنى فعلى هذا بينهما عموم من وجه لتصادقهما في اعجبني هذا العلم و صدق المعنوية بدون النعت في نحو العلم حسن و العكس في نحو مررت بهذا الرجل و بينها و بين الوصف المشتق التباين وهذا هو المراد بالصفة في قولهم القصر نوعان قصر الصفة على الموصوف و قصر الموصوف على الصفة وقد تطلق على معنى اخص من هذا كما عرفت في تقسيم الصفة و قد تطلق على ما تجريه على الغير و تجعل الغير فردا له وذلك بجعله حالا او خبرا او نعتا و اما ما قال المحقق التفتازاني من ان المراد بها في القول المذكور الوصف المشتق فبعيد اذ لم يشتهر وصفها بالمعنوية و لا يصح في كثير من موارد القصر الا بتكلف

لو تعسف هكذا يستفاد من الاطول و حواشي المطول قال في الانسان الكامل الصفة عند علماء العربية على نوعين صفة فضائلية وهي التي تتعلق بذات الانسان كالحيوة و فاضلية و هي التي تتعلق به وبخارج عنه كالكرم و امثال ذلك انتهى و الصفة في هذا التقسيم بمعنى ما يقوم بالغير اعلم ان الوصف و الصفة في هذه المعاني الثلثة مترادفان قال مولانا عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في بحث غير المنصرف الوصف يقال بمعنى النعت و بمعنى الامر القائم بالغير و بمعنى ما يقابل الاسم انتهى • و في المطول و الاطول صرح بان الصفة تطلق على هذه المعاني الثلثة فعلم ان بينهما ترادفا •

وصف الموضوع هو عند المنطقيين مفهوم الموضوع و حقيقته و يسمى عنوان الموضوع ايضا ثم العنوان اما عين الموضوع كما في قولنا كل انسان حيوان ان حقيقة الانسان عين ماهية افراده من زيد و عمرو و غيرهما و اما جزؤه كما في قولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه ايضا على زيد و عمر و غيرهما و حقيقة الحيوانية انما هي جزء لها و اما خارج عنه نحو كل ماش حيوان فان الحكم فيه ايضا على زيد و عمر و بكر و غيرها و مفهوم الماشي خارج عن ما هيتهم و وصف المحمول هو مفهوم المحمول و حقيقته هكذا في كتب المنطق في بيان المحصورات •

الصفة بالكسر هي و الوصف مترادفان لغة ومعنى الصفة بيان المجمل و بيان الاهلية للشيء و بيان معنى في الشيء و بعض المتكلمين فرقوا بينهما فقالوا الوصف يقوم بالموصوف و الصفة تقوم بالواصف فقول القائل زيد عالم وصف لزيد باعتبار انه كلام الواصف لا صفة له و علمه القائم به صفة لا وصف انتهى و المراد بالصفة في قول الفقهاء صفة الصلوة الافعال الواقعة في الصلوة سواء كانت فرائض او لا كما في البرجندي و الدرر و تطلق الصفة ايضا على المحمول على الشيء و يقابلها الذات و على ما لا يستقل بالمفهومية و يقابلها الذات كما عرفت في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الذال المعجمة و على الامر الخارج المحمول يقابلها الجزء و على ما يقوم بالغير و على النعت و على الوصف المشتق كما عرفت في لفظ الوصف و من الصفة المشتقة اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و افعل التفضيل و ما يجري مجراها كالمنسوب كذا في شرح الكافية في تعريف المبتدأ •

الصفة المشبهة هي عند النحاة اسم اشتق من فعل لازم لما قام ذلك الفعل به على معنى الثبوت قوله لازم احتراز عن اسم المفعول فانه يجب ان يكون مشتقا من فعل متعد بنفسه او بحرف الجر و عن اسم الفاعل المشتق من فعل متعد و قوله على معنى الثبوت اي لا بمعنى الحدوث احتراز عن قائم و ذاهب مما اشتق من فعل لازم لما قام به بمعنى الحدوث فانه اسم فاعل لا صفة مشبهة و اللازم اعم من ان يكون لازما ابتداء او عند الاشتقاق كرحيم فانه مشتق من رحم بكسر العين بعد نقله من رحم بضمها فلا يقال رحيم الا من رحم بضم الحاء اي صار الرحم طبيعة له ككريم بمعنى صار الكرم طبيعة له و المراد

بكونه بمعنى الثبوت انه يكون كذلك بحسب اصل الوضع فخرج منه نحو ضامر وطالق لانهما بحسب اصل الوضع للحدوث عرض لهما الثبوت بحسب الاستعمال هٰكذا في الفوائد الضيائية وغيره وليس معنى الثبوت فيها انها موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة بل هي موضوعة للقدر المشترك بينها فمعنى حسن في اصل الوضع ليس الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او في جميعها لٰكن بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته فلا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميعها بدليل العقل الى ان يقوم دليل على تخصيصه ببعضها كان تقول كان هذا حسنا فقبح كذا في العباب وحاصل ذلك ان الثبوت ليس بمعنى ما يقابل الحدوث بل بمعنى مطلق الثبوت الشامل للاستمرار والحدوث على ما ذكر مولانا عصام الدين وفوائد باقي القيود سبقت في تعريف اسم الفاعل ثم انه انما سميت بالصفة المشبهة لشبهها بالفاعل من حيث انها تثنى وتجمع وتذكر وتؤنث ومن حيث انها تعمل عمل فعلها ويجب فيها الاعتماد الا انه لم يشترط لعملها زمان الحال والاستقبال * فائدة * اسم الفاعل والمفعول الغير المتعديين مثل الصفة في العمل وفي مجيء الاقسام وكذا المنسوب مثل الصفة في العمل والاقسام وانما يعمل المنسوب لانه صار بسبب حصول معنى النسبة فيه كاسم الفاعل والصفة المشبهة في انه يدل على ذات غير معينة موصوفة بصفة معينة وهي النسبة فيحتاج الى موصوف يخصص هو او متعلقه تلك الذات كاحتياج سائر الصفات فيعمل في ذلك المخصص لاقتضائه اياه بحسب اصل الوضع نحو رجل تميمي او مصري حماره وانما لم يعمل المصغر مع حصول معنى الوصف فيه بسبب التصغير لانه يدل على ذات معينة موصوفة بصفة معينة لان معنى رجيل رجل صغير فلا يحتاج الى ما يخصص تلك الذات لان لفظ المصغر يدل عليها وانما لم يعمل اسم الآلة واسم الزمان والمكان مع انها تدل على ذات مبهمة موصوفة بصفة معينة كالصفات الا يرى ان معنى المضرب الة تضرب بها ومعنى المضرب زمان او مكان يضرب فيه لان اقتضاء الصفات لشيء يخصص تلك الذات المبهمة وضعي وذلك الشيء هو موصوفها او متعلقه فترفع تلك الصفات ضمير الموصوف او متعلقه بخلاف اسم الآلة واسم الزمان والمكان فانما وضعه ليدل على ذات مبهمة موصوفة بصفة معينة غير مخصصة بموصوف او بمتعلقه فلا يرفع لا ضمير الموصوف ولا متعلق الموصوف كذا في العباب ومن هٰهنا ايضا يعلم فرق بين الصفات وتلك الاسماء *

الوقف بالفتح وسكون القاف لغة الحبس والمنع كما في شرح الشاطبي وهو عند الفقهاء حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة كالعارية هذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما هو حبس العين على ملك الله تعالى فيزول ملك الواقف عنه الى الله تعالى خاصة على وجه تعود منفعته الى العباد كذا في البرجندي * وعند اهل العروض اسكان الحرف السابع المتحرك من الجزء كاسكان تاء مفعولات والجزء الذي فيه الوقف يسمى موقوفا كذا في عروض سيفي وفي بعض رسائل العروض العربي

هو اسكان اخر مفعولات * و في عنوان الشرف هو سكون السابع المتحرك و اسكان مايليه * و في رسالة قطب الدين السرخسي هو اسكان المتحرك الثاني من الوتد المفروق * و عند البصريين من الصرفيين و القراء قد يطلق على السكون البنائي و لهذا يقال الامر موقوف الآخر و قد مر في لفظ المبني في فصل الياء من باب الباء الموحدة و قد يطلق على قطع الكلمة عما بعدها اي على تقدير ان يكون بعدها شيئ و قيل هو قطع الكلمة عن الحركة كذا في الجاربردي شرح الشافية وفي الدقائق المحكمة في علم القراءة الوقف اصطلاحا قطع الكلمة عما بعدها بسكتة طويلة فان لم يكن بعدها شيئ يسمى ذلك قطعا انتهى * و في الحواشي الازهرية قولنا بسكتة طويلة مخرج للسكت و في الاتقان الوقف و القطع و السكت يطلقها المتقدمون غالبا مرادا بها الوقف و المتأخرون فرقوا بينها فقالوا القطع عبارة عن قطع القراءة راسا فهو كالانتهاء فالقاري به كالمعرض عن القراءة و المنتقل الى حالة اخرى غيرها و هو الذي يستفاد بعده القراءة المستانفة و لا يكون الا على راس اية لان رؤس الآي في نفسها مقاطع و الوقف عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمنا يتنفس فيه عادة بنية استيناف القراءة لابنية الاعراض و يكون في رؤس الآي و اوساطها و لاياتي في وسط الكلمة و لا فيما اتصل رسما و السكت عبارة عن قطع الصوت زمنا هو دون زمن الوقف عادة من غير تنفس و در فتاوى برهنه مى ارد وقف عبارتست از اسكان حرف اخر و قطع كلمه از ما بعد بدم كشيدن و اگر قطع كند و دم نكشد اگر نزديك و صل باشد او را سكته خوانند و اگر نزديك وقف باشد او را وقفه نامند

* فائدة * في الشافية في الوقف وجوه احد عشر الاسكان المجرد و ذلك في المتحرك و الروم و الاشمام و ابدال الالف و ابدال تاء التانيث هاء و زيادة الالف و الحاق هاء السكت و اثبات الواو والياء او حذفهما و ابدال الهمزة و التضعيف و نقل الحركة انتهى * و قال في الاتقان للوقف في كلام العرب اوجه متعددة و المستعمل منها عند القراء تسعة السكون و الروم و الاشمام و الابدال و النقل و الادغام و الحذف و الاثبات و الالحاق

* التقسيم * قال في الاتقان اصطلح ائمة القراء لانواع الوقف و الابتداء اسماء و اختلفوا في ذلك فقال ابن الانباري الوقف على ثلثة اوجه تام و حسن و قبيح فالتام الذي يحسن الوقف عليه و الابتداء بما بعده و لا يكون بعده ما يتعلق به كقوله تعالى اولئك هم المفلحون و الحسن هو الذي يحسن الوقف عليه و لايحسن الابتداء بما بعده كقوله تعالى الحمد لله لان الابتداء برب العالمين لا يحسن لكونه صفة لما قبله و القبيح هو الذي ليس بتام و لاحسن كالوقف على بسم من قوله بسم الله قال و لا يتم الوقف على المضاف دون المضاف اليه و لا المنعوت دون نعته و لا الرافع دون مرفوعه و عكسه و لا الناصب دون منصوبه و عكسه و لا الموكد دون توكيده و لا المعطوف دون المعطوف عليه و لا البدل دون مبدله و لا انّ او كان او ظن و اخواتها دون اسمها و لا اسمها دون خبرها و لا المستثنى منه دون الاستثناء و لا الموصول دون صلته اسميا او حرفيا و لا الفعل دون مصدره و لا حرف دون متعلقه و لا شرط دون جزائه و قال غيره الوقف ينقسم الى اربعة اقسام تام مختار

و كاف جائز و حسن مفهوم و قبيح متروك فالتام هو الذي لايتعلق بشيء مما بعده فيحسن عليه الوقف و الابتداء بما بعده و الكافي منقطع في اللفظ متعلق في المعنى فيحسن الوقف عليه و الابتداء بما بعده ايضا نحو حرمت عليكم امهاتكم هذا الوقف و يبتدأ بما بعد ذلك و هكذا رأس كل اية بعدها لام كي و الا بمعنى لكن و ان الشديدة المكسورة و الاستفهام و بل و الا المخففة و السين و سوف للتهديد و نعم و بئس وكلا ما لم يتقدمهن قول او قسم والحسن هو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده كالحمد لله و القبيح هو الذي لا يفهم منه المراد كالحمد و اقبح منه ما يتغير المعنى بسببه كالوقف على لقد كفر الذين قالوا و يبتدأ ان الله هو المسيح لان المعنى يتغير بهذا ومن تعمده و قصد معناه فقد كفر فان اضطر لاجل التنفس جاز ثم يرجع الى ما قبله حتى يصله بما بعده و قال غيره الوقف على خمس مراتب لازم و مطلق و جائز و مجوز لوجه و مرخص ضرورة فاللازم ما لو وصل طرفاه اوهم غير المراد نحو و ما هم بمؤمنين يلزم الوقف هنا اذ لو وصل بقوله يخادعون الله توهم ان الجملة صفة لقوله بمؤمنين و المطلق ما يحسن الابتداء بما بعده كالاسم المبتدأ به نحوالله يجتبي و الفعل المستانف نحو سيقول السفهاء و مفعول المحذوف نحو وعد الله سنة الله و الشرط نحو من يشاء الله يضلله و الاستفهام و لو تقديرا نحو اتريدون عرض الدنيا و النفي نحو ما كان لهم الخيرة و الجائز ما يجوز فيه الوصل و الفصل لتجاذب الموجبين من الطرفين نحو ما انزل من قبلك فان واو العطف يقتضي الوصل وتقديم المفعول على الفعل يقطع النظم فان التقدير و يوقنون بالآخرة و المجوز لوجه نحو اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالآخرة لان الفاء في قوله فلا يخفف يقتضي التسبب و الجزاء و ذلك يوجب الفصل و كون نظم الفعل على الاستيناف يجعل للفصل وجها و المرخص ضرورة ما لا يستغني ما بعده عما قبله لكنه يرخص لانقطاع النفس و طول الكلام و لا يلزمه الوصل بالعود لان ما بعده جملة مفهومة كقوله و السماء بناء لان قوله و انزل لا يستغني عن سياق الكلام فان فاعله ضمير يعود الى ما قبله غير ان الجملة مفهومة و اما ما لا يجوز الوقف عليه فكالشرط دون جزائه و المبتدأ دون خبره و قال غيره الوقف في التنزيل على ثمانية اضرب تام و شبيه به و ناقص و شبيه به و حسن وشبيه به و قبيح و شبيه به و قال ابن الجزري اكثر ما ذكر الناس في اقسام الوقف غير منحصر و لا منضبط و اقرب ما قلته في ضبطه ان الوقف ينقسم الى اختياري و اضطراري لان الكلام اما ان يتم او لايتم فان لم يتم كان الوقف عليه اضطراريا وهو المسمى بالقبيح لا يجوز تعمد الوقف عليه الا لضرورة من انقطاع نفس و نحوه لعدم الفائدة او لفساد المعنى و ان تم كان اختياريا و كونه تاما لا يخلو اما ان لا يكون له تعلق بما بعده البتة لفظا و لا معنى فهو الوقف المسمى بالتام و قد يتفاضل التام نحو مالك يوم الدين اياك نعبد و اياك نستعين كلاهما تام الا ان الاول اتم من الثاني لاشتراك الثاني في ما بعده في معنى الخطاب بخلاف الاول و هذا هو الذي سماه البعض شبيها بالتام و منه ما يتاكد استحبابه لبيان المعنى المقصود

و هو الذي سماه السجاوندي بالازم او كان له تعلق فان كان من جهة المعنى فهو المسمى بالكافي و يتفاضل في الكفاية كتفاضل التام نحو في قلوبهم مرض كاف فزادهم الله مرضا اكفى منه بما كانوا يكذبون اكفى منهما و انكان من جهة اللفظ فهو المسمى بالحسن لانه في نفسه حسن مفيد انتهى ما فى الاتقان * و في الحواشى الازهرية الوقف ينقسم الى ثلثه اقسام اختباري بالباء الموحدة و متعلقه الرسم لبيان المقطوع من الموصول و الثابت من المحذوف و المجرور من المربوط و اضطراري و هو الوقف عند ضيق النفس و العي و اختياري بالياء المثناة التحتانية * فائدة * فى الاتقان و اما الابتداء فلا يكون الا اختياريا لانه ليس كالوقف تدعو اليه ضرورة فلا يجوز الا بمستقل بالمعنى موف بالمقصود و هو في اقسامه كاقسام الوقف الاربعة و يتفاوت تماما وكفاية وحسنا و قبحا بحسب التمام و عدمه و فساد المعنى و احالته نحو الوقف على و من الناس فان الابتداء من الناس قبيح و يؤمن تام وقد يكون الوقف حسنا و الابتداء به قبيحا نحو يخرجون الرسول و اياكم الوقف عليه حسن و الابتداء به قبيح لفساد المعنى اذ يصير تحذيرا من الايمان بالله و قد يكون الوقف قبيحا و الابتداء جيدا نحو من بعثنا من مرقدنا هذا الوقف على هذا قبيح لفصله بين المبتدأ و الخبر ولانه يوهم ان الاشارة الى المرقد و الابتداء بهذا كاف او تام لاستينافه * فائدة * في تيسير القاري شرح المقدمة قد وقع اختلاف بين الكوفي في بعض رؤس الاي فجعل رمز اية الكوفي لب و علامة خمسهم الهاء وعلامة عشرهم راس العين او حرف الياء ورمز اية البصري تب وخمسهم خب وعشرهم عب *

الواقف هو عند الفقهاء هو الحابس لعينه اما على ملكه او على ملك الله تعالى كما مر و عند السالكين ما قد سبق في لفظ المملوك في فصل الكاف من باب السين المهملة *

الواقفية بياء النسبة فرقة من المتصوفة المبطلة مي گويند كه خدايتعالى را بمعرفت نمى توان شناخت ازو همه خلق عاجز اند كذا في توضيح المذاهب *

الموقوف هو عند الفقهاء هو العين المحبوس اما على ملكه او على ملك الله كما مر * ويطلق ايضا على عقد يصح باصله و وصفه و يفيد الملك على سبيل التوقف ولا يفيد تمامه لتعلق حق الغير كذا فى الدرر شرح الغرر في باب البيع الفاسد و قد مر في لفظ النافذ ايضا في فصل الذال المعجمة من باب النون و عند اهل العروض الجزء الذي فيه الوقف * و عند القراء اللفظ الذي فيه الوقف * وعند المحدثين حديث ينتهي اسناده الى الصحابي كان يقال قال او فعل او قرر ابن عباس كذا او يقال جاء عن ابن عباس موقوفا او هو موقوف على ابن عباس كذا في شرح النخبة وترجمة المشكوة * وفي خلاصة الخلاصة الموقوف مطلقا ما روي من الصحابي ووقف عليه قولا او فعلا بالاتصال اولا وقد يستعمل مقيدا في غيره كان يقال وقفه مالك على نافع و هو ليس بحجة عند الشافعي و طائفة من العلماء و تفسير الصحابي للقران موقوف الا اذا كان من قبيل سبب النزول فانه مرفوع لازم وقوعه في زمان النبي صلى الله عليه و اله و سلم

فما روي ان اصحابه عليه يقرعون بابه صلى الله عليه و اله و سلم بالاظافير مرفوع *

التوقف في عرف العلماء يطلق على معنيين الاول توقف المعية و هو ان لا يوجد احد الشيئين الا مع الآخر و هو جائز بل واقع كما في المتضايفين فسد ما ظن بعض العلماء من انه لا يتصور توقف المعية و احتج بان كل واحد منهما ان استغنى عن الآخر فيصح وجوده دونه و انكان لكلواحد منهما مدخل في وجود الآخر فيتوقف كل منهما على الآخر و انكان لاحدهما مدخل في وجود الآخر فيتقدم عليه فلامعية ورد احتجاجه بانه لا نسلم انه لا معية على التقدير الثاني لان توقف كل منهما على الآخر لاينافي المعية لان الشيئين اذا كانا لهما علة خارجة يجوز ان يقوم كلواحد منهما مع الآخر ضرورة كلبنتين منحنتين مثلا قد يقع ان يقام كل منهما مع الآخر ضرورة و لا يقوم احدهما الا مع قيام الاخرى الثاني توقف التقدم و هو ان لا يوجد احدهما الا بالآخر و هذا التوقف من الطرفين ممتنع اذ يلزم حينئذ تقدم كلواحد منهما على نفسه و على المتقدم عليه كذا في شرح شراق الحكمة في بحث المغالطة *

فصل القاف * **الورقاء** بفتح الواو و سكون الراء المهملة كرك و كبوتر و فاختة * و در اصطلاح صوفيه عبارتست از نفس كلي كه قلب عالم است و لوح محفوظ و كتاب مبين ازان معني ميگردد وگاهي اطلاق كرده مى شود بر لوح كذا في لطائف اللغات *

الوفق بالفتح و سكون الفاء يجيئ في بيان الموافقة مع بيان جزء الوفق و الوفق الثلاثي و الوفق الرباعي و الوفق الخماسي و نحوها مرت في ابواب اوصافها *

التوفيق بالفاء لغة جعل الاسباب متوافقة للمطلوب اي متوافقة الحصول و التادى الى المسبب و حاصله توجيه الاسباب باسرها نحو المسببات و اما في عرف العلماء فعند المعتزلة الدعوة الى الطاعة و قيل اللطف لتحصيل الواجب و عند الاشعري و اكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة و هو مناسب للوضع اللغوي اذ خلق القدرة على الطاعة سبب للطاعة و قال امام الحرمين خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير للقدرة و لهذا لا يستعمل في العرف و الشرع الا في الخير و قيل تسهيل طريق الخير و سد طريق الشر و الخذلان عكسه و قيل هو درك الاسباب موافقة الصواب و قيل هو الوقوع على الخير من غير استعداد له قال الغزالي هو عبارة عن التاليف و التلفيق بين ارادة العبد و قضاء الله و قدره و هذا يشتمل الخير و الشر لكن جرت العادة بتخصيصه بما يوافق السعادة من جملة قضاء الله تعالى و قدره و يقرب من هذا ما قيل هو جعل التدبير موافقا للتقدير هكذا يستفاد من شرح المواقف و العلمي و مما ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في الخطبة * و عند اهل البديع هو التناسب و قد مر في فصل الباء الموحدة من باب النون *

الموافقة هي عند المحاسبين كون العددين المختلفين بحيث لايعد اولهما الاكثر لكن يعدهما عدد

ثالث غير الواحد و يسمى بالتوافق و التشارك ايضا و الكسر الذي ذلك العدد الثالث مخرج له يسمى بالوفق و يسمى كلواحد من جزئي العددين جزء الوفق و جزء الاشتراك كالثمانية مع العشرين فانه يعدهما اربعة و هي العدد الثالث الذي يشترك في العد و الكسر الذي هذه الاربعة مخرج له اعني الربع الوفق فهما متوافقان و متشاركان في الربع و جزء وفق الثمانية اثنان و جزء وفق العشرين خمسة كذا في شرح خلاصة الحساب • و عند المحدثين هي الوصول الى شيخ مصنف معين من المصنفين من غير طريقه اي من غير الطريقة التي يصل بها الى ذلك المصنف المعين مع علو الاسناد اي الموافقة ان يروي الراوي حديثا يكون في احد الكتب الستة مثلا باسناد لنفسه من غير طريقها بحيث يجتمع من احد الستة في شيخه مع علو هذا الذي رواه على ما رواه من طريق احد الكتب و لو اجتمع مع احد الستة مثلا في شيخ شيخه مع علو طريقه فهو البدل و انما قيدنا هما بالعلو لان اكثرما يطلقون الموافقة و البدل اذا قارن العلو لقصد تعليم الطالبين و تحريضهم على سماعه و الاعتناء به و انكان التساوي في الطريقين بل النزول في طريقك لايمنع التسمية بها و قد يطلق كلاهما بدون العلو قال العراقي و في كلام غير ابن الصلاح اطلاقهما مع عدم العلو فان علا قالوا موافقة عالية و بدل عال وقيد ابن الصلاح اطلاقهما بالعلو قال و او لم يكن عاليا فهو ايضا موافقة و بدل لكن لا يطلق عليهما اسم الموافقة و البدل لعدم الالتفات اليه مثال الموافقة ما روى البخاري عن قتيبة عن مالك حديثا فلو رويناه من طريقه كان بيننا و بين قتيبة ثمانية و لو روينا ذلك الحديث بعينه عن طريق ابى العباس السراج عن قتيبة مثلا لكان بيننا و بين قتيبة مثلا فيه سبعة فقد حصلت الموافقة لنا مع البخاري في شيخه بعينه مع علو الاسناد على الاسناد الى البخاري فلو روينا في المثال المذكور من طريق التبعي عن مالك يصير مثالا للبدل لانه يكون التبعي فيه بدلا عن مالك و على هذا القياس يستعمل الموافقة و البدل في فن القراءة هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و الاتقان في بيان العلو و النزول •

الموافق المركز هو عند اهل الهيئة فلك مركزه مركز العالم سواء كان ممثلا او مائلا هكذا يستفاد من شرح المواقف •

الاتفاق در لغت مرادف موافقت است و نزد منجمان دو نوعست يكى اتفاق قوت كه انرا تناظر مطلعي خوانند دوم اتفاق طريقت و ان را تناظر زماني گويند و قد مر ذكرهما في لفظ التناظر في فصل الراء المهملة من باب النون •

الاتفاقية بياء النسبة هي عند المنطقيين قضية شرطية متصلة حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين او بلاوقوعه لا لعلاقة تقتضي الاتصال و هذا التفسير يشتمل الصادقة و الكاذبة و الموجبة و السالبة ثم الاتفاقية الموجبة الصادقة ان وجب في صدقها صدق الطرفين تسمى اتفاقية خاصة و تعرف بانها التي يكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة تقتضى الاتصال بل بمجرد توافق صدق الجزئين

كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فانه لا علاقة موجبة بين ناهقية الحمار و ناطقية الانسان حتى يجوز العقل كلواحد منهما بدون الآخر و ليس فيهما الا توافق الطرفين على صدق لكن يجب ان يصدق و يتحقق التالي على تقدير صدق المقدم حتى لو كان التالي الصادق منافيا للمقدم كقولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق لم يصدق اتفاقية و ان اكتفى في صدقها بصدق التالي فقط تسمى اتفاقية عامة و تفسر بانها التي يكون فيها صدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بل بمجرد صدق التالي سواء كان المقدم فيها صادقا اوكاذبا سميت بذلك لانها اعم من الاولى فانه متى صدق المقدم و التالي فقد صدق التالي بلا عكس كلي و تطلق الاتفاقية ايضا على قسم من الشرطية المنفصلة وهي التي حكم فيها بالتنافي لا لذات الجزئين بل بمجرد ان يتفق في الواقع ان يكون بينهما منافاة و ان لم يقتض مفهوم احدهما ان يكون منافيا للآخر كقولنا للاسود اللاكاتب اما ان يكون هذا اسود او كاتبا فانه لا منافاة بين الاسود و اللاكاتب لكن تحقق السواد و انتفاء الكتابة و على هذا فقس السالبة الاتفاقية فانها رفع هذا المفهوم هكذا يستفاد من شرح الشمسية و غيره و قد سبق في بيان معنى العلاقة ما يتعلق بهذا المقام *

المتفق على صيغة اسم الفاعل عند اهل القوافي هو الدخيل الذي التزم الشاعر اعادته بعينه على ما وقع في بعض الرسائل حيث قال فيه الدخيل هو الحرف الذي وقع بين التاسيس و الروي ككاف الكواكب و هو لازم بغير عينه فان لزم هو عينه كان لزوم ما لايلزم و يسمى حينئذ المتفق انتهى * و المتفق و المفترق عند المحدثين هو الراوي الذي يتفق اسمه اسم راو اخر خطا او نطقا اى تلفظا و المراد بالاسم العلم فيشتمل اللقب و الكنية ايضا قالوا الرواة ان اتفقت اسماؤهم و اسماء ابائهم معا او اسماؤهم و اسماء اجدادهم فصاعدا و اختلفت اشخاصهم سواء اتفق في ذلك اثنان منهم ام اكثر و كذلك اذا اتفق اثنان فصاعدا في الكنية او النسبة او فيهما معا فهو النوع الذي يقال له المتفق و المفترق فمثال ما اتفق اسماؤهم و اسماء ابائهم الخليل بن احمد فانه يطلق على ستة رجال و مثال ما اتفق اسماؤهم مع اسماء الآباء و الاجداد محمد بن يعقوب بن يوسف و مثال ما اتفق في الكنية و النسبة معا ابو عمران الجوني و منه ما يتفق اسماؤهم و اسماء ابائهم و انسابهم كمحمد بن عبد الله الانصاري و منه ما اتفق في الاسم و كنية الاب كصالح ابن ابي صالح و فائدة معرفة هذا النوع للمحدث الاحتراز عن ان يظن الشخصين شخصا واحدا هكذا يستفاد من خلاصة الخلاصة و شرح النخبة و شرحه *

المتفق عليه على صيغة اسم المفعول عند المحدثين حديث رواه البخاري و مسلم جميعا كما مر في لفظ الصحة *

فصل اللام * الوصل بالفتح وسكون الصاد عند القراء عدم الفصل كما يدل عليه تعريفهم الوقف الجائز كما مر و ما وقع في بعض شروح المقدمة من ان معرفة المقطوع و الموصول رسما انما يترتب

عليه علم الوقف و الوصل فرعا • و همزة الوصل همزة تسقط اذا اتصلت بحرف قبلها كما في بسم الله • و الوصل عند اهل المعاني هو عطف بعض الجمل على بعض ويقابله الفصل وقد سبق في فصل اللام من باب الفاء • و عند اهل القوافي واو او ياء او الف او هاء تكون بعد الروي كذا في عنوان الشرف وفي بعض الرسائل العربية الوصل هو حروف اللين السواكن و الهاء ساكنة و متحركة اذا تحرك ما قبلها كما في ان تفعلا و مصرومو و نحوملي و رواحله و اميرها فان سكن ما قبلها نحو غزو وظبي و قوافيها كانت رويا ثم الهاء اذا كانت وصلا و كانت متحركة يلزمها الخروج وهو حرف علة مجانسة لحركته انتهى • و در جامع الصنائع گويد حرف وصل چهار حرف اند سه حرف مد و لين و چهارم هاى وقف ونزديك ما هر كداميكه از حروف عرب و عجم باشد انتهى • و در رسالهٔ مولوى جامى واقع شده كه وصل حرفى را گويند كه بروى الصاق كند و روي بسبب ان متحرك شود • و در رسالهٔ منتخب تكميل الصناعه مى ارد وصل حرفى كه بروي پيوندد خواه مشهور التركيب باشد چون ميم كارم و دارم و خواه غير مشهور التركيب چون هاى لاله و پركاله و مراد از پيوستن حرفى بروي انست كه ان حرف با مابعد خود كلمهٔ علاحده و يا بمنزلهٔ كلمهٔ علاحده نباشد و الا رديف خواهد بود نه وصل و صاحب معيار الاشعار گفته كه حرف وصل چون متحرك شود اولى انكه او را از حساب رديف شمرند و اين قول خلاف متعارف شعراست و رعايت تكرار وصل در قوافى واجب است و اين قوافي را قوافي موصله خوانند انتهى • و همچنين در قوافى عربيه رعايت تكرار وصل واجب است و اختلاف ان از عيوب است چنانكه در بعضي رسائل واقع شده •

الصلة بكسر الصاد فى اللغة پيوستن و پيوند و خويشي و هديه دادن و عطا دادن و مزد كما فى الصراح و كنز اللغات و فى الكفاية حاشية الهداية في باب الحج عن الغير الصلة عبارة عن اداء مال ليس بمقابلة عوض مالي كالزكوة و غيرها من النذور و الكفارات و عند اهل العربية تطلق على حرف زائد فى الاطول في باب الاسناد الخبري في شرح قول التلخيص التلخيص استغنى عن موكدات الحكم و حروف الصلة اعني الزوائد قال الچلپي في حاشية المطول هناك اصطلح النحاة على تسمية حروف معدودة مقررة فيما بينهم مثل ان و ان و الباء في مثل كفى بالله شهيدا و نظائرها بحروف الصلة لاداتها تاكيد الاتصال الثابت و بحروف الزيادة لانها لا تغير اصل المعنى بل لايزيد بسببها الا تاكيد المعنى الثابت و تقويته فكانها لم تفد شيئا و لما لم يلزم الاطراد في وجه التسمية لم يتجه اعتراض الرضي انه يلزم ان يعدوا على هذا ان و لام الابتداء و الفاظ التاكيد اسماء كانت اولا زوائد انتهى • كلامه و على هذا المعنى يقول اهل اللغة الباء ههنا صلة زائدة و تطلق ايضا على حرف جر يتعدى به الفعل و ما اشبهه فمعنى الفعل الذى يحتاج الى الصلة لايتم بدونها و لهذا قيل في في قولنا دخلت فى الدار صلة لدخلت كما ان عن صلة لضده اعني خرجت فيكون فى الدار مفعولا به لا مفعولا فيه هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية و حاشيته لمولانا عبد الغفور في بحث المفعول

فيه وتطلق الصلة ايضا على جملة خبرية او ما في معناها متصلة باسم لا يتم ذلك الاسم جزءا الامع هذه الجملة المشتملة على ضمير عائد اليه اى الى ذلك الاسم ويسمى حشوا ايضا وذلك الاسم يسمى موصولا فقولنا جزءا تمييز اي متصلة باسم لايتم من حيث جزئيته اي لا يكون جزءا تاما من المركب والمراد بالجزء التام ما لايحتاج في كونه جزءا اوليا يتحلل اليه المركب اولا الى انضمام امر اخر معه كالمبتدأ والخبر والفاعل والمفعول وغيرها وانما نفي كونه جزءا تاما لا جزءا مطلقا لانه اذا كان مجموع الموصول والصلة جزءا من المركب يكون الموصول وحده ايضا جزءا لكن لا جزءا تاما اوليا قيل هذا انما يتم لو كان المبتدأ والخبر والمفعول مجموع الصلة والموصول وليس كذلك بل هو الموصول والصلة تفسير مزيل لابهامه ولا نصيب له من اعراب الموصول فالاولى ان يقال يتم من الافعال الناقصة وجزءا خبره ومعناه لا يكون ذلك الاسم جزءا من المركب الا مع هذه الجملة وانما قيل من المركب لانه لوقيل من الكلام لم يشتمل الفضلة لان الفضلة ليست جزءا من الكلام نعم انه جزء من المركب لا يقال تعريف الصلة يصدق على الجملة الشرطية المتصلة باسماء الشرط نحو من تضربه اضربه لانا نقول من في قولنا من تضرب اضرب مفعول تضرب فهو جزء بدون جملة وقولنا على ضمير الخ يخرج مثل اذ وحيث اذ هما لا يقعان جزءا من التركيب الا مع جملة خبرية مضافة اليهما لكن لا تشتمل تلك الجملة على الضمير العائد اليهما مثال الجملة الخبرية قولنا الذي ضربته زيد ومثال ما في معناها كاسم الفاعل واسم المفعول قولنا الضارب زيدا عمرو والمضروب لزيد عمرو وهذا التعريف اولى مما قيل الصلة جملة مذكورة بعد الموصول مشتملة على ضمير عائد اليه لاخذ الموصول في التعريف فيلزم الدور ولانه لم يقيد فيه الجملة بالخبرية فيشتمل الانشائية ولانه لا يشتمل ما في معناها هذا خلاصة ما في شروح الكافية • وهذا الموصول هو الموصول الاسمي وعرف بانه اسم لا يتم جزءا الا مع صلة وعائد واما الموصول الحرفي فقد عرف بما اول مع مايليه من الجمل بمصدر كان الناصبة وما المصدرية فخرج نحو صه ومه على قول من ياوله بمصدر والفعل الذى اضيف اليه الظرف نحو يوم ينفع الصادقين لان ذلك ماول بالمصدر بنفسه لا مع مايليه وهذا الموصول لايحتاج الى العائد بل لايجوز ان يعود اليه شيئ ولا يلزم ان تكون صلته جملة خبرية في قول سيبويه وابي علي ويلزم ذلك عند غيرهما كما في الموصول الاسمي ثم الموصول مطلقا لا يتقدم عليه صلته لا كلا ولا بعضا لانهما كجزئي الاسم ثبت لاحدهما التقدم لان الصلة لكونها مبنية للموصول يجب تاخيرها عنه فهما كشيئ واحد مرتب الاجزاء كذا ذكر مولا زاده في حاشية المختصر •

الموصول هو عند اهل العربية يطلق على معنيين كما مر قبيل هذا • وعند المحدثين هو الحديث المتصل كما يجيئ عن قريب •

موصول النتائج عند المنطقيين يطلق على قسم من القياس المركب كما مر في فصل السين

المهملة من باب القاف *

الواصلية بياء النسبة فرقة من المعتزلة اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات و باسناد افعال العباد الى قدرتهم و امتناع اضافة الشر الى الله تعالى و بالمنزلة بين المنزلتين و ذهبوا الى الحكم بتخطية احد الفريقين من عثمان و قاتليه و جوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا و لا كافرا مخلدا في النار و كذا علي و مقاتلوه و حكموا بان عليا و طلحة و زبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اى الزوج و الزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه كذا في شرح المواقف *

الوصال بالكسر عند السالكين مرادف للوصل بالضم و الاتصال قالوا الاتصال هو الانقطاع عما سوى الحق و ليس المراد به اتصال الذات بالذات لان ذلك انما يكون بين جسمين وهذا التوهم في حقه تعالى كفر و لهذا قال النبي صلى الله عليه و اله و سلم الاتصال بالحق على قدر الانفصال عن الخلق و قال بعضهم من لم ينفصل لم يتصل اي من لم ينفصل عن الكونين لم يتصل بمكوّن الكونين و ادنى الوصال مشاهدة العبد ربه تعالى بعين القلب و ان كان من بعيد يعني اندك ترين وصال ديدن بندة است خداى را بچشم دل اگرچه باشد ان وصال و ديدن از دور و اين ديدن از دور اگر پيش از رفع حجاب است محاضره گويند و اگر بعد از رفع حجاب است مكاشفه گويند و مكاشفه بى رفع حجاب نبود يعني سالك بعد انكه رفع حجاب كند در دل باليقين بداند كه خداى هست با ما حاضر و ناظر و شاهد اين را نيز ادنى وصال گويند و اگر بعد رفع حجاب و كشف چون تجلي ذات شود در مقام مشاهده اعلى درايد اين را وصال اعلى گويند و سالك را اول مقام محاضره است بعده مكاشفه بعده مشاهده فالمحاضرة لارباب القلوب و المشاهدة لارباب التمكين و المكاشفة بينهما الى ان تستقر المشاهدة - و المحاضرة لاهل علم اليقين و المكاشفة لاهل عين اليقين و المشاهدة لاهل حق اليقين كذا في مجمع السلوك و قال فيه ايضا فاذا رفع الحجاب عن قلب السالك و تجلى له يقال ان السالك الآن واصل يعني بمجرد رفع حجاب سالك در مقام مكاشفه است و اگر بعد رفع حجاب و كشف چون تجلي ذات شود در مقام مشاهده عالي در ايد و اين را وصال اعلى گويند بر نسبت وصال سابق و الوصال هو الرؤية و المشاهدة بسر القلب في الدنيا و بعين الرأس في الآخرة و انما نراه في الآخرة بلا كيف كما نعلمه و نعتقده في الدنيا بلا كيف در لمعات صوفيه گويد روية القلب هو نظره الى ما توارت في الغيب بنور اليقين عند حقائق الايمان و در لطائف اعلام گويد المشاهدة هي روية الحق ببصر القلب بغير شبهة كانه راه بالعين سيد محمد حسينى رحمه الله تعالى ميگويد خدايرا بندگانند كه در دنيا بچشم دل به بينند همين چشمى كه بر روي است منعكس مى شود و چشم دل ميگردد و في الفتاوى السراجية روية الله تعالى في المنام جائزة و انچه مردم در خواب ميبينند ان از چشم دل مى بينند همين چشم منعكس مى شود در دل اما انكه درشرح اداب شيخ شرف الدين منيرى مسطور است

که اجماع است برین که خدایرا نشاید دیدن نه ببصر و نه بدل مگر از جهت یقین مراد شیخ نفي دیدار عین حق یا ادراک هویت است نه نفي معنی مذکور نه بیني که امام نوري میگوید الیقین هو المشاهدة چون یقین بنده برین نوع درست شود لاجرم همچنان باشد که دیدار است یعنی چنان نیست که دیدار عین و ادراک هویت است و مراد شیخ ازین یقین علمي نیست چراکه این عوام را هم باشد معاذ الله که دیدار قلبی را این معنی باشد پس یقینی که خواص را باشد نبود تا رفع حجاب و تجلي انوار نشود و همین را ما مشاهده میگوئیم و دیدار قلبي میگوئیم شیخ قوام الحق فرموده مکاشفه نه انست که هویت حق ادراک کند و یا در یابد لانه لا مدخل لاحد من المخلوقات حتی الانبیاء في مشاهدة ذاته في دار الدنیا چون مردا هر چه خواهي نام نه رویت قلبی را خواه رویت بصیرت گو خواه مکاشفه گو خواه مشاهده گو باصطلاح صوفیه رویت قلبی است نه رویت عیانی که بحاسهٔ بصر تعلق دارد و ان شئت الزیادة علی هذا فارجع الیه اي الی مجمع السلوک و در کشف اللغات میگوید نزد صوفیه وصال مقام وحدت را کویند مع الله تعالی سرا و جهرا و وصل وحدت حقیقي را کویند که ان واسطه است میان ظهور و بطون و نیز وصل عبارت از رفتار سالک است در اوصاف حق تعالی و ان تحقق است باسماء تعالی و قیل وصل انرا گویند که لمحهٔ ازو جدا نشود زبان در ذکر و دل در فکر و جان در مشاهده او مشغول دارد و در همه حال با او باشد و واصل ان را گویند که از خود رسته و بخدا پیوسته باشد و بتخلق باخلاق الله موصوف گشته باشد و بی نام و نشان شده چنانکه قطره در دریا محو گردد *

الاتصال في اللغة پیوستن ضد الانفصال و هو امر اضافي یوصف به الشیئ بالقیاس الی غیره و یطلق علی امرین احدهما اتحاد النهایات بان یکون المقدار متحد النهایة بمقدار اخر سواء کان موجودین او موهومین و یقال لذلک المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنی و ثانیهما کون الشیئ بحیث یتحرک بحرکة شیئ اخر و یقال لذلک الشیئ انه متصل بالثاني بهذا المعنی و هذا المعنی من عوارض الکم المنفصل مطلقا او من جهة ما هو في مادة کاتصال خطي الزاویة و اتصال الاعضاء بعضها ببعض و اتصال اللحوم بالرباطات و نحوها هکذا یستفاد من شرح الاشارات و المحاکمات و الصدری في بیان اثبات الهیولی و عند السالکین هو مرادف للوصال و الوصول کما عرفت و عند المحدثین هو عدم سقوط راو من رواة الحدیث و یجیئ اسناده متصلا و یسمی ذلک الحدیث متصلا و موصولا هکذا في ترجمة المشکوة و هو یشتمل المرفوع و الموقوف و المقطوع وما بعده و قال القسطلاني والموصول و یسمی المتصل هو ما اتصل سنده رفعا او وقفا لا ما اتصل للتابعي نعم یسوغ ان یقال متصل الی سعید بن المسیب او الی الزهري مثلا انتهی فلا یشتمل حینئذ المقطوع وما بعده وقد سبق ما یتعلق بهذا في لفظ المسند في فصل الدال من باب السین المهملتین و عند المنطقیین هو ثبوت قضیة علی تقدیر قضیة اخری کما وقع في شرح المطالع فالمتصلة عندهم قضیة

شرطية حكم فيها بوقوع الاتصال او بلاوقوعه اي حكم فيها بوقوع اتصال قضية بقضية اخرى وهي الموجبة او نفيه بلا وقوع ذلك الاتصال و هي السالبة و يقابل الاتصال الانفصال و هو عدم ثبوت قضية على تقدير اخرى و قد سبق في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة * و عند الحكماء هو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة في الحدود و الحد المشترك بين الشيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية لآخر كما مر في محله ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح هو حد مشترك بين قسميه و المتصل بهذا المعنى يطلق على ثلثة امور الاول فصل الكم يفصله من الكم المنفصل الذي هو العدد الثاني الصورة الجسمية لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل فسميت به تسمية للملزوم باسم اللازم الثالث الجسم الطبيعي و انما يطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية و المتصل معناه ذو اتصال و كانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي و اذا اطلق الاتصال على الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الصورة ايضا اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم و لما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي و على الصورة الجسمية اطلق المتصل على الجسم الطبيعي لانه ذو الاتصال حينئذ هكذا يستفاد من شرح الاشارات و المحاكمات والصدرى في بيان اثبات الهيولى و بالجملة فالمتصل في اصطلاحهم يطلق على فصل الكم و على الصورة الجسمية و على الجسم الطبيعي والاتصال على كون الشيء بحيث يمكن الخ و على الجسم التعليمي و على الصورة الجسمية ثم قال في المحاكمات و ههنا معنى اخر للاتصال و هو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن هذا المعنى يلازم المعنى الاول ملازمة مساوية وكلا المعنيين غير اضافيين انتهى * و بالنظر الى هذا المعنى يقال هذا الجسم متصل و احد اي لامفصل فيه بالفعل و عند المنجمين كون الكوكبين على وضع مخصوص من المنظر او التناظر و الاول يسمى باتصال النظر و هو الذي يذكر هو مع اقسامه هنا و الثاني يسمى بالاتصال الطبيعي و التناظر و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب النون و باتصال المحل ايضا گفته‌اند چون كوكب متوجه از روي نظر يا تناظر بكوكبي ديگر شود و بعد بقدر جرم خود از متصل به پيدا كند ان توجه را اتصال گويند و اين كوكب را متصل و جرم كوكب عبارت است از نور او در فلك از پس و پيش و اين را معين ساخته‌اند پس نور جرم افتاب پانزده درجه است و نور جرم ماه دوازده درجه و نور زحل و مشتري هر يك نه درجه و مريخ هشت درجه و زهره و عطارد هر يك هفت درجه و عقدهٔ راس وذنب هريك دوازده درجه واتصال را سه حال بود هرگاه كه نور كوكبي بكوكبي رسد اغاز اتصال بود واين را اول اتصال گويند و چون بعد ميان هر دو بنصف جرمين رسد اغاز قوت اتصال بود و اين را وساطت اتصال هم گويند وچون مركز بمركز رسد اتصال تمام گردد و غايت قوت اتصال بود و چون كوكب سبك رو و تيز رو بگذرد اغاز انصراف بود و چون بنصف جرمين رسد نهايت قوت اتصال بود و چون جرم از جرم منقطع شود نهايت تمام اتصال بود

و نهایت انصراف اما اعتبار نصف جرمین روا بود در جمیع اتصالات و بعضی گویند نصف جرم کمتر مفید باشد مثال او انست که جرم مشتری نه درجه است و جرم قمر دوازده درجه پس دوازده را با نه جمع کنند بیست و یک شود ونصف هر دو ده و نیم درجه پس هرگاه که میان مشتری وقمر به بیست و یکدرجه بعد ماند نور هردو بهم رسد و اغاز اتصال بود و چون ده درجه و نیم ماند اغاز قوت بود وچون قمر بدست و یکدرجه بعد پیدا کند منصرف گشته بود و اما اگر نصف جرم کمتر اعتبار کنند چون چهارم درجه و نیم بعد ماند اغاز قوت بود و این قول محکم تراست و این مثال اتصال مقارنه است و برهمین طریق قیاس باید کرد در اقسام باقی مثل اتصال تسدیس و تربیع و تثلیث بدانکه انواع اتصالات بسیار است و انچه اشهر است دوازده است اول قبول ونظر قبول انست که کوکبی درحظوظ کوکبي بود و ان خانه است یا شرف یا مثلثه یا حد یا وجه با صاحب ان حظ اتصال کند پس ان صاحب حظ انرا قبول کند چون او را در حظ خود بیند و این دلیل بود بر روا شدن حاجت و تمامي محبت میان دو کس دوم رد و ان انست که کوکبی ضعیف شده باشد مثل انکه در وبال یا درهبوط یا راجع یا محترق باشد و نظر کوکبي که بدو پیوندد از خود دور کند که قوت قبول ندارد و حکم این ضد حکم قبول است سیم دفع قوت و ان انست که کوکبی که در حظوظ خویش بود و کوکبی دیگر بیند صاحب حظ او را قوت دهد و اگرهر دو در حظوظ خود باشند هر یک قوت خود بدیگری دهد چنانچه قمر در سرطان بود و زهره در ثور و این غایت دفع قوت بود و دلیل باشد بر درستي میان هر دوکس از طرفین و تمام شدن کارها از جد و جهد چهارم دفع طبیعت و ان انست که کوکبی درحظوظ کوکبی بود و دیگری در حظ ان کوکب و هم دیگر بنسد پس هریک طبیعت خود بدیگری دهد و بعضی کسان دفع قوت خوانند این را و این وضع قوی تر است از دفع قوت و او را در سعادت و عطیت امیدها و رسانیدن بامید کلی زیاده از اوضاع همدیکر باشد پنجم انکار و ان انست که کوکبی دیگر را به بیند از وبال و هبوط پس ان کوکب این را انکار کند چون دروبال و هبوط خودش بیند و این ضد دفع طبیعت است و اگر هر دو در وبال و هبوط یکدیگر باشند انکار ازهردو جانب بود و حکم ان ضد دفع طبیعت باشد ششم نقل النور و ان انست که کوکبی سبک رو گران رو را بیند وازو تمام منصرف نشده باشد که دیگریرا بیند پس نور اول کوکب بثاني دهد اگر چه ان هر دو کوکب از همدیکر ساقط باشند و این بمثابهٔ اتصال باشد میان ان هر دو کوکب مثلا کوکبی بود در حمل و دیگری در عقرب و کوکبی سبک رو تر از هر دو در سرطان باشد اول ان کوکب را بیند که در حمل است و هنوز ازو منصرف نشده باشد که بکوکبی که در عقرب است پیوندد پس نور اول بدوم نقل کرده باشد و این دلیل بر توسط کارها است هفتم انتکاث وان انست که کوکبی سبک رو خواهد که کوکب گران رو را بیند پس هنوز مرکز بمرکز نرسیده باشد که کوکب سبکرو راجع شود یا راجع بود خواهد که بگران رو

پیوندد و منقبض شود و اتصال تمام نکند و این دلیل شکستن عهد و پشیمانی و نومیدی از کارها بود هشتم بعید الاتصال و ان انست که کوکبی که در برجی اید و با اوائل برج هیچ کوکب را نه بیند و بآخر برج کوکبی را بیند دران حال کوکب ضعیف بود نهم خالی السیر و ان انست که در اول برج کوکبی را بیند و بهیچ کوکب دیگر نه پیوندد دران برج و این وقت نیز کوکب ضعیف باشد و بد تر ان بود که ان کوکب نحس بود دهم وحشي السیر و ان انست که کوکبی در برجی اید و بیرون رود که هیچ کوکبی بدو نه پیوندد و این حال بقمر بسیار روی دهد و نحس بود و بد تر انکه این حال او را در قوس روی دهد و این دلیل است بر عدم حصول مراد ونقصان مال وکسب و این همه بحسب خانهای طالع بود ونظرهای مودت و عداوت یازدهم تربیع طبیعي و ان انست که عطارد در جوزا بود وکوکبی دیگر را بیند که در سنبله است یا خود در سنبله باشد و کوکب دیگر را بیند که در جوزا است این تربیع بقوت تثلیث باشد و این حالت مر مشتریرا نیز باشد در قوس وحوت دوازدهم دستوریه و ان چهار نوع است یکی انکه نیک بعید است و یکی نیک ضعیف. و نیک بعید ان است که صاحب مجمل یاد کرده است پس دو نوع دیگر است که نزدیکتر است یکی انکه صاحب طالع در عاشر افتد و صاحب عاشر در طالع و نوعی دیگر ان است که کوکبی در وتدي باشد و ان وتد خانه یا شرف او باشد و کوکبی دیگر را ببند که ان کوکب هم در وتد وي باشد و ان خانه یا شرف او باشد و این کمال قوت بود و دلیل سعادتهای بزرگ وحکم سلطنت باشد وسعادتهای داخلي وخارجي و این دستوریه است این همه منقول است از شجرهٔ ثمره •

اتصال التربيع هو عند الفقهاء ان يكون انصاف لبنات الحائط المتنازع فيه متداخلة في انصاف لبنات الحائط الغير المتنازع فيه ان كان الحائط من نحو الحجر او يكون ساجة احدهما مركبة في الاخرى ان كان من الخشب و عن ابي يوسف رحمه الله ان اتصال التربيع اتصال الحائط المتنازع فيه بحائطين اخرين احدهما و اتصالهما بحائط اخر كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى في فصل و لو اختلف المتبائعان •

اتصال الملازقة و يقال له اتصال الجوار ايضا هو عند الفقهاء مجرد اتصال بين الحائطين غير اتصال التربيع هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي •

المتصل هو يطلق على معان قد سبقت من قبل •

الموصل بتشديد الصاد المفتوحة هو عند اهل البديع ان يوتى بكلام يكون كل من كلماته متصلة الحروف في الكتابة نحو شتم عمر بكرا وضده المقطع نحو ادرك داوود رزقا كذا في المطول في اخر فن البديع وكذا في مجمع الصنائع و جامع الصنائع •

الايغال بالغين المعجمة عند اهل المعاني قسم من اطناب الزيادة و هو ختم الكلام بما يفيد نكتة

يتم المعنى بدونها قيل لا يخفى ان تمام الكلام بدونها لا يخص الايغال بل كذلك جميع اقسام الاطناب و ان تعريف الايغال يشتمل الايضاح بعد الابهام و ذكر الخاص بعد العام و التكرير اذا كانت ختم الكلام و غيرها ايضا من اقسام الاطناب اذا كان كذلك و لا محذور فيه اذ الاقسام ليست متباينة و قيل انه مختص بالشعر و فسره بختم البيت بما يفيد نكتة الخ و رد بانه وقع في القران من ذلك قوله تعالى اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم اجرا و هم مهتدون فقوله و هم مهتدون ايغال لانه يتم المعنى بدونه اذ الرسول مهتد لا محالة لكن فيه زيادة مبالغة في الحث على اتباع الرسول و الترغيب فيه و جعل منه ابن ابى الاصبع قوله و لا يسمع الصم الدعاء اذا ولوا مدبرين فان قوله اذا ولوا مدبرين زائد على المعنى مبالغة في عدم انتفاعهم هكذا يستفاد من الاطول و المطول و الاتقان •

الوكالة بالكسر و الفتح اسم من التوكيل بمعنى التفويض و الاعتماد و قد تطلق على الحفظ اطلاقا لاسم السبب على المسبب و الوكيل في اسمائه تعالى فعيل بمعنى المفعول على الاول و بمعنى الفاعل على الثاني و شرعا تفويض التصرف الى غيره و ذلك الغير يسمى وكيلا اى الوكالة اقامة احد غيره مقام نفسه في تصرف شرعي معلوم مورث لحكم شرعي كالنكاح و الطلاق المورثين للحل و الحرمة فان اللام للعهد فلا حاجة الى زيادة امر شرعي كما ظن و يخرج منه ما اذا قال انت وكيلي في كل شيئ فانه لم يصر به وكيلا لجهالة التصرف و في الاستحسان يصير وكيلا بالحفظ فينبغي ان يزاد قيد الحفظ كما في التحفة و كذا يخرج عنه الايصاء فانه نيابة بالولاية المنتقلة اليه دون القائمة به المتبادرة و يدخل فيه توكيل مسلم ذميا ببيع مال غير متقوم و فيه اشعار بان القبول لم يشترط فلو قال و كلتك بطلاق و لم يقل المخاطب قبلت و لا رددت ثم طلق وقع استحسانا لانه دليل القبول كما في المبسوط و فيه ايماء الى ان القبول يشترط و لو حكما و به يشعر كلام الهداية كذا في جامع الرموز و شرح ابى المكارم لمختصر الوقاية •

التوكل قال في خلاصة السلوك قال بعض اهل المعرفة التوكل ان يصبر على الجوع اسبوعا من غير تشويش خاطر و قيل التوكل ان لاتقضى الله من اجل رزقك باشتغال الاسباب و روية الرزق من الله تعالى فريضة و من ترك الكسب و طمع في المخلوقين فهو متاكل و ليس بمتوكل • و در مجمع السلوك كويد صوفيه دربيان حد توكل سخنها بسيار گفته اند هركسى از مقام خويش سخنى گفته و عبارات ايشان هم ازان مختلف گشته بعضى گفته اند توكل انست كه خدايرا استوار داري در عهدها كه كرده است يعنى اعتقاد داري كه هرچه قسمت تو كرده است بتو رسد اگرچه جهان بدفع ان مشغول شوند و هرچه بقسمت تو نكرده است بجد و جهد اگرچه درجهاتست بتو نرسد و بعضى گفته اند كه توكل انست كه برابر كردن نزد تو بسيار و اندك و موجود و معدوم و بعضى گفته اند التوكل الاسترسال بين يدي الله تعالى استرسال ان باشد كه هركجا كشد رود بعضى گفته كه توكل انست كه بغير حق اليه ندارد

و از غير او نترسد متوكل ان باشد كه واثق بود بحق كه حق را در هرچه كند متهم ندارد و شكايت نكند يعني در ظاهر و باطن تسليم باشد ابو موسى گويد اگر ددگان و ماران برچپ و راست تو باشند سرتو براي ان نجنبد و لهذا قيل التوكل الاعتماد على الله تعالى في الوعد و الوعيد بازالة الطمع عمن سواه ذو النون مصري گويد توكل خلع ارباب است و قطع اسباب * فائده * متوكل را ترک دواعزيمت است وكردن دارو كه طبيبان گويند رخصت است نقض توكل نكند قال عليه الصلوة و السلام تداووا عباد الله و قال ما من داء الا وله دواء عرفه من عرفه و جهله من جهله الا السام بدانكه اسباب مزيلهٔ ضرر سه قسم است قطعي و وهمي و ظني قطعي چون اب دفع تشنگي را و نان براي دفع گرسنگي ترک ان بكلي از توكل نيست بلكه ترک ان درووقت بيم مرگ حرام است ووهمي چون داغ و افسون ترک ان از شرط توكل است زيراچه پيغامبر عليه الصلوة و السلام متوكلان را بران صفت كرده و ظني چون فصد وحجامت وداروى مسهل و ديگر ابواب طب كه نزد طبيبان ظاهر است كردن ان ناقض توكل نباشد و در قوة القلوب گفته التداوي رخصة وسعة و تركه ضيق و عزيمة والله يحب ان يوخذ برخصته كما يحب ان يوتى عزائمه ليكن كمال توكل انست كه گرد دارو نگردد و اين كسي را ميسر شود كه او از يكى مكاشفان باشد يا صابر باشد بر مرض تا او را ثواب جزيل باشد و يا خائف از گناهان باشد درد وبيماري را فراموش نمايد انتهى ما في مجمع السلوک *

الاول بالفتح و تشديد الواو نقيض الآخر و اصله قيل اوأل على افعل مهموز الاوسط نقلبت الهمزة واوا و ادغمت يدل على ذلك قولهم و هذا اول منک و الجمع الاوائل والاولى ايضا على القلب و الاولون ايضا وقيل و وول على فوعل قلبت الواو الاولى همزة و لم يجمع على اواول لاستثقالهم اجتماع الواوين بينهما الف كذا في الصراح و في كشف اللغات اول نخستين و پيشين اوائل جمع و در اصطلاح سالكان اول نام خدايتعالى است و در شرح مشارق گويد اول پيدا كننده وجود و اخر فنا كننده وجود و نيز اول هميشه بود و اخر هميشه باشد انتهى * والاول عند المحاسبين هو العدد الذي لايعده غير الواحد كالثلثة و الخمسة و السبعة و احد عشر و يقابله المركب و كون العدد هكذا يسمى اولية و قد سبق في لفظ التركيب و لفظ العدد و قيل الاول اما زوج كالاثنين او فرد كالثلثة *

الاوليات هي تطلق على قسم من المقدمات اليقينية الضرورية و تسمى بالبديهيات ايضا و هي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين اي من حيث انهما طرفان فيشتمل تصور النسبة ايضا والمراد بتصور الطرفين ما هو مناط الحكم اعم من ان يكون بالبداهة او بطريق الكسب و النظر و الحاصل ان الحكم فيه لا يتوقف بعد حصول تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم على شيئ اخر اصلا بشرط سلامة الغريزة فلا يرد الصبيان والمجانين وصاحب البلادة المتناهية و بشرط عدم تدنس الفطرة بما يضاده فلايرد المدنس بالاعتقادات الباطلة المنكر للبديهيات و بعض العوام و الجهال فمن الاوليات ما هو جلي

فهذه الكل لوضوح تصورات اطرافه كقولنا الكل اعظم من الجزء اى الكل المقداري اعظم فى المقدار من جزئه المقداري ومنها ما هو خفي لخفاء في تصورات اطرافه اما لعدم الوضوح او لكونها نظرية هكذا يستفاد مما ذكر الصادق الحلواني في حاشية القطبي و السيد السند في شرح المواقف و المولوي عبد الحكيم في حاشيته و الفرق بينها و بين المشهورات على ما في شرح المطالع ان الانسان لو قدر انه خلي ونفسه من غير مشاهدة احد و ممارسة عمل ثم عرض عليه المشهورات توقف فيها لا في الاوليات و كذا الحال في الفرق بينها و بين المتواترات و قد تطلق الاوليات على الضروريات ايضا باعتبار ان الضروريات اوائل العلوم فحينئذ الاوليات محمولة على المعنى اللغوي هكذا ذكر مولانا داود في حاشية شرح المطالع في الخطبة في بيان مراتب النفس *

فصل الميم * **التخمة** بالضم و فتح الخاء ناگوار شدن طعام و جز ان اصله الوخمة قلبت الواو تاء و عند الاطباء عبارة عن فساد الطعام فى المعدة و استحالته الى كيفية غير صالحة كما في بحر الجواهر *

الورم بفتح الواو و الراء اماس و هو مادة تداخل جرم العضو و تزيد حجمه زيادة غير طبيعية كذا في بحر الجواهر و قد سبق ايضا في لفظ النمو في فصل الواو من باب النون *

الوهم بالفتح و سكون الهاء قد يطلق على الاعتقاد المرجوح و المراد بالاعتقاد التصديق و الحكم هذا لكن المختار ان الوهم من قبيل التصور و قد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة و قد يطلق على القوة الوهمية من الحواس الباطنة و هى قوة مرتبة فى الدماغ كله لكن الاخص بها هو اخر التجويف الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة تدرك المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات كالقوة الحاكمة فى الشاة بان الذئب مهروب عنه و الولد معطوف عليه و استدل الحكماء على وجوده بانه لابد من قوة مدركة للمعاني الجزئية و تلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المعاني هي ما لا تدرك باحدى الحواس الظاهرة وكذا غير الحس المشترك و الخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتادى اليهما من الحواس الظاهرة و تلك المعاني لم تتاد منها اليهما و غير الحافظة اذ القبول غير الحفظ و غير المتصرفة لان فعلها التركيب و التفصيل و غير النفس لانها لاتدرك الجزئيات بالذات و لان هذا الادراك موجود فى الحيوانات و ههنا ابحاث فمن ارادها فليرجع الى شرح المواقف و شرح التجريد و غيرهما * و قال الصوفية الوهم محتد عزرائيل عليه السلام من محمد صلى الله عليه و اله و سلم خلق الله وهم محمد صلى الله عليه و اله وسلم من نور اسمه الكامل و خلق عزرائيل عليه السلام من نور وهم محمد صلى الله عليه و اله و سلم فاما خلق الله وهم هذا الانسان من نور الكمال اظهره فى الوجود بلباس القهر فاقوى شيئ يوجد فى الانسان القوة الواهمة فانها تغلب العقل و الفكر و المصورة و المدركة و اقوى الملائكة عزرائيل عليه السلام لانه خلق منه فلهذا حين امر الله الملائكة ان تقبض من الارض قبضة ليخلق منها ادم عليه السلام لم يقدر احد ان يقبض منها الا عزرائيل لانها كلما نزل

بها ملك من الملٰئكة اقسمت عليه بالله ان يتركها فتركها فلما نزل بها عزرائيل اقسمت عليه فاستدرجها في قممها فقبض منها ما امره الله ان يقبض و تلك القبضة هي روح الارض فخلق الله من روحها جسد ادم فلذا تولى عزرائيل قبض الارواح لما اودع الله فيه من القوة الكمالية المتجلية في مجلى القهر و الغلبة ثم ان هذا الملك عنده من المعرفة باحوال جميع من يقبض روحه ما لا يمكن شرحه فيتخلق لكل جنس بصورة و قد يأتي الى بعض الاشخاص في غير صورة بل بسيطا فينفس مقابلة للروح تتعشق به فتطلب الخروج من الجسد و قد مسكها الجسد و تعلقت به للتعشق الاول الذي بين الروح و الجسد فيحصل النزاع بين المنازعة الخاصة العزرائيلية له و بين تعشقه بالجسد الى ان يغلب عليه الجذب العزرائيلي فتخرج و هذا الخروج امر عجيب اعلم ان الله تعالى جعل الوهم مرآة نفسه و مجلى قدسه ليس في العالم شيئ اسرع ادراكا منه له التصرف في جميع الموجودات به تعبد الله العالم و بنوره نظر الى ادم و به مشى من مشى على الماء و به طار من طار في الهواء و هو نور اليقين و اصل الاستيلاء و التمكين من سخر له هذا النور و حكم عليه تصرف به في الوجود العلوي و السفلي و من حكم عليه سلطان الوهم لعب في اموره فتاه في ظلام الحيرة بنوره ثم اعلم ان الله لما خلق الوهم قال له اقسمت ان لا اتجلى لاهل التقليد الا فيك و لا اظهر للعالم الا في مخافيك فعلى قدر ما تصعدهم اليّ تدلهم عليّ و على قدر ما تنكس عني بانوارهم تهلكهم في بوارهم فقال له الوهم اي و ربي ادم المرقاة بالاسم و الصفات ليكون علما الى منصة الذات فاقام الله فيه الانموذج المنير فانتقش في جداره بالهيئة و التقدير و تحكم فيه عبودية الحق تعالى فاقسم على نفسه باسم ربه و الآن لا يزال تفتح هذه الانعال بتلك المفاتيح الثقال الى ان يلج جمله في سم خياط الجمال الى فضاء صحراء الكمال فيعبد فيه الحق المتعال فحينئذ البسه الله خلعة التقريب وقال له احسنت ايها الملك الاديب ثم كساه حلتين الاولى من النور الاخضر مكتوب على طرازها بالكبريت الاحمر الرحمٰن علم القران خلق الانسان علمه البيان و اما الحلة الثانية فهي القاصية الدانية قد نسجت من مواد الطغيان مكتوب على طرازها بقلم الخذلان ان الانسان لفي خسر فلما نزل هذا النور و اختفى بين العالم في الظهور خلق الله من نزوله الجنة واكلها ادم فخرج بها من الحضرة فتامل كذا في الانسان الكامل *

الوهمي بياء النسبة يطلق على المعنى الجزئي المدرك بالوهم وقد يطلق على ما اخترعته القوة المتخيلة اختراعا صرفا من عند نفسها على نحو المحسوس و حاصله ان اختراعها لا يكون من الامور المحسوسة اى المدركة بالحواس الظاهرة بل اختراعا صرفا على نحو المحسوسات اي بحيث لو ادرك لكان مدركا بالحواس الظاهرة يعني لو وجد ذلك الامر الوهمي في الخارج لكان مدركا باحدى الحواس الظاهرة كما اذا سمع ان الغول شيئ يهلك الناس كالسبع فاخذت المتخيلة في تصويرها بصورة السبع و اختراع ناب لها كما للسبع و بهذا المعنى اطلق في باب التشبيه حيث قسموه باين طرفاه اما حسيان او عقليان او مختلفان

كما في المطول والاطول وقد سبق بيانه في لفظ الخيالي ايضا فالوهمي على هذا ما لا يدرك باحدى الحواس الظاهرة لعدم وجوده في الخارج ولا في نفس الامر لكنه لو وجد في الخارج لا يدرك الا باحدى تلك الحواس الظاهرة بخلاف الوهمي بالمعنى الاول فانه موجود في نفس الامر ولا يمكن ان يدرك باحدها ثم الوهميات كما تطلق على المعاني الجزئية المدركة بالوهم وعلى الامور المخترعة بالقوة المتخيلة كذلك تطلق على القضايا التي يحكم بها الوهم فان حكمت الوهم في الامور المحسوسة كما اذا حكمت بحسن الحسناء وقبح السواد كان حكمها صادقا في الجملة لان الوهم تدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوسات باحكامها كان حكمها صحيحا بشرط شهادة العقل لها لا مطلقا فانها قد تحكم بعداوة من لا عداوة له فمثل هذه الوهميات تعد من المقدمات اليقينية الضرورية وان حكمت على الامور الغير المحسوسة باحكام المحسوسات كان حكمها كاذبا كالحكم بان كل موجود مشار اليه وان وراء العالم فضاء لا يتناهى ومثل هذه الوهميات تعد في المقدمات الظنية هكذا في شرح المواقف وغيره *

التوهم هو عند الحكماء قسم من الادراك وهو ادراك المعاني الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشيء الجزئي الموجودة في المادة لايشاركه فيها غيره فيشترط فيه كون المدرك جزئيا كما في الاحساس والتخييل ولا يشترط حضور المادة بخلاف الاحساس ولا اكتناف الهيئات بخلاف التخييل كذا في شرح الاشارات وقد سبق في لفظ الاحساس ايضا *

الايهام هو عرفا استعمال لفظ له معنيان وارادة احدهما مطلقا على ما ذكر الچلپي في حاشية التلويح في الخطبة وعند اهل البديع استعمال لفظ له معنيان اما بالاشتراك او التواطي او الحقيقة والمجاز احدهما قريب والآخر بعيد ويقصد البعيد ويورى عنه بالقريب فيتوهمه السامع من اول الوهلة ويسمى بالتورية والتخييل ايضا وذكر المعنيين اخذ بالاول للاحتراز عن الاكثر من معنيين ولا يراد به قال الزمخشري لاترى بابا في البيان ادق ولا الطف من التورية ولا انفع ولا اعون على تعاطي تاويل المتشابهات في كلام الله ورسوله وهي ضربان مجردة ومرشحة فالمجردة هي التي لم يذكر فيها شيء من لوازم المورى به ولا المورى عنه كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء على معنيين الاستقرار في المكان وهو المعنى القريب المورى به الذي هو غير مقصود لتنزيهه تعالى عنه والثاني الاستيلاء وهو المعنى البعيد الذي ورى عنه بالقريب المذكور انتهى وهذه التورية تسمى مجردة لانها لم يذكر فيها شيء من لوازم المورى به ولا المورى عنه والمرشحة هي التي ذكر فيها شيء من لوازم هذا او هذا كقوله تعالى والسماء بنيناها بايد الآية فانه يحتمل الجارحة وهو المورى به وقد ذكر من لوازمه على جهة الترشيح البيان ويحتمل القدرة والقوة وهو البعيد المقصود كذا في الاتقان وفي المطول المجردة هي التي لا تجامع شيئا مما يلائم المعنى القريب نحو الرحمن على العرش استوى والمرشحة هي التي تجامع

شيئا مما يلائم المعنى القريب المورى به عن المعنى البعيد نحو و السماء بنيناها بايد انتهى *

ايهام العكس قد سبق في لفظ المغالطة في فصل الطاء المهملة من باب الغين المعجمة *

فصل النون

الوثن بفتح الواو و الثاء المثلثة هو ما له صورة كصورة الانسان ذوجثة معمولة من جواهر الارض او الحجارة او الخشب و الصنم صورة بلا جثة *

الوثني بياء النسبة عابد الوثن كذا في جامع الرموز *

الوثنية فرقة من الكفار يعبدون الاوثان و يقولون بان الله واحد فعدهم من المشركين لقولهم بتعدد المستحق للعبادة لا لقولهم بتعدد الواجب لذاته اذ لا يصفون الاوثان بصفات الالهية و ان اطلقوا اسم الالهية عليها بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء و الزهاد او الملائكة او الكواكب و اشتغلوا بها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشية الچلپي في مبحث التوحيد و قد سبق في لفظ الشرك في فصل الكاف من باب الشين المعجمة *

الوزن بالفتح و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو التقطيع و قد سبق في فصل العين المهملة من باب القاف و عند الصرفيين هو مقابلة الاصلي بالفاء و العين و اللام و الزائد بمثله الا في مواضع عديدة كما في الاصول الاكبري قال الرضي في شرح الشافية اذا اردت وزن الكلمة عبرت عن الحروف الاصول بالفاء و العين و اللام اى جعلت في الوزن مكان الحروف الاصلية هذه الاحرف الثلثة كما تقول ضرب على وزن فعل و ما زاد على الثلثة يعبر عنه بلام ثانية ان كان رباعيا كما تقول وزن جعفر فعلل و بلام ثالثة ان كان خماسيا كما تقول وزن سفرجل فعلّل و يعبر عن الحرف الزائد بلفظه بان يزاد في الوزن الحرف الزائد بعينه في مثل مكانه تقول مضروب على وزن مفعول انتهى فاللفظ الذي يقابل به لفظ اخر كفعل يسمى موزونا به و ذلك اللفظ الآخر يسمى موزونا كنصر و قال ايضا وزن الكلمة و بناؤها و صيغتها هيئتها التي يمكن ان يشاركها فيها غيرها وهي عدد حروفها المرتبة و حركاتها المعينة و سكونها مع اعتبار حروفها الزائدة و الاصلية كل في موضعه وقد سبق شرح هذا في بيان تعريف علم الصرف في المقدمة و قال ايضا اعلم انه وضع لبيان الوزن المشترك فيه لفظ متصف بالصفة التي يقال لها الوزن و استعمل ذلك اللفظ في معرفة اوزان جميع الكلمات فقيل ضرب على وزن فعل و كذا نصر و خرج اى على صفة يتصف بها فعل و ليس قولك فعل هي المشتركة بين هذه الكلمات لان نفس الفاء و العين و اللام غير موجودة في شيء من الكلمات المذكورة فكيف تكون الكلمات مشتركة في فعل بل هذا اللفظ مصوغ ليكون محلا للهيئة المشتركة فقط بخلاف تلك الكلمات فانها لم تصغ لتلك الهيئة بل صيغت لمعانيها المعلومة فلما كان المراد من صوغ فعل الموزون به مجرد الوزن سمي و زنا وزنة انتهى * فعلم مما ذكر ان للوزن ثلثة معان احدها المعنى المصدري و هو المقابلة و الثاني الهيئة المذكورة و الثالث ذو الهيئة المذكورة در بعضى كتب صرف مى ارد ميزان در

دانستن حرف اصلي و زائد نقص فا و عين و لام است بی اعتبار تركيب كه ان در اصطلاح صرفيان عبارت است از جمع ساختن حرفين بسيطين يا حروف بسيطه بر نهجيكه ان كلمه را بروي اطلاق توان كرد اما اين حروف را كه استعداد و قابليت تركيب دارند بی اعتبار تركيب معيار ميگويند و باعتبار تركيب چنانچه فعل يا افعل وزن و وزان و مثل و مثال و بنا ميكويند و اما ان لفظي را كه بوزني راست مي ايد موزون و بنا مي گويند و اهل صرف ميكويند كه وزن شرف فعل است و وزن اشرف افعل است انتهى فالمراد بالوزن في هذه العبارة اللفظ ذو الهيئة * فائدة * قال الرضي انما اختير لفظ فعل لهذا الغرض من بين سائر الالفاظ لان الغرض الاهمّ من وزن الكلمة معرفة حروفها الاصول و الزوائد و ما طرأ عليها من تغيرات حروفها بالحركة و السكون و المطرد في هذا المعنى الفعل و الاسماء المتصلة به كاسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة والآلة و الموضع اذ لايوجد فعلا و لا اسما متصلا به الا و هو في الاصل مصدر قد غير غالبا اما بالحركة كضرب و ضرب او بالحروف كيضرب و ضارب و اما الاسم الصريح الذي لا اتصال له بالفعل فكثير منه خال من هذا المعنى كرجل و فرس و جعفر لا تغير في شيء منها عن اصل و معنى تركيب ف ع ل مشترك بين جميع الافعال و الاسماء المتصلة بها اذ الضرب فعل و كذا القتل و النوم فجعلوا ما يشترك الافعال و الاسماء المتصلة بها في هيئته اللفظية مما يشترك ايضا في معناه ثم جعلوا الفاء و العين و اللام لكونها اصولا في مقابلة الحروف الاصلية فان زادت الاصول على الثلثة كررت اللام لانه لما لم يكن بد في الوزن من زيادة حرف بعد اللام لان الفاء و العين و اللام يكفي في التعبير عن اول الاصول و ثانيها و ثالثها كانت الزيادة بتكرير الحروف في مقابلة الاصول اولى و لما كان اللام اقرب كررت هي دون البعيد فان كانت في الكلمة الموزونة حرف زائد فهو على نوعين ان كانت الزيادة بتكرير حرف اصلي كرر ذلك الحرف الاصلي في الوزن اي الموزون به تنبيها في الوزن على ان الزائد يحصل من تكرير حرف اصلي سواء كان التكرير للالحاق كقردد فانه على وزن فعلل لا على وزن فعلد او لغيره كقطّع فانه على وزن فعّل لا على وزن فعطل و يدخل في هذا الحكم المدغم في حرف اصلي فنحو ادّارك افّاعل لا ادفاعل او اتفاعل و ان لم تكن الزيادة من تكرير حرف اصلي اورد في الوزن تلك الزيادة بعينها كما يقال في ضارب فاعل و في مضروب مفعول و قد ينكسر هذا الاصل الممهد في اوزان التصغير و هو قولهم التصغير اوزانه ثلثة فعيل و فعيعل و فعيعيل و يدخل في فعيعل دريهم مع ان وزنه الحقيقي فعيلل و اسيود و هو افيعل و مطيلق و هو مفيعل و يدخل في فعيعيل عصيفير و هو فعيليل و مغيتيم و هو مفيعيل و نحو ذلك و انما كان كذلك لانهم قصدوا الاختصار بحصر جميع اوزان التصغير فيما تشترك فيه بحسب الحركات المعينة و السكنات لا بحسب زيادة الحروف و اصالتها ايضا فان دريهما و احيمرا وجديولا مثلا تشترك في ضم اول الحروف و فتح ثانيها و مجيئ ياء ثالثة و كسر ما بعدها فقالوا لما قصدوا جمعها في لفظ للاختصار ان وزن الجميع فعيعل فوزنوها بوزن يكون في الثلاثي دون الرباعي

لكونه اكثر منه و اقدم بالطبع ثم قصدوا ان لا ياتوا في هذا الوزن الجامع بزيادة الا من نفس الفاء و العين و اللام اذ لابد للثلاثي اذا كان على هذا الوزن من زيادة و اختيار بعض حروف اليوم تنساه للزيادة دون بعض تحكم فلم يكن بد من تكرير احدى الاصول و في الثلاثي لا تكون زيادة التضعيف في الفاء فلم يقولوا ففيعل بل لا يكون الا في العين او اللام فلو قالوا فعيلل لالتبس بوزن جعيفر اعني بوزن الرباعي الاجرد و هم قصدوا اوزان الثلاثي كما ذكر فكرروا العين ليكون الوزن الجامع وزن الثلاثي خاصة و ان لم يقصدوا الحصر المذكور وزنوا كل مصغر بما يليق به انتهى ما قال الرضي وقيل يجوزان يقال بدل فعيعل فعيلل و بدل فعيعيل فعيليل * فائدة * قد يجوز في بعض الكلمات ان تحتمل الزيادة على التكرير و ان لا تحمل عليه اذا كان الحرف من حروف اليوم تنساه كما في حلتيت يحتمل ان تكون اللام مكررة فيكون وزنه فعليلا فيكون ملحقا بقنديل و ان يكون لم يقصد تكرير لامه و ان اتفق ذلك بل كان القصد الى زيادة الياء و التاء كما في عفريت فيكون فعليتا * فائدة * وزن كردن درميان صرفيان دو نوع است يكى انكه ميزان را تابع موزون سازيم در اصل احتمال حركات و سكنات بى تغيير جوهر حروف پس گوئيم كه قال بر وزن فعل است بسكون عين و رمى بروزن فعل است بسكون لام دوم انكه ميزان را تابع موزون سازيم در احتمال حركات و سكنات باتغيير جوهر حروف چنانكه گوئيم قال بر وزن فال است ورمى بروزن معا است بقلب عين ميزان در قال و قلب لام ميزان در رمى اما قسم اول اعرف و اشهر است كذا في بعض الرسائل اى الموضح و في بعض شروح الشافية اما المبدل من الاصل فحكمه حكم الاصل مثل قال وباع فان وزنهما فعل بفتح العين و لا اعتبار للسكون الا عند العروضيين انتهى و قال الرضي قال عبد القاهر في المبدل عن الحرف الاصلي يجوزان يعبر عنه بالبدل فيقال في قال انه على وزن فال انتهى و اما الزائد المبدل من تاء الافتعال فانه يعبر عنه بالتاء انتهى قال ابن الحاجب فان كان في الموزون قلب مكاني قلبت الزنة مثله كقولهم آدر اعفل وكذلك الحذف كقولك في قاض فاع الا ان يبين فيهما و تفصيل المباحث تطلب من شروح الشافية *

الوزني بياء النسبة قد سبق في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم و يسمى موزونا ايضا *

الميزان بكسر الميم في اللغة ما يعرف به قدر الشيئ اي مقداره و شرعا ما يعرف به مقادير الاعمال هٰكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية في بيان ان الوزن يوم القيمة حق عند اهل السنة و ان انكره المعتزلة و عند الصرفيين هو الوزن مثل فعل و نحوه - و عند اهل العروض هو الوزن ايضا - و عند المحاسبين هو ما يبقى من العدد بعد طرح تسعة تسعة منه قيل اسقاط تسعة تسعة ليس بشرط بل كل عدد يسقط مرة بعد اخرى بدل التسعة يصح ان يقال ما بقي هو الميزان لكن جرت عادة الحساب باسقاط تسعة تسعة مرة بعد اخرى فميزان خمسة عشر ستة و ميزان ثمانية عشر تسعة هٰكذا يستفاد من كتب الحساب و عند المنطقيين يطلق على علم المنطق و عند اهل الرمل اسم البيت الخامس عشر من البيوت الستة عشر

و عند المنجمين يطلق على برج مبدأه تقاطع المعدل لمنطقة البروج الذي يتوجه الكوكب عند بلوغه اليه الى الجنوب و عند الصوفية هو العدالة در كشف اللغات ميگويد ميزان نزد صوفيه عدالت را گويند و نيز عقل را گويند كه منور بود بنور قدس * و ميزان خاص علم طريقت است و ايضا عدل الٰهي است و تحقق بعدل الٰهي منصبي از مناصب ايشان كامل است و عند اهل الجفر صورة الحرف در بعضى رسائل جفر ميگويد موازين عبارتست از صور كتابيه حروف و لذا قيل كل حرف من الاصول ميزان الحروف من الممتزجة و گفته اند اصول موازين هفده حرف است و ممتزجات يازده و باز بعضى در صور خطي متشارك اند و برخي در صور سطحي و بعضى در هيئات دوري *

موزون الطبع نزد بلغا نظميست كه درحد جواز باشد اگرچه برصفات كمال انشا نبود كذا في جامع الصنائع *

الموازنة هي عند اهل البديع من المحسنات اللفظية وهي تساوي الفاصلتين اى الكلمتين الاخيرتين من الفقرتين او المصراعين في الوزن دون التقفية نفي النثر نحو نمارق مصفوفة و زرابي مبثوثة فلفظا مصفوفة و مبثوثة متساويان وزنا لا تقفية لان الاول على الفاء و الثاني على الثاء اذ لا عبرة بتاء التانيث على ما تقرر و في النظم نحو * شعر * هو الشمس قدرا و الملوك كواكب * هو البحر جودا و الكرام جداول * ثم الظاهر من قولهم دون التقفية انه يجب في الموازنة ان لا تتساوى الفاصلتان في التقفية البتة و حينئذ يكون بينها وبين السجع تباين و يحتمل ان يراد انه يشترط فيها التساوي في الوزن و لا يشترط التساوي في التقفية و حينئذ يكون بينهما عموم من وجه لتصادقهما في مثل سرر مرفوعة و اكواب موضوعة و صدق الموازنة بدون السجع في مثل نمارق مصفوفة و زرابي مبثوثة و بالعكس في مثل ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا و اما ما ذكره ابن الاثير من ان الموازنة هي تساوي فواصل النثر و صدر البيت و عجزه في الوزن لا في الحرف الاخير كما في السجع فكل سجع موازنة و ليس كل موازنة سجعا مبني على انه يشترط في السجع تساوى الفاصلتين وزنا و لا يشترط في الموازنة تساويهما في الحرف الاخير كشديد و قريب و نحو ذلك ثم انه بعد تساوى الفاصلتين وزنا دون تقفية ان كان ما في احدى القرينتين من الالفاظ او اكثر ما في احدٰهما مثل ما يقابله من القرينة الاخرى في الوزن سواء كان مثله في التقفية او لم يكن خص هذا النوع من الموازنة باسم المماثلة فهي من الموازنة بمنزلة الترصيع من السجع نحو و آتيناهما الكتاب المستبين و هديناهما الصراط المستقيم و هذا مثال مما يكون اكثر ما في احدى القرينتين مثل ما يقابله من الاخرى لا جميعه اذ لا تماثل في الوزن في اتيناهما و هدينا هما و مثال الجميع قول البحتري * شعر * ناحجم لما لم يجد فيك مطمعا * و اقدم لما لم يجد عنك مهربا * و تبين بهذا ان المماثلة لا تختص بالشعر كما وهم البعض كذا في المطول *

المتوازن هو السجع الذي فيه موازنة و قد سبق في فصل العين من باب السين المهملتين *

الوطن بفتح الواو و الطاء جاي باش مردم جمعه اوطان و هو عند اهل الشرع انواع الاول الوطن

الاصلي و يسمى بالاهلي و وطن الفطرة والقرار ايضا هو ان يكون مولده و مأهله و منشأه كما في المضمرات و هذا احسن مما في المحيط و غيره من الاختصار على الاهل و الولد لكونه ابعد من الخلاف ففي اخر الظهيرية قيل لرجل من اين انت قال من البصرة عند ابي حنيفة و من الكوفة عند ابي يوسف فانه تولد في البصرة و نشأ بالكوفة فهو يعتبر التولد و ابو يوسف يعتبر النشؤ و مثل الوطن الاصلي هو ما انتقل اليه باهله و متاعه فلو سفر عن هذا الوطن الى الوطن الاصلي الاول و دخل فيه لا يصير مقيما الا بالنية لانه لم يبق و طناله و الثاني وطن الاقامة ويسمى ايضا بوطن السفر و الوطن المستعار و الحادث و هو ما خرج اليه بنية اقامة نصف شهر كذا في جامع الرموز و في الدرر الوطن الاصلي هو المسكن ووطن الاقامة موضع نوى ان يتمكن فيه خمسة عشر يوما او اكثر من غير ان يتخذه مسكنا انتهى و الثالث وطن السكنى و هو ما ينوي فيه الاقامة اقل من نصف شهر كذا في جامع الرموز *

فصل الهاء * **الجهة** بالكسر عند الحكماء يطلق على معنيين احدهما اطراف الامتدادات و بهذا المعنى يقال ذو الجهات الثلث و السبع اذ لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في الست بل تكون اقل واكثر و تسمى مطلق الجهة و ثانيهما تلك الاطراف من حيث انها منتهى الاشارات الحسية ومقصد الحركات الاينية و منتهاها بالحصول فيه اى بالقرب منه و الحصول عنده فخرج الحيز و المكان لان كلا منهما مقصد الحركات و منتهاها لكن لا بالحصول عنده بل بالحصول فيه ودخل المحدود المركز ويسمى بالجهة المطلقة فالجهة بالمعنى الاول قائمة بالجسم الذي هو ذو الجهة و بالمعنى الثاني بخلاف ذلك ثم الجهة المطلقة اما حقيقية وهي التي لا تكون ورائها تلك الجهة و اما غير حقيقية و هى التي تكون ورائها تلك الجهة فالفوق الحقيقي هو ما لا يكون و رائه فوقا و هو المحدود و التحت الحقيقي هو ما لا يكون ورائه تحتا و هو المركز و مراد الحكماء من قولهم ان الفوق و التحت لا يتبدلان ان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا و ما يلى رجله تحتا بل صار راسه من تحت و رجله من فوق بخلاف باقى الجهات ان الحقيقيين منهما غير متبدلين لا انهما لا يتبدلان مطلقا سواء كان حقيقيين او غير حقيقيين فعلى هذا تبدل غير الحقيقيين منهما لا ينافي مرادهم و ان شئت التوضيح فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و شرح المواقف في الفلكيات اعلم ان الله تعالى ليس في جهة و قد سبق في لفظ المكان * و عند المنطقيين هى و تسمى نوعا ايضا اللفظ الدال على كيفية النسبة فى القضية الملفوظة او حكم العقل بها اي بكيفية النسبة فى القضية المعقولة تحقيقه ان لكل نسبة بين المحمول و الموضوع سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية كيفية في نفس الامر من الضرورة و اللاضرورة و الدوام و اللادوام و تلك الكيفية الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية و عنصرها و اللفظ الدال على تلك الكيفية انكانت القضية ملفوظة او حكم العقل بها ان كانت القضية معقولة اى غير ملفوظة تسمى جهة و نوعا فالقضية اما ان تكون الجهة فيها مذكورة اولا فان ذكرت فيها الجهة تسمى

موجهة و منوعة لاشتمالها على الجهة و النوع و رباعية لكونها ذات اربعة اجزاء و ان لم يذكر فيها الجهة تسمى مطلقة و قد تخالف جهة القضية مادتها كما اذا قلنا كل انسان حيوان بالامكان فالمادة ضرورية و الجهة لا ضرورية لا يقال المادة الكيفية الثابتة في نفس الامر و الجهة هي اللفظ الدال عليها او حكم العقل بانها هي الكيفية الثابتة في نفس الامر فلو خالفت المادة لم تكن دالة على الكيفية في نفس الامر بل على امر اخر و لم يكن حكم العقل بل حكم الوهم لانا نقول لا نسلم ذلك وانما يكون كذلك لو كانت الدلالة اللفظية قطعية حتى لا يمكن تخلف المدلول عن الدال او لم يجز عدم مطابقة حكم العقل و ليس كذلك بل الجهة ما يدل على كيفية في نفس الامر و ان لم تكن تلك الكيفية متحققة في نفس الامر و حكم العقل اعم من ان يكون مطابقا او لم يكن هذا راى المتاخرين و اما على راى القدماء فالمادة ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية و لا كيفية كل نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب و الامكان و الامتناع و هي لا تختلف بايجاب القضية و سلبها و الجهة انما هي باعتبار المعتبر فان المعتبر ربما يعتبر المادة او امرا اعم منها او اخص او مباينا و يعبر عما تصور او يعبر بعبارة هي الجهة فعلى هذا قد تخالف المادة في القضية الصادقة بخلاف اصطلاح المتاخرين و لا يعلم لتغير الاصطلاح سببا حاملا عليه كذا في شرح المطالع *

الجهات الثلث هي الابعاد الثلثة سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة او لم تكن *

الوجه بالفتح و سكون الجيم روي وجوه جمع كذا في الصراح و نزد اهل تصوف وجود را گويند كذا في العقد المنفرد في علم التصوف و نزد قرا اطلاق كرده شود بر قسمي از احوال اسناد چنانكه گذشت در فصل دال از باب سين مهملتين و نزد اهل عربيه فرق در ميان وجوه و نظائر در لفظ نظائر گذشت در فصل راى مهمله از باب نون *

وجه التشبيه هو ما يشترك فيه الطرفان و يسمى بالجامع في الاستعارة و قد سبق في لفظ التشبيه في فصل الهاء من باب الشين المعجمة *

وجوه الكواكب نزد منجمان عبارتست از قسمت هر برجي بسه قسم و هر قسمي را كه ده درجه باشد بتوالي بروج وجه خوانند و هر يك را بكوكبي منسوب سازند چنانكه ده درجه اول حمل نصيب مريخ است و ده درجهٔ ميانه نصيب افتاب و ده درجهٔ اخر نصيب زهره و ده درجهٔ اول ثور نصيب عطارد و ده درجه ميانه نصيب قمر و ده درجهٔ اخر نصيب زحل و همبرين قياس تا اخر حوت اين در شجرهٔ ثمره گفته *

ذو الوجهين نزد بلغا انست كه تركيبي كه از الفاظ مشترك بر حسب وضع باشد ان تركيب مفيد دو غرض تمام باشد و يا تركيب از الفاظي بود كه اطلاق هر لفظي در اصطلاح و استعمال بر دو چيز بود و بناى ان تركيب بر يكغرض تمام بود و اين صنعت عين ايهام است الا فرق انكه ايهام در يك لفظ است و ذو الوجهين در الفاظ

ومستفاد از ترکیب و اگر به تمهید مقدمه مزید گردد زیباتر اید مثاله بر حسب وضع * شعر * بجنبدان تکر همچه گنبد کنان * کمیتی که او جوش بسیار دارد * غرضی که بنای بیت برانست ان است که در میدان تکر یعنی ماغر را تکر گنبد کنان یعنی حباب بر می ارد ان کمیتي که سخت مجوشد و غرض دوم که بنای بیت بران نیست ان است که درمیان میدان که جای جولانکري اسپان است خاستها میکند ان اسپ کمیت که جوش بسیار دارد مثال طریق دوم برحسب اصطلاح * شعر * پیر نوراني صبح ان را که کفتی صادق است * مهر خود را بر همه افاق روشن میکند * این بیت دو معنی دارد ومفید دو غرض است اما غرضی که بنای بیت برانست ایکه پیر نورانی صبح ان صبح که او را صادق کفتی افتاب خویش را بر همه جهان تابندہ کند غرض دوم منافي انست که پیر نورانی صبح ان پیر که او را صادق کفتی شفقت خود بر همه جهانیان پیدا میکند و این غرض مستفاد از لفظ نوراني و صادق و مهر و روشن که اطلاق این الفاظ هم بر پیری درست اید وهم بر صبح كذا في جامع الصنائع *

التوجيه هو عند اهل النظر ان يوجه المناظر كلامه منعا او نقضا او معارضة الى كلام خصمه كذا في الرشيدية وعند اهل القوافي هو حركة ما قبل الروي في القافية المقيدة كما في علوان الشرف ودر منتخب تكميل الصناعة گويد توجيه عبارتست از حرکت ماقبل روی ساکن و رعایت تکرار توجیه در قوافي واجب است و درمعيار الشعار کفته که هرگاه که روی متحرک شود ان حرکت توجیه نیست و لهذا اختلاف دربن وقت جائز است بالاتفاق انتهى و مآل العبارتين واحد كما مر في لفظ الاشباع في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة و در جامع الصنائع توجیه را بمعني ديگر نيز بيان ساخته وگفته از عيوب قافيه است توجيه و ان چنانست که در قوافي واو با یای عربي يا پارسي بود ان را برای تصحيح قافيه یای پارسي یا عربي گرداند یا حرکت را برای تصحیح بگرداند و التوجيه عند اهل البديع ايراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين اى احتمالا على السواء فلا يتناول الايهام و يسمى محتمل الضدين ايضا كقول من قال لاعور يسمى بعمرو * شعر * خاط لي عمرو قباء * ليت عينيه سواء * فانه يحتمل تمني ان يصير العين العوراء صحيحة فيكون مدحا و تمني خيرو بالعكس فيكون ذما قال السكاكي و منه اى من التوجيه متشابهات القرآن باعتبار احتمالها للوجهين المختلفين و اما باعتبار انه يجب في التوجيه استواء الاحتمالين فليست منه و لذا قال السكاكي اكثر متشابهات القرآن من قبيل التورية و الايهام كذا في المطول ثم المراد من قيد الوجهين بيان اقل ما يطلق عليه التوجيه لا الاحتراز عن الاكثر قال السيد السند في حاشية العضدي في بيان مسئلة اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا او مجازا ان التوجيه ايراد كلام محتمل لوجهين مختلفين على السواء و يأتي بالمشترك دون المجاز و اما الايهام فياتي بالمشترك اذا اشتهر بعض معانيه في الاستعمال دون بعض و في المجاز ايضا انتهى و قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي خلاف التوجيه و الايهام بالمجاز

انما یکون اذا بلغ من الشهرة بحیث یلتحق بالحقیقة *

توجیه سخن نزد بلغا انست که نسبت افعال و اقوال و حرکات و سکنات و جز ان بر هر ذاتي موافق کند یا بر حکم خلقت یا بر حکم اصطلاح و استعمال یا بر حکم اعتیاد چنانچه ادمي را گفتن و خوردن و اشامیدن و بلبل و طوطي را سخن و پریدن و سنگ را شکستن و افتادن و درخت را خاستن و قلم را نبشتن و رفتن و انچه مخالف این سیاق است و منافي این وفاق ازان اجتناب گزینند * شعر * در وغا دشمن ترا تیغت * انچنان زد لند که سینه شکست * لند زن را بر تیغ اطلاق کردن سخن ناموجه است *

توجیه محال نزد بلغا انست که از دواج ضدین و امتزاج نقیضین را صورت بندد مثاله * شعر * درمیان کسوت عباسیان رخسار او * روز عید اندر شب قدر است پیدا امده *

توجیه واقع نزد بلغا انست که در وصف چیزي و شرح حالي صورت واقعه را توجیه کند مثلا واقع انست که چون کسي بعد از دیری بر کسي امدن گیرد ان شخص که برو اینده مي اید برود و در زیر پای او غلطد و اینده بر خیزد واو را در کنار گیرد مثاله * شعر *

رسید سبزه تماشا کنان پس از سالی * بعرصهٔ چمن و راه جویبار گرفت
دوید اب بغلطید سبزه را ته پای * بخاست سبزه و ان اب را کنار گرفت

این همه از جامع الصنائع منقول است *

فصل الیاء التحتانیة * الوحي بالفتح وسکون الحاء في الاصل الاعلام في خفاء وقیل الاعلام بسرعة و کل ما دللت به من کلام او کتابة او رسالة او اشارة فهو وحي وقد یطلق و یراد به اسم المفعول منه اي الموحي قال الامام عبد الله التیمي الاصفهاني الوحي اصله التفهم وکلما فهم به شیئ من الاشارة و الالهام والکتب فهو وحي وقیل في قوله تعالی فاوحی الیهم ان سبحوا بکرة و عشیا اي کتب و في قوله تعالی و اوحی ربک الی النحل اي الهم و اما الوحي بمعنی الاشارة فهو کما قال الشاعر * شعر * یرمون بالخطب الطوال و تارة * وحي الملاحظ خیفة الرقباء * و في اصطلاح الشریعة هو کلام الله تعالی المنزل علی نبي من انبیائه کذا في الکرماني و العیني قال صدر الشریعة في التوضیح في رکن السنة الوحي ظاهر و باطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملک فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآیة قاطعة و القران من هذا القبیل و الثاني ما وضح له باشارة الملک من غیر بیان بالکلام کما قال علیه الصلوٰة و السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحدیث و هذا یسمی خاطر الملک و الثالث الالهام و کل ذلک حجة مطلقا بخلاف الهام الاولیاء فانه لا یکون حجة علی غیره واما الباطن فما ینال بالرای و الاجتهاد *

الودي بالفتح و سکون الدال او بتحریکها و تشدید الیاء هو ما یخرج من الذکر بعد البول کما في الصحاح و في النظم و غیره انه لو جامع ثم بال فاغتسل ثم خرج من الذکر شیئ لزج فهو ودي کذا في

جامع الرموز في باب الغسل •

الوادي رود الاودية الجمع كما في الصراح و الوادي الايمن ان وادي است كه دران نداى حق بمهتر موسى على نبينا و عليه السلام رسيده بود يعني وادي مقدس و ان ندا از طرف دست راست موسى برامده بود • و در اصطلاح سالكان وادي ايمن عبارت از طريق تصفية دل است كذا في كشف اللغات •

الدية بالكسر محذوفة الواو كالعدة مصدر ودى القاتل المقتول اي اعطى وليه المال الذي هو بدل النفس ثم قيل لنفس ذلك المال دية و قد تطلق على بدل ما دون النفس من الاطراف و هو الارش و قد يطلق الارش على بدل النفس وحكومة العدل كذا في جامع الرموز و في البرجندي الدية كما تطلق على المال الذي هو بدل النفس كذلك قد تطلق بحيث تشتمل المال الذي هو بدل ما دون النفس و قد يخص هذا باسم الارش ثم الدية عند ابي حنيفة و ابي يوسف رحمهما الله احد اشياء ثلثة الف دينار من الذهب و عشرة الاف دراهم من الفضة ومائة من الابل • و الدية المغلظة الواجبة في القتل شبه العمد عنده خمس و عشرون من بنت مخاض و كذلك من بنت لبون و كذلك من حقة و كذلك من جذعة و مجموعها مائة ابل و يقال لها المعظمة ايضا لوجوبها من حيث السن دون العدد و اما عند محمد رحمه الله فهي ثلثون جذعة و ثلثون حقة و اربعون ثنية كلها خلفات اى حوامل في بطونها اولاد و هو مروي عن عمر رضى الله تعالى عنه و عن علي رضي الله تعالى عنه انها ثلث و ثلثون جذعة و ثلث و ثلثون حقة و اربع و ثلثون خلفة •

التورية بالراء المهملة هى الايهام اي استعمال لفظ له معنيان قريب و بعيد و يراد البعيد كما سبق •

التواري نزد صوفيه احاطه و استيلاى الهي را كويند كما في بعض الرسائل •

التورية هي عند اهل الشرع كتاب انزل على موسى على نبينا وعليه السلام في تسعة الواح و امره ان يبلغ سبعة منها و يترك لوحين قال في الانسان الكامل اعلم ان التورية عند الصوفية عبارة عن تجليات الاسماء الصفاتية و ذلك ظهور الحق سبحانه تعالى في المظاهر الخلقية فان الحق تعالى نصب الاسماء ادلة على صفاته و جعل الصفات دلائل على ذاته فهي مظاهره وظهوره على خلقه بواسطة الاسماء و الصفات ولا سبيل الى غير ذلك لان الخلق نطروا على السذاجة فهو خال عن جميع المعاني الالهية لكنه كالثوب الابيض ينتقش فيه مايقابله فيسمى الحق بهذه الاسماء لتكون ادلة للخلق على صفاته فعرف الخلق بها صفات الحق ثم اهتدى اليه اهل الحق فكانوا لتلك الاسماء و الصفات كالمرآة و ظهرت الاسماء فيهم و الصفات فشاهدوا انفسهم بما انتقش فيهم من الاسماء الذاتية و الصفات الالهية فاذا ذكر الله كانوا هم المذكورين و بهذا الاسم فهذا المعنى تورية و التوراة في اللغة حمل المعنى على ابعد المفهومين فصريح الحق عند العامة الخيال الاعتقادى ليس لهم غير ذلك والحق عند العارفين حقيقة ذواتهم فهم المراد به هذا لسان الاشارة في التوراة الفهوى و التوضيح يطالب مينه

الموازاة بالزاء المعجمة عند الحكماء و المتكلمين هي الاتحاد في الوضع و تسمى بالمحاذاة ايضا كما سبق في باب الحاء المهملة * وتوازى النقاط كونها على سمت واحد لايكون بعضها ارفع و بعضها اخفض و بهذا المعنى قيل الخط المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية و على هذا قيل الخط المستقيم خط تتحاذى النقط المفروضة عليه فان التوازي والتحاذي ههنا بمعنى واحد و مرجع هذا المعنى الى الاول اي الاتحاد في الوضع كما لا يخفى و التوازي قد يطلق في الخطوط المستقيمة و يعنى به كونها في سطح واحد بحيث لا تتلاقى و ان اخرجت في الطرفين الى غير النهاية و اعترض عليه بان اقليدس صرح بان الخطوط المتوازية لايلزم ان يكون جميعها في سطح واحد فالتقييد بالسطح الواحد مخل بجامعية التعريف ولا يخفى انه لولم يقيد بذلك لزم ان يكون كل خط واقع في احد السطحين المتوازيين متوازيا لكل خط واقع في السطح الآخر اذ هما لايتلاقيان ولو اخرجا الى غير النهاية وفي السطوح المستوية ويراد به كونها على وضع لا تتلاقى و ان اخرجت في الجهات الى غير النهاية اعلم ان الاخراج في الخطوط المستقيمة هو اخراجها على الاستقامة و في السطوح المستوية هو اخراجها على الاستواء و ذلك معلوم من اطلاقات اهل الهندسة فلابرد ما قيل ينبغي ان يقيد الاخراج بالاستقامة و الاستواء وقد يطلق التوازي في الخطوط الغير المستقيمة والسطوح الغير المستوية ومعناه ان البعد بينهما واحد من جميع الجهات لايختلف اصلا و البعد هو الخط الواصل بين الشيئين الذي لا اقصر منه فالبعد بين الخطين المستديرين و السطحين المستديرين هو الواقع بينهما من الخط المار بمركزهما و البعد بين السطحين المتوازيين المستويين او الخطين المستقيمين المتوازيين هو ما يكون عمودا عليهما و المراد من قولنا واحد من جميع الجهات الوحدة النوعية لا الشخصية ولو قيل من جميع الاجزاء لكان اظهر في المقصود و قال القاضي في الجغميني لو اكتفى في تفسير التوازي مطلقا على هذا المعنى لكفى لان الابعاد بين الخطوط المتوازية المستقيمة و السطوح المستوية المتوازية من جميع الجهات واحد اذ لو كان البعد في احدى الجهتين اقصر من البعد في الجهة الاخرى لتلاقيا في تلك الجهة بعد الاخراج كما تقرر في الهندسة فلا يكونان متوازيين هكذا يستفاد من شروح الملخص و التذكرة ومما ذكره عبد العلي البرجندي في تصانيفه *

الموشى نزد بلغا انكه حروف الفاظ بتمام منقوط باشند كذا في جامع الصنائع *

الوصية بالفتح و كسر الصاد و تشديد الياء لغة اسم من الايصاء كالوصاة بالفتح و القصر و الوصاية بالفتح و الكسر يقال اوصيت اي فوضت الى زيد لعمر بكذا فهو موص و ذلك وصي و يقال له الموصى اليه والموصى له و الموصى به ويقال له اي لذلك الفعل الوصية كما في النهاية وقد يجيئ الوصية بمعنى الموصى به و اما شرعا فعند المحدثين تطلق على نوع من انواع تحمل الحديث وهي ان يوصي الراوي عند موته او سفره لشخص معين بكتاب يرويه فجوزه محمد بن سيرين و علله عياض و الصحيح عدم الجواز

الا ان كان من الموصي اجازة فتكون روايته بالاجازة لا بالوصية كذا في الرشاد الساري شرح صحيح البخاري
و عند الفقهاء هي الايجاب بعد الموت اى الزام شيئ من مال او منفعة لاحد بعد الموت فالايجاب يشمل البيع و الاجارة و الهبة و العارية و غيرها و قيد بعد الموت يخرج الكل فانها ايجاب حال الحيوة و صورته ان يجعل طائفة من المال او المنفعة لاحد او لله تعالى على سبيل التبرع او اللزوم او ان يفوض امر ورثته و التصرف في تركته الى احد هكذا في جامع الرموز و البرجندي و في الدرر الوصية اسم بمعنى المصدر ثم سمي بها الموصى به و الايصاء لغة طلب شيئ من غيره ليفعله في غيبته حال حيوته وبعد وفاته و شرعا يستعمل تارة باللام يقال اوصى فلان لفلان بكذا بمعنى املكه له بعد موته و تارة اخرى بالى يقال اوصى فلان الى فلان بمعنى جعله وصيا له يتصرف في ماله و اطفاله بعد موته ملفظ الايصاء مشترك بين المعنيين فالمستعمل با لام معناه جعل الغير مالكا لماله بعد موته و المستعمل بالى معناه تفويض التصرف في ماله و مصالح اطفاله الى غيره بعد موته و لا يمكن تعريفه بحيث يشتمل المعنيين اذ لا يصح تعريف اللفظ المشترك بين المعنيين بمفهوم واحد و القوم لم يتعرضوا للفرق بينهما و بيان كل منهما بالاستقلال بل ذكروهما في اثناء تقرير المسائل انتهى كلامه و الفرق بين الوصي و القيم ان الوصي من فوض اليه الحفظ و التصرف و القيم من فوض اليه الحفظ دون التصرف كذا في البرجندي ٭

الوعاء بالكسر و تخفيف العين عند الاطباء مرادف التجويف و قدسبق في فصل الفاء من باب الجيم كما يدل عليه ما في شرح القانونچة حيث قال ان الفرق بين المجاري و الوعية ان التجويف الكائن في باطن العضو ان حوى شيئا ساكنا يسمى وعاء و متحركا منتقلا يسمى مجرى و ان لم يعتبر في ذلك ما يحويه يسمى بطنا و التقعير تجويف في ظاهر العضو لا يحوي شيئا انتهى و المراد بالتجويف في كلامه المعنى اللغوي اى الفضاء و الخلو ٭

الوفاء بالفاء و المد در لغت بسر بردن دوستي و عهد و نزد صوفيه عنايت ازلي را گويند كه بيواسطهٔ عمل خير بود كما في بعض الرسائل و در لطائف اللغات مى گويد وفاء بمد بسر بردن دوستي و عهد و در اصطلاح صوفيه برامدنست از چيزيكه گفته شده در روز ميثاق عاهد را از عهدهٔ ايمان و طاعت از براى رغبت جنت و رهبت نار و مر خاصه را عبوديت و قوفست بامر الهي براى امر نه از جهت رغبت و رهبت و مر خاص الخاص را عبوديت است ٭

الوافي بالفاء هو عند الشعراء هو البيت الذي اجزاؤه تامة اى لم ينقص من اجزائه شيئ اصلا فالمجزو و المشطور و المنهوك يجوز كونها وافية بكون اجزائها تامة و قد سبق في لفظ البيت في اثناء المقالة اليونانية من باب الباء الموحدة ٭

الاستيفاء نزد بلغا انست كه شاعر در صفت و مدح هر چيزي بنهايت كوشد چنانكه زياده ازين

نتوانند کرد و این عین بلاغت است و نظائر او نظائر بلاغت اما در صنائع نام اورده بضرورت گفته شد کذا في جامع الصنائع •

التقوى اصلها وقوى بكسر الواو و قد تفتح من الوقاية ابدلت الواو تاء كما في تراث وتخمة و هى لغة جعل النفس في وقاية مما يخاف و شرعا امتثال الاوامر و اجتناب النواهي و بعبارة اخرى حفظ النفس عن الآثام و ما يجر اليها و عند الصوفية التبري مما سوى الله بالمعنى المعروف المقرر عندهم كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي و قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي هو شرعا الاحتراز عما يذم به شرعا و المروة عرفا فزاد قيد المروة و في خلاصة السلوك التقوى عند اهل السلوك هو ان لا ترى في قلبك شيئا سواه كذا قال الامام جعفر الصادق و قيل هو ان تزين سريرتك للحق كما تزين علانيتك للخلق و قيل هو ترك ما دون الله و في مجمع السلوك التقوى لغة پرهيزگاري و شرعا يرجع الى ترك ما فيه اساءة و لما كانت الاساءة مختلفة بالنسبة الى مقام مقام اختلفت الاقوال في تفسيره و ذلك لان للايمان مراتب الاولى مجرد كلمة لا اله الا الله محمد رسول الله مع قبول الشرائع و الثانية الايمان مع العمل بالشرائع فهذا الايمان يزيد و ينقص اذ معه التقوى عن المحرمات مع الاخذ بالرخص و التاويلات و الثالثة الايمان مع العمل بالشرائع و مع التقوى بمعنى الاحتراز عن الشبهات و الاخذ بالعزائم و الحذر عن الرخص و التاويلات و الرابعة علم الاحسان و معه التقوى ايضا و هو التقوى عن كل شيئ سواه و قال ابن عمر المتقي الذي لا يرى نفسه خيرا من احد و قال ابو يزيد المتقي اذا قال قال لله تعالى و اذا سكت سكت لله تعالى و اذا ذكر ذكر لله تعالى و قال النووي المتقي الذي يحب للناس ما يحب لنفسه فسمع جنيد فقال بل هو الذي يحب للناس اكثر مما يحب لنفسه و قيل التقوى ترك الشبهات انتهى •

الولاء بالكسر لغة المتابعة و شرعا متابعة فعل بفعل فى التطهير بحيث لا يجف العضو الاول عند اعتدال الهواء فلو جفف الوجه او اليد بالمنديل قبل غسل الرجل لم يترك الولاء و فى الخزانة الولاء ان لا يشتغل بين افعال الوضوء بغيرها و هو سنة فى الوضوء هكذا في جامع الرموز •

الولاء بالفتح لغة النصرة و المحبة و قيل هو من الولي بمعنى القرب كما فى البرجندي و شرعا قرابة حكمية حاصلة من العتق او الموالاة كما في الدرر و الاولى اى القرابة الحاصلة من العتق يسمى ولاء العتاقة و ولاء النعمة و الثانية اى القرابة الحاصلة من الموالاة يسمى ولاء الموالاة و يويده ما في شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية من ان الولاء شرعا نسبة حاصلة من العتق او الموالاة مستلزمة لآثار مخصوصة من الارث و العقل و ولاية النكاح فهو نوعان ولاء عتاقة و يسمى ولاء نعمة و سببه العتق و الجمهور على انه الاعتاق و ولاء موالاة و سببه العقد المعروف انتهى و قد اطلقه اى الولاء الفقهاء على الميراث الذي يكون بسبب هذه الحالة و لذا قال المصنف هو ميراث يستحقه المرأ بسبب عتق شخص في ملكه او بسبب عقد الموالاة

كذا في البرجندي لكن في جامع الرموز ان الولاء لغة القرابة كما في الكافي و شرعا التناصر و يسمى بولاء العتاقة و النعمة ومن حكمه الارث كما في النهاية فتعريفه بميراث يستحقه الخ تعريف بالحكم وهو غير عزيز ٭

الموالاة لغة التناصر و شريعة ان يعاهد شخص شخصا اخر على انه ان جنى فعليه ارشه و ان مات فميراثه له سواء كانا رجلين او امرأتين او احدهما رجلا والآخر امرأة كما في النتف و فيه اشعار بان الاسلام على يده ليس شرطا لصحة هذا العقد كما في المبسوط و كذا كونه مجهول النسب قال بعض المشايخ انه شرط كما في الحقائق هكذا في جامع الرموز و بناء على اشتراط المذكور وقع في البرجندي ان الموالاة ان يوالي رجلا مجهول النسب على انه يرثه و يعقل عنه ٭

مولى العتاقة شرعا هو من له ولاء العتاقة و هو المعتق بالكسر فان من اعتق عبدا او امة كان الولاء له و يرثه به ٭

مولى الموالاة شرعا هو من له ولاء الموالاة و هو شخص قال لآخر انت مولاي ترثني اذا مت و تعقل عني اذا جنيت و قال الآخر قبلت هكذا في الشريفي شرح السراجي ٭

الولي هو فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولي فلان الشيء يليه فهو وال و ولي و اصله من الولي بسكون اللام و فتحها الذي هو القرب و منه يقال داري تلي دارها اي تقرب منها و منه يقال للمحب المعاون ولي لانه يقرب منك بالمحبة و النصرة و لايفارقك و منه الوالي لانه يلي القوم بالتدبير و الامر و النهي و منه الولي و من ثم قالوا في اختلاف الولاية العداوة من عدا الشيء اذا جاوزه فلاجل هذا كانت العداوة خلاف الولاية كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى الله ولي الذين امنوا و في شرح الطوالع الولي لغة و استعمالا يطلق على خمسة معان الاول المتصرف في امره يقال ولي الصبي و المرأة و الثاني المعين الناصر المحب و الثالث المعتق و المعتق و الرابع الجار و الخامس ابن العم انتهى ٭ و في جامع الرموز الولي لغة المالك و شرعا عند الفقهاء هو الوارث المكلف كما في المحيط و غيره انتهى فخرج العبد و الكافر و الصبي و المعتوه كما في فتح القدير قالوا للولي ولاية انكاح الصغير و الصغيرة ولاية اجبار و على البالغة العاقلة ولاية ندب و استحباب و عند اهل التصوف و السلوك هو العارف بالله و صفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي و المعرض عن الانهماك في اللذات و الشهوات على ما ذكر المحقق التفتازاني في شرح العقائد و في النفحات الولي هو الفاني من حاله الباقي في مشاهدة الحق لم يكن له عن نفسه اخبار و لامع الغير قرار و در رسالهٔ قشيريه امده كه ولي را دو معنى است يكى فعيل بمعنى مفعول و انكسى است كه حق تعالى متولي امور او باشد كما قال تعالى و هو يتولى الصالحين پس او را نگذارد حق تعالى بسوى نفس او يك لحظه دوم فعيل بمعنى فاعل و او انكسي است كه تولى كرده عبادت حق تعالى

را و جاری می شود بروی پیاپی از غیر انکه حلول کند و هر یك ازین دو وصف واجب است تا ولي باشد و واجب است او را قیام بحقوق الله تعالی بر سبیل استقصا و استیفا و دوام حفظ حق تعالی او را در سراء و ضراء و از شروط ولي انست که محفوظ باشد از اصرار بر معصیت چنانکه شرط نبي انست که معصوم باشد و نیز از شروط ولی انست که اخفاي حال خود کند چنانکه از شروط نبي انست که اظهار حال خود کند پس هر کسیکه اعمال او بشریعت موافق نیست او مخادع و مغرور است وفي خلاصة السلوك الولي على ما قال البعض هو الذي يكون مستور الحال ابدا و الكون كله ناطق على ولايته و المدعي الذي ناطق بالولاية و الكون كله ينكر عليه وقيل الولي الذي بعد عن الدنيا و قرب الى المولى وقيل الذي فرغ نفسه لله و اقبل بوجهه على الله قال ذو النون لاتجالسوا اهل الولاية و الصفاء الا على الطهارة و النقاء فانهم جواسيس القلوب انتهى وفي شرح القصيدة الفارضية و اما الولاية فهي التصرف في الخلق بالحق وليست في الحقيقة الا باطن النبوة لان النبوة ظاهرها الانباء و باطنها التصرف في النفوس باجراء الاحكام عليها و النبوة مختومة من حيث الانباء اى الاخبار اذ لا نبي بعد محمد صلى الله عليه واله و سلم دائمة من حيث الولاية و التصرف لان نفوس الاولياء من امة محمد صلى الله عليه و اله و سلم حملة تصرف ولايته يتصرف بهم في الخلق بالحق الى قيام الساعة فباب الولاية مفتوح و باب النبوة مسدود و علامة صحة الولي متابعة النبي في الظاهر لانهما ياخذان التصرف من مأخذ واحد اذ الولي هو مظهر تصرف النبي فلا متصرف الا واحد و من هذا الوجه تكلم بعض الاتباع عن نفسه بخصائص النبي صلى الله عليه و اله و سلم على سبيل الحكاية فنزل نفسه من النبي عليه الصلوة و السلام منزلة الآلة من المتصرف و كما ان النبوة دائرة متألفة في الخارج من نقط وجودات الانبياء كاملة بوجود النقطة المحمدية فالولاية ايضا دائرة متألفة في الخارج من نقط وجودات الاولياء كاملة بوجود النقطة التي سيختم بها الولاية و خاتم الاولياء على ما ذكر لا يكون في الحقيقة الا خاتم الانبياء و عليه تقوم الساعة فظهر الفرق بين النبي و الولي و انه لا يسعه الا متابعة النبي و ما قيل ان الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا الا بقيد و هو ان ولاية النبي افضل من نبوته التشريعية اى نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت و الولاية لا تعلق لها بوقت دون اخر بل قام سلطانها الى قيام الساعة و ايضا النبوة صفة الخلق دون الحق و الولاية صفة الحق و لذا يطلق عليه اسم الولي دون النبي و لما احتاج بيانه الى مثل هذا التاويل فليس من الادب اطلاق القول فيه فظهر ان متابعة الانبياء و الاولياء الى النبي صلى الله عليه و اله و سلم سواء من حيث انهم مظاهر دائرتي نبوته و ولايته و لذا قال علماء امتي كانبياء بني اسرائيل و كما ان الاولياء دعوا الخلق الى الحق بتبعية النبي عليه الصلوة و السلام كذلك الانبياء عليهم السلام دعوا اممهم الى الحق بتبعيته صلى الله عليه و اله و سلم لانهم مظاهر نبوته انتهى و در حاشیه مولوی عبد الغفور بر نفحات می آرد ولایت دو قسم است عامه و خاصه ولایت عامه مشترك

ست ميان همه مومنان و عبارتست از قرب بلطف حق و همه مومنان قريب اند از لطف او چراكه ايشانرا از ظلمت كفر بيرون اورده بنور ايمان مشرف ساخته قال تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور و ولايت خاصه مخصوص است بواصلان از ارباب سلوك يعني در مبتديان و متوسلان از ارباب سلوك يافته نميشود وهي عبارة عن فناء العبد في الحق و بقائه بالحق يعني ولايت خاصه مركب است از فناي بنده درحق و بقاي بنده بحق فنا در حق سقوط شعور است از غير وبقا بحق شعور است بحق باعدم شعور بغير انتهى و ذكر اقسام اوليا در لفظ صوفي در فصل فا از باب صاد مهمله و در لفظ خاتم در فصل ميم از باب خاي معجمه گذشت *

الاولياثية فرقة من المتصوفة المبطلة گويند چون عبد بمرتبهٔ ولايت رسد از تحت خطاب امر و نهي برايد و گويند تا انسان بمرتبهٔ خطاب است بمرتبهٔ ولايت نمي رسد وولي را افضل بر نبي گويند و ظاهر اين عقيدهٔ كفر محض است و ضلالت سخت كذا في توضيح المذاهب *

التولية لغة جعل الشخص واليا و شريعة ان يشترط البائع في بيع العرض انه بما شرى به اي بما قام على البائع من الثمن او غيره و قولنا في بيع العرض احتراز عن الصرف فان التولية ليست في بيع الدراهم و الدنانير كما في الكفاية و قولنا بما شرى به احتراز عن المرابحة و الوضيعة و بالجملة اذا اشترى شخص شيئا بثمن معين ثم اراد ان يبيعه بشخص اخر فان قال بعته منك بما اشتريته من الثمن فهو تولية هكذا في جامع الرموز و البرجندي و قد سبق في لفظ البيع ايضا *

التوالي عند اهل الهيئة هو ترتيب البروج من الحمل الى الحوت و هو من المغرب الى المشرق و عكس ذلك الترتيب يسمى خلاف التوالي و قد سبق ايضا في لفظ البروج في فصل الجيم من باب الباء الموحدة *

الاستيلاء عند المنجمين هو كون الكوكب مستوليا و المستولي على جزء من اجزاء فلك البروج عندهم كوكب يتصل بذلك الجزء بالنظر او التناظر و يكون له في ذلك الجزء حظ بان يكون ذلك الجزء في بيته و في شرفه او في مثلثته الاولى او الثانية او الثالثة او في حده او في وجهه و يكفي في النظر اتصال البرجية و في التناظر يشترط اتصال الجزئية و عند البعض يكفي اتصال البرجية فيه ايضا و عند البعض يشترط في النظر ايضا اتصال الجزئية كما في التناظر و البعض لا يشترط الاتصال اصلا لكن الاكثرين على اشتراط الاتصال فان الساقط الذي له حظ في جزء لا يسمى مستوليا على ذلك الجزء و الكوكب الذي يكون حظه اقوى مقدم على الذي يكون حظه اضعف و الكوكب الذي له حظ في ذلك الجزء ان وقع في حظه يكون قوته مضاعفة هذا خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيگي و غيره *

الاولوية الذاتية هي عند الحكماء تطلق على معنيين الاول ان يكون احد طرفي الممكن اليق بالنسبة

الى ذاته و الثاني ان يقتضي ذاته احد طرفيه على سبيل الاولوية على قياس ما قال الحكماء والمتكلمون في الواجب بالذات وكل منهما يتصور على وجهين احدهما ان يكون الاولوية بالنسبة الى ذات الممكن ضرورية و الثاني ان يقتضي ذاته اولوية احد الطرفين على سبيل الاولوية وهكذا اولوية الاولوية واولوية اولويتها حتى تنقطع الاعتبار كذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في خاتمة ابحاث الممكن *

الايماء بالميم عند الاصوليين هو التنبيه وقد سبق في فصل الهاء من باب النون *

باب الهاء * فصل الالف * الهيئة بالفتح و سكون المثناة التحتانية هي صورة الشيء و شكله و حالته و الهيئة الفاضلة للاعضاء عند الاطباء هي ان تكون الاعضاء في تفاصيلها و هيئاتها وجميع اوصافها على الوجه الاكمل كذا في بحر الجواهر و في المطول في بحث فصاحة المتكلم الهيئة و العرض متقاربا المفهوم الا ان العرض يقال باعتبار عروضه و الهيئة باعتبار حصوله و تطلق الهيئة ايضا على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة مع ذكر الهيئة المجسمة وغير المجسمة *

المهاياة لغة مفاعلة من الهيئة و هي الحالة الظاهرة للمتهيئ للشيء و التهايؤ تفاعل منها و هي ان يتواضعوا على امر فتراضوا به و حقيقته ان كلواحد منهم رضي بهيئة واحدة و يختارها يقال هايأ فلان فلانا فالمهايأة مهموز اللام اما بهمزة غير مبدلة من الالف او بهمزة مبدلة من الالف كذا في المغرب و شريعة عبارة عن قسمة المنافع و هي جائزة استحسانا وتفصيل المسائل يطلب من جامع الرموز و البرجندي وغيرهما في كتاب القسمة *

فصل الباء الموحدة * الهيبة بالفتح و سكون المثناة التحتانية ضد الانس و قد سبق هناك في فصل السين المهملة من باب الالف *

فصل التاء المثناة الفوقانية * المهتوت بالتائين عند الصرفيين هو اسم حرف من حروف التهجي وهو التاء المثناة الفوقانية وقد سبق في لفظ الحرف *

فصل الجيم * التهبج بالموحدة مصدر من باب التفعل وهو عند الاطباء الورم الريحي اللين عند الحس المخالط بالعضو فان لم يكن لينا مخالطا بل متميزا مجتمعا مقاوما للحس يسمى نفخة كذا في المؤجز *

الهزج بفتح الهاء و الزاء المعجمة عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب و العجم وهو مفاعيلن ستة اجزاء استعمل مجزوا اي في العرب كذا في عنوان الشرف و در عروض سيفى مى ارد كه هزج مسدس و مثمن و سالم و غير سالم ايد پس هزج مسدس مفاعيلن شش بار مثالش * شعر * قناعت كنج امادة است اگر داني * از تا مى تواني رو نگرداني * و مثمن مفاعيلن هشت بار مثالش * شعر * دلا وصف ميان نازك جانان من گفتن * نكو رفتن حديثي از ميان جان من گفتن *

فصل الراء المهملة * الهجر و الهجران نزد صوفيه التفات كردن بغير حق را گويند چه در ظاهر و چه در باطن كذا في كشف اللغات *

فصل الزاء المعجمة * المهموز بالميم هو عند الصرفيين لفظ احد حروف اصوله همزة فان كانت الهمزة فاء الكلمة يسمى مهموز الفاء و مهموز الاول نحو اخذ و ان كانت عين الكلمة يسمى مهموز العين و مهموز الوسط نحو سأل و ان كانت لام الكلمة يسمى مهموز اللام و مهموز الآخر و مهموز العجز نحو قرء فنحو اكرم ليس بمهموز اذ همزته زائدة كذا في شرح المراح و القراء يطلقون الهمز و يريدون به ترك الهمز كما ذكر في شرح الشاطبي *

فصل السين المهملة * الهلاس بالضم و تخفيف اللام هو ان يتعطل الهضم العروقي فلا يغتذي البدن كذا في بحر الجواهر *

الهندسة معرب اندازه ابدلت الالف الاولى بالهاء و الزاء بالسين و اسقطت الالف الثانية فصار هندسة و في الاصطلاح هو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير و صاحب هذا العلم يسمى مهندسا وقد سبق في المقدمة *

المعمى المهندس قد سبق في فصل الياء التحتانية من باب العين المهملة *

فصل الشين المعجمة * الهشاشة بالفتح مقابل اللزوجة و يرادفها الملاسة و الهش يقابل اللزج و قد سبق في فصل الجيم من باب اللام و الهش عند الاطباء دواء يتفتت اي يتحول الى اجزاء صغار بادنى مس كالصبر كذا في الموجز *

فصل الضاد المعجمة * الهيضة بالكسر و سكون المثناة التحتانية عند الاطباء حركة من المواد الفاسدة الغير المنهضمة الى الانفصال بالقيء و الاسهال راجعة عن البدن الى شدة عنيفة من الدافعة كذا في بحر الجواهر *

فصل الطاء المهملة * الهبوط بالباء الموحدة عند المنجمين و اهل الهيئة مقابل للصعود و قد سبق معانيه في فصل الدال من باب الصاد المهملتين و ايضا مقابل للشرف و قد سبق في فصل الفاء من باب الشين المعجمة *

فصل الكاف * الهتك بالفتح و سكون المثناة الفوقانية في اللغة پرده دريدن كما في الصراح و في الطب هو تفرق اتصالي يكون في طرف العضلة كذا في بحر الجواهر *

فصل اللام * الهذيلية بالذال المعجمة فرقة من المعتزلة منسوبة الى الهذيل العلاف شيخ المعتزلة و طريقهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله تعالى و هذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة و النار تفنيان و قالوا ان حركات اهل الجنة و النار

ضرورية مخلوقة لله تعالى اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة و قالوا ان اهل الخلدين ينقطع حركاتهم و يصيرون الى جمود دائم و سكون في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة و آلام لاهل النار ولذلك تسمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة يعني انه قدري الاولى جهمي الآخرة و قالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته و انه قادر بقدرة هي ذاته و قالوا بعض كلامه تعالى لا في محل و هو كلمة كن و بعضه في محل كالامر و النهي و الخبر و الاستخبار و ذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل و قالوا ارادته تعالى غير المراد لان ارادته عبارة عن خلقه لشيئ وخلقه للشيئ مغاير لذلك الشيئ بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن و قالوا الحجة بالتواتر فيما غاب الا بخبر عشرين فيهم و احد من اهل الجنة او اكثر و قالوا لا يخلو الارض عن اولياء الله تعالى وهم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه كذا في شرح المواقف *

الهزل بالفتح و سكون الزاء المعجمة عند الاصوليين ضد الجد و هو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي و الجد ان يراد باللفظ احدهما و دخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ و الالفاظ موضوعة لاحكام يترتب عليها و يلزم معانيها بحسب الشرع و قال فخر الاسلام الهزل ان يراد بالشيئ مالم يوضع له فتوهم بعضهم عن ظاهره انه يشتمل المجاز و ليس كذلك لانه اراد بالوضع ماهو اعم من وضع اللفظ لمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها و اراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية و هذا معنى ما قيل ان الوضع اعم من العقلي و الشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ وضعت لمعانيها حقيقة او مجازا و ان التصرفات الشرعية وضعت لاحكامها كذا في التلويح في بيان العوارض المكتسبة و الهزل المعتبر عند اهل البديع المعدود في المحسنات المعنوية هو الذي يراد به الجد و هو ان يذكر الشيئ على سبيل اللعب و المطايبة بحسب الظاهر و الغرض امر صحيح بحسب الحقيقة كقول الشاعر * شعر * اذا ما تميمي اتاك مفاخرا * فقل عدّ عن ذا كيف اكلك للضبّ * كذا في المطول و الچلپي *

الهزال هو من انواع الحركة الكمية و فسر بانتقاص الاجزاء الزائدة بسبب انفصال شيئ عنها فبالقيد الاول خرج التخلخل و السمن و الورم و النمو و الازدياد الصناعي لانها ازدياد و بقيد الزائدة خرج الذبول و بالقيد الاخير خرج التكاثف الحقيقي *

هل بالفتح و سكون اللام المخففة حرف استفهام يطلب بها التصديق فقط وهي قسمان بسيطة و مركبة قال السيد السند في حاشية شرح المطالع لنا مطلبان مطلب ما و يطلب به التصور و مطلب هل و يطلب به التصديق و التصور على قسمين الاول تصور بحسب الاسم و هو تصور الشيئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج و هذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم

بوجودها و في المعدومات ايضا و الطالب له ما الشارحة للاسم و الثاني تصور بحسب الحقيقة اعني تصور الشيء الذي علم وجوده و الطالب لهذا التصور ما الحقيقة و كذلك التصديق ينقسم الى التصديق بوجود نفسه و الى التصديق بثبوته لغيره و الطالب للاول هل البسيطة و للثاني هل المركبة و لا شبهة ان مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة فان الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيطة مقدم على مطالب ما الحقيقة اذ ما لم يعلم وجود الشيء لم يمكن ان يتصور من حيث انه موجود و لا الترتيب ضروريا بين هلية المركبة و المائية بحسب الحقيقة لكن الاولى تقديم المائية انتهى * وذلك لانه يجوز ان يطلب اولا حقيقة الشيء ثم يطلب ثبوت شيء له او يطلب اولا ثبوت شيء له ثم يطلب حقيقته نعم الاولى تقديم المائية و تمام التحقيق يطلب من المطول و الاطول في باب الانشاء *

الهلال بالكسر لغة هو قمر الليالي الثلث من اول الشهر و بعد ذلك يسمى قمرا و اهل الهيئة يريدون بالهلال ما يرى من المضيء منه اول ليلة صرح بذلك العلي البرجندي في بعض تصانيفه *

الهلالي عند المهندسين سطح مستو يحيط به قوسان متفقتا التحدب كل منهما غير اعظم من نصفي دائرتين اى هما من دائرتين مختلفتين كل منهما اقصر من نصفي هاتين الدائرتين سمي به تشبيهاله بالهلال كذا في شرح خلاصة الحساب *

المهمل بالميم هو عند اهل العربية لفظ لم يوضع لمعنى كجسق و ديز و يطلق ايضا على الحرف الغير المنقوط كالحاء و الصين و يقابله المعجم و عند المحدثين هو الراوى الذي يتفق مع راو اخر اسما او كنية او لقبا و لم يتميز بذكر ما يختص به و ذلك الفعل اي عدم ذكر ما يختص به يسمى اهمالا قال في شرح النخبة و شرحه ان روى الراوي عن اثنين متفقي الاسم فقط من غير ان يذكر معه شيئا يتميز به عمن يشترك معه او اسم الاب او مع اسم الجد ايضا من غير ذكر شيء يميزه فانكانا ثقتين لم يضر وان ذكر الراوي معه شيئا يختص به فيتبين بذلك المهمل انتهى *

المهملة عند المنطقيين تطلق على قسم من القضية الحملية و الشرطية و قد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة و في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة *

الهيولى بالفتح و ضم الياء المثناة التحتانية هي عند الحكماء شيء قابل للصور مطلقا من غير تخصيص بصورة معينة و يسمى بالمادة كما وقع في بحر الجواهر و في كشف اللغات هيولى چيزيست كه صورت اسما دَرو ظاهر گردد وانرا صوفيه اعيان ثابته گويند و متكلمان حقائق اشيا و حكما ماهيات اشيا انتهى و هي على اربعة اقسام على ما وقع في شرح الصحائف الاول الهيولى الاولى و هي جوهر غير جسم محل للمتصل بذاته و هو الصورة الجسمية و رسمت ايضا بانها جوهر من شانه ان يكون بالقوة شيئا ما يحل فيه قالوا الجسم البسيط متصل في حد ذاته كما هو عند الحس و هو قابل للانفصال فثمه اتصال

نسميه بالصورة الجسمية و هي جوهر ممتد في الجهات الثلث متصل في نفسه و ذلك الجوهر ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمه امر اخر يقوم به الاتصال اذا الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله و صار منفصلا فلابد ان يكون ثمه امر قابل للانفصال و الاتصال و ذلك القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشيئين الذين يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشيئين المتزايلين فالقابل للاتصال و الانفصال يغاير كلامنهما و هو الذي نسميه بالهيولى الاولى فالجسم عندهم مركب من الهيولى و الصورة و هذا مذهب المشائين من الحكماء و الاشراقيون لا يثبتونها انتهى و في بعض حواشي شرح هداية الحكمة المذاهب المعتبرة في حقيقة الجسم ثلثة احدها للمتكلمين و هو انه مركب من الجواهر الفردة المتناهية العدد و ثانيها للاشراقيين من الفلاسفة و هو انه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد و اجزاء اصلا و انما يقبل الانقسام بذاته و لا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام و ثالثها للمشائين منهم و هو انه مركب من الهيولى و الصورة و كانه وقع اتفاق الفرق كلهم على ثبوت مادة يتوارد عليها الصورة و الاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم من حيث قبول المقادير تسمى مادة وهيولى و المقادير من حيث الحلول تسمى صورة جسمية و هم ليسوا قائلين بالصورة النوعية التي هى الجوهر و يقولون ان الاختلاف بين الاجسام باعراض قائمة بها كما صرح به الشيخ المقتول في الهياكل وعند المشائين جوهر يقوم بجوهر اخر حال فيه يسمى صورة يتحصل بتركيبهما جوهر اخر قابل للابعاد و المقادير و سائر الاعراض وهو الجسم و عند المتكلمين هو الجوهر الفرد الذي يتقوم به المتالف فيحصل الجسم فالتالف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصورة جوهر يقوم بذاته ويقوم به محله الذي هو الهيولى انتهى الثاني الهيولى الثانية وهى جسم قام به صورة كالاجسام بالنسبة الى صورها النوعية الثالث الهيولى الثالثة و هى الاجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلا لصور اخرى كالخشب لصورة السرير و الطين لصورة الكوز الرابع الهيولى الرابعة و هى ان يكون الجسم مع الصورتين محلا للصورة كالاعضاء لصورة البدن فالهيولى الاولى جزء الجسم و الثانية نفس الجسم و اما الثالثة و الرابعة فالجسم جزء لهما كذا في شرح الصحائف وقال شارح هداية الحكمة الهيولى قد تطلق على الجسم الذي تركب منه جسم اخر كقطع الخشب التي تركب منها السرير و تسمى الهيولى الثانية انتهى فهذا مخالف لما سبق اذ قطع الخشب بالنسبة الى السرير هيولى ثالثة الا ان يقال كما نقل عنه انهم يطلقون الهيولى الثانية على ما سوى الهيولى الاولى ايضا كالمعقولات الثانية تطلق على ما وراء المعقول الاول ايضا * تنبيه * الظاهر ان اطلاق الهيولى على تلك الاقسام بالاشتراك اللفظي و يمكن ان يقال ان الهيولى على الاطلاق هو ما لا يكون عرضا و يكون محلا لما ليس بعرض فحينئذ يصير مشتركا معنويا بين تلك الاقسام وان الهيولى على الاطلاق هي الهيولى الاولى و اطلاقها على باقي الاقسام بالتقييد بالثانية والثالثة و الرابعة

* فائدة * للهيولى اسماء باعتبارات فهيولى و قابل من جهة استعدادها للصور و مادة و طينة اذ يتوارد عليها الصور المختلفة وعنصر اذ فيها يبدأ التراكيب و اسطقس اذ اليها ينتهي التحليل وقد يعكس و يفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر * فائدة * لهم تفريعات على وجود الهيولى الاول اثبات الهيولى لكل جسم الثاني ان الهيولى لاتخلو عن الصورة الجسمية اي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية الثالث ان الصورة الجسمية لا تخلو عن الهيولى الرابع الهيولى ليست علة للصورة و الا لتم لها وجود قبل وجود الصورة و لا الصورة علة للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج الصورة في وجودها اليها فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة يستحفظها بتواردها عليها اذ لو فرض زوال صورة عنها و عدم اقتران صورة اخرى بها عدمت المادة لعدم بقائها خالية عن الصور كلها و حاجة الصورة الى الهيولى في التشخص و العوارض اللازمة لشخصها فان تشخصها و تعددها لمادة و ما يكتنفها من الاعراض الخامس ان الهيولى كما لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى نوعية فان لكل جسم صورة نوعية السادس كل جسم له حيز طبيعي و التوضيح يطلب من شرح المواقف *

فصل الميم * **الهتم** بالفتح و سكون المثناة الفوقانية هو عند اهل العروض اجتماع الحذف و القصر پس در مفاعيلن چون بحذف لن بيفتد و بقصر يا و عين ساكن شود مفاع بماند فعول بجاى ان نهند چه مفاع مستعمل نيست و ان ركن كه درو هتم واقع شود انرا اهتم خوانند كذا في عروض سيفي *

الهشامية بالشين المعجمة و بياء النسبة فرقة من المعتزلة اتباع هشام بن عمر الغواطى الذي كان مبالغا اكثر من مبالغة سائر المعتزلة فى القدر قالوا لايطلق اسم الوكيل على الله لاستدعائه موكلا و هو باطل لوقوعه فى القران بمعنى الحفيظ وقالوا لا يقال الف الله بين قلوبهم و هو مخالف لقوله تعالى ما الفت بين قلوبهم و لكن الله الف بينهم و قالوا الاعراض لا تدل على كونه تعالى خالقا و على صدق من ادعى الرسالة انما الدال هو الاجسام و قالوا لا دلالة فى القران على حرام و حلال و الامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لابد من اتفاق الكل و الجنة و النار لم تخلقا بعد و لم يحاصر عثمان و لم يقتل و من افسد صلوة في اخرها و قد افتتحها اولا بشروطها فاول صلوته معصية منهي عنه و تطلق الهشامية ايضا على فرقة من غلاة الشيعة اصحاب الهشامين ابن الحكم و ابن سالم الجواليقي قالوا الله جسم ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو طوله و عرضه وعمقه و هو كالشبكة البيضاء الصافية و يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم و نبض و هذه الصفات المذكورة ليست غير ذاته و يقوم و يقعد و يتحرك و يسكن و له مشابهة بالاجسام لولاها لم يدل عليه و يعلم ماتحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه و هو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش لا ينفصل عنه و ارادته حركة هي لا عينه و لا غيره و انما يعلم الاشياء بعد كونها بعلم لا قديم و لا حادث لانه صفة و الصفة لا توصف و كلامه صفة له لا مخلوق و لا غيره و الاعراض لا تدل عليه انما الدال

عليه الاجسام و الائمة معصومون دون الانبياء و قال ابن سالم هو على صورة انسان له يد و رجل و اذن و عين و فم و انف و حواس خمس و له شعر سوداء و نصفه الاعلى مجوف و الاسفل مصمت الا انه ليس لحما و دما كذا في شرح المواقف *

الهضم بالفتح و سكون الضاد المعجمة عند الاطباء هو احالة الحرارة الغريزية الغذاء الى قوام معد لقبول صورة الاعضاء و فعل الغاذية فيه و القوة التي تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو و بتصور بصورته تسمى هاضمة قالوا للغذاء الى ان يصير جزءا من المغتذي هضوم اربعة الهضم الاول في المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا و ابتداؤه من الفم و فضلته الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء و الهضم الثاني في الكبد بان يجعل الغذاء كيموسا و ابتداؤه من العروق الماساريقية و فضلته البول و المرتان السوداء و الصفراء المندفعتان من الطحال و المرارة و الهضم الثالث في العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف ثم تندفع الاخلاط في العروق المنشعبة من الاجوف فتختلط بعضها ببعض و فيها تنهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها في الكبد و هناك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو و ذلك المميز يسمى رطوبة ثانية كما يسمى الاخلاط رطوبة اولى و فضلته تندفع بالتحليل الذي لا يحس به و بالعرق و الوسخ و الهضم الرابع في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار ثم الى الجداول ثم الى السواقي ثم الى الرواضع ثم الى العروق اللثقية ترشح الغذاء من فوهاتها اي فوهات اللثقية الشعرية على الاعضاء و حصل غاذية كل عضو للاغذية المترشحة عليها التشبه به التصاقا و لونا و مزاجا و فضلته المني و المسيحي لم يعتبر الهضم الاخير و ابو سهل الثالث ثم الرطوبة الثانية لها اربع مراتب الاولى ما ذكر و الثانية هي التي منبثة في الاعضاء الاصلية بمنزلة الطل و الثالثة القريبة العهد بالانعقاد كما ذكرت في الهضم الرابع و الرابعة الرطوبة المتداخلة للاعضاء و هي التي لها اتصال اجزاء المتشابه هذا خلاصة ما في شرح القانونچة و شرح المواقف و ذكر الرطوبات سبق في محلها ايضا *

بطوء الهضم عندهم هو ان لا ينحدر الطعام عن المعدة بسرعة *

بطلان الهضم عندهم هو ان لا يستمرئ الطعام في المعدة اصلا *

ضعف الهضم عندهم قد سبق في فصل الفاء من باب الضاد المعجمة كذا في بحر الجواهر *

الهاضم هو عند الاطباء دواء يفيد الغذاء سرعة انضاج عند فعل الحرارة الغريزية فيه كما في الموجز *

الهاضمة قد عرفتها قبيل هذا *

التهكم هو الاستهزاء و الاستعارة التهكمية قد سبقت في فصل الراء من باب العين المهملتين *

الهمة بكسر الهاء وفتحها وتشديد الميم في اللغة القصد الى وجود الشيء اولا وجوده اعم من ان يكون

الى شريف اوخسيس و خصت في العرف بحيازة المراتب العلية وقد تطلق على الحالة التي تقتضي ذلك القصد او الحيازة و بهذا المعنى تجمع على هم كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية قال صاحب الانسان الكامل الهمة اعز شيئ وضعه الله سبحانه في الانسان و استقامتها علامتان الاولى حالية و هو قطع اليقين بحصول الامر على التعيين والثانية فعلية و هو ان تكون حركات صاحبها وسكناته جميعا مما يصلح لذلك الامر الذي يقصده بهمته فان لم يكن كذلك لا يسمى انه صاحب همة بل هو صاحب امال كاذبة ثم اعلم ان الهمة في نفسها عالية المقام ليس لها بالاسافل المام فلا تتعلق الا بجناب ذي الجلال و الاكرام بخلاف الهم فانه اسم لتوجه القلب الى اي محل كان اما قاص و اما دان ثم الهمة و ان كانت اعلى الا انها حجاب للواقف معها فلايرتقي حتى يدعها فان الحقيقة من ورائها و الطريقة على فضائها ثم قال في باب القلب اعلم انه يكون وجه القلب دائما الى نور في الفواد يسمى الهم و هو محل نظر القلب وجهة توجهه اليه فاذا حاذاه اي القلب الاسم او الصفة من جهة الهم نظرة القلب فانطبع بحكمه ثم يزول فيعقبه اسم اخراما من جنسه او من جنس غيره فيجري له معه ماجرى له مع الول و هكذا على الدوام و اما ما كان من قفاء القلب فانه لا ينطبع به واعلم ايضا ان الهم لا يكون له من القلب جهة مخصوصة به بل قد يكون تارة الى فوق و تارة الى تحت وعن اليمين و عن الشمال على قدر صاحب ذلك القلب فان من الناس من يكون همه ابدا الى فوق كالعارفين و منهم من يكون همه ابدا الى تحت كبعض اهل الدنيا و منهم من يكون همه ابدا الى اليمين كبعض العباد و منهم من يكون همه ابدا الى الشمال و هو موضع النفس فانها محلها في الضلع الايسر و اكثر البطالين لا يكون له هم الا نفسه و اما المحققون فلا لهم هم فليس لقلوبهم موضع يسمى قفاء بل يقابلون بالكلية كلية الاسماء و الصفات فليس يختص وقتهم باسم دون غيره لانهم ذاتيون فهم مع الحق بالذات لا بالسماء و الصفات فانهم انتهى * فهذه العبارة تدل على ان الهم هو الحالة المقتضية للتوجه و العبارة الاولى تدل على ان الهم هو توجه القلب الى اي شيئ كان بخلاف الهمة فانها لا تتعلق الا بجناب الكبرياء ثم الهم يجيئ ايضا بمعنى الغم كما في الصراح وقال الحكماء الهم بالفتح كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح و الحرارة الغريزية الى داخل البدن و خارجه لحدوث امر يتصور فيه و هو خير يتوقع و شر ينتظر فهو مركب من خوف و رجاء فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فان غلب الخير المتوقع تحركت الى خارج البدن و ان غلب الشر المنتظر تحركت الى داخله و لهذا قيل انه جهاد فكري كذا في بحر الجواهر *

فصل النون * الاهانة هي عند اهل الشرع ما يظهر على يد الكفرة او الفجرة من خرق العادة مخالفا لدعواه كذا في مجمع البحرين و غيره *

فصل الواو * الهباء بفتح ها وباي موحده و مد الف گرد و غبار و شعاع آفتاب كه از روزن پديد ايد

و در اصطلاح متصوفه مادۀ ایست که صور اجسام عالم درو پیدا میگردد و او را عنقا نیز گفته اند و حکما او راهیولی خوانند و حضرت علي رضي الله عنه هباء فرموده كذا في كشف اللغات و ان ماده از عرق نور محمدیست صلی الله علیه و اله و سلم که افریده شده است جمیع موجودات علوي و سفلي ازو كذا في لطائف اللغات *

فصل الواو * الهوية بضم الهاء و ياء النسبة هي عبارة عن التشخص و هو المشهور بين الحكماء و المتكلمين و قد تطلق على الوجود الخارجي و قد تطلق على الماهية مع التشخص و هي الحقيقة الجزئية هكذا في شرح التجريد و الخيالي و در كشف اللغات ميگويد كه هويت مرتبۀ ذات بحت را گويند و مرتبۀ احديت و لاهوت اشارت از انست و هو بضم ها و سكون و او اشارت از ذات مطلق است قال في الانسان الكامل هوية الحق تعالى عينه الذي لا يمكن ظهوره لكن باعتبار جملة الاسماء و الصفات فكانها اشارة الى باطن الواحدية و قولي فكانها انما هو لعدم اختصاصها باسم او نعت او مرتبة او وصف او مطلق ذات بلا اعتبار اسماء وصفات بل الهوية اشارة الى جميع ذلك على سبيل الجملة و الانفراد و شانها الاشعار با لبطون و الغيبوبة و هي ماخوذة من لفظة هو الذي هو للاشارة الى الغائب و هو في حق الله تعالى اشارة الى كنه ذاته باعتبار اسمائه و صفاته مع الفهم بغيبوبة ذلك * شعر *

ان الهوية عين ذات الواحد * و من المحال ظهورها في شاهد
فكانها نعت و قد وقعت على * شان البطون و ماله من جاحد

اعلم ان هذا الاسم اخص من اسمه الله و هو سر لاسم الله الاترى اسم الله مادام هذا الاسم موجودا فيه كان له معنى يرجع به الى الحق و اذا فك منه بقيت احرفة مفيدة لمعنى مثلا اذا حذفت الالف من اسم الله يبقى لله ففيه الفائدة و اذا حذفت اللام الاول يبقى له و فيه فائدة و اذا حذفت اللام الثانية يبقى هو و الاصل في هو انه هاء واحدة بلا واو و ما الحقت به الواو الا من قبيل الاشباع و الاستمرار العادي جعلهما شيئا واحدا فاسم هو افضل الاسماء و اعظمها و اعلم ان هو عبارة عن حاضر في الذهن ترجع اليه بالاشارة من شاهد الحس الى غائب الخيال وذلك الغائب لو كان غائبا عن الخيال لما صح الاشارة اليه بلفظة هو فلا تصح الاشارة بلفظة هو الا الى الحاضر الا ترى ان الضمير لا يرجع الا الى مذكور لفظا او قرينة او حالا كالشان و القصة و فائدة هذا ان هو يقع على الوجود المحض الذي لا يصح فيه عدم ولا يشابه العدم من الغيبوبة و الفناء لان الغائب معدوم من الجهة التي لم يكن مشهودا فيها فلا يصح هذا في المشار اليه بلفظة هو فعلم من هذا الكلام ان الهوية هو الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال وجودي شهودي لكن الحكم على ما وقعت عليه الغيبة هو من اجل ان ذلك غير ممكن بالاستيفاء فلا يمكن استيفاؤه فلايدرك فقيل ان الهوية غيب لعدم الادراك لها فانهم لان الحق ليس له غيبة غير وجه شهادته و لاشهادته غير وجه غيبته بخلاف الانسان و كل مخلوق كذلك

فان له شهادة وغيبا لكن شهادته من وجه وباعتبار وغيبته من وجه وباعتبار واما الحق فغيبته عين شهادته وشهادته عين غيبته فلا غيب عنده من نفسه ولا شهادة بل له في نفسه غيب يليق به وشهادة تليق به كما يعلم ذلك لنفسه ولا يصح تعقل ذلك اذ لا يعلم غيبه وشهادته على ما هي عليه الا هو سبحانه تعالى *

الهوهو هو لفظ مركب جعل اسما فعُرّف باللام والمراد به الاتحاد في الذات اي الصدق وهو الحمل الايجابي بالمواطاة وقد يراد به الاتحاد في المفهوم كما وقع في حواشي الخيالي في بيان ان حقائق الاشياء ثابتة وقيل هو هو معناه ان يكون للشيئين وحدة من وجه فاقسامه كاقسام الوحدة ولهذا قال الشيخ في الهيات الشفاء الهوهو ان يجعل لكثير من وجه وحدة من وجه اخر فمن ذلك بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض فكما يقال هناك واحد يقال هٰهنا هوهو وما كان في الكيف فهو شبيه وما كان في الكم فهو مساو وما كان في الاضافة فهو مناسب والذي بالذات فيكون في الامور التي لها تقدم بالذات فما كان هوهو في الجنس قيل مجانس وما كان في النوع قيل مماثل وايضا ما كان هوهو في الخواص يقال له مشاكل ومقابلات هذه معروفة ومقابل الهوهو على الاطلاق الغير والغير منه الغير في الجنس ومنه الغير في النوع وهو بعينه الغير بالفصل ومنه الغير بالعرض وبالجملة فجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هوهو لكن ينبغي ان يعتبر في هوهو الكثرة فانه لا يتصور بدون الاثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بيان اقسام الوحدة وشارح التجريد *

فصل الياء التحتانية

* الهدية بالفتح وسكون الدال وتخفيف الياء وبكسر الدال وتشديد الياء هي شيء يعطى للمودة يراد بها اكرام المهدي لا غير بخلاف الصدقة فانها يراد بها وجه الله تعالى ولفظ الهبة يشتملهما كما في جامع الرموز في كتاب الهبة وغيره *

الهداية بالكسر هي عند الاشاعرة الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب ونقض بقوله تعالى انك لاتهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء اذ الدلالة بهذا المعنى عام لجميع المؤمنين والكافرين لانه عليه الصلوٰة والسلام بيّن طريق الاسلام لجميعهم فلا يصح نفيها عنه عليه الصلوٰة والسلام واجيب بان الهداية منها ما لا تنفى عن احد بوجه ومنها ما تنفى عن بعض دون بعض ومن هذا الوجه قوله تعالى انك لاتهدي فانه على نفي الهداية التي هي التوفيق وادخال الجنة لا نفي الهداية التي هي الدعاء الى الاسلام ويؤيده ما قال المحقق البيضاوي في تفسيره هداية الله تعالى تتنوع انواعا لا يحصيها عدد لكنها تنحصر في اجناس مترتبة الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الظاهرة والباطنة والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد واليه اشار تعالى بقوله وهديناه النجدين وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب واياها عنى بقوله تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا

و قوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم و الرابع ان يكشف على قلوبهم السرائر و يريهم الاشياء كما هي بالوحي او الالهام او المنامات الصادقة و هذا قسم تختص بنيله الانبياء و الاولياء و اياه عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهدٰيهم اقتده و قوله و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و عند المعتزلة الدلالة الموصلة الى المطلوب و قيل هذا المعنى مختار الاشاعرة و المعنى الاول مختار المعتزلة و هذا خلاف المشهور قال ابوالقسم في حاشية الحاشية الجلالية هذا عند الجمهور و اما عند اهل الحق فالهداية مشتركة بين المعنيين المذكورين انتهى ثم انه نقض المعنى الثاني بقوله تعالى و اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اذ على هذا معنى هديناهم اوصلناهم الى المطلوب و حينئذ لا يمكن استحباب العمى على الهدى و يمكن دفع النقض من التعريفين بالتجوز في الآيتين و قيل في بعض حواشي البيضاوي ان الهداية موضوعة للقدر المشترك بين المعنيين لانها مستعملة في كل منهما كقوله تعالى انك لا تهدي من احببت و لكن الله يهدي من يشاء و قوله تعالى و اما ثمود فهديناهم الآية فالقول بكونها موضوعة لاحد هما بخصوصه يوجب الاشتراك او الحقيقة و المجاز و الاصل يعفيهما و لذا قال المحقق البيضاوي الهداية دلالة بلطف و لذلك لا يستعمل الا في الخير انتهى و ايضا قال الامام الرازي الهدى و الهداية الدلالة المطلقة و قيل الهداية قد تتعدى بنفسها الى المفعول الثاني لفظا كما في قوله تعالى لنهدينهم سبلنا او تقديرا كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت اي لا تهدي من احببت الحق و معناها حينئذ الايصال الى المطلوب و لا تسند الا الى الله تعالى و قد تتعدى بالحرف اى بالى او باللام لفظا كما في قوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم و قوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم او تقديرا كما في قوله تعالى و اما ثمود فهديناهم اى هديناهم للحق او الى الحق و معناها حينئذ الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فتسند تارة الى النبي و تارة الى القران و لا بد من بيان الفرق بين التفسيرين فنقول قال في بعض حواشي شرح المطالع و ذهب جميع الناظرين في التعريفين الى الفرق بينهما باعتبار الوصول الى المطلوب في الثاني دون الاول بان يكون معنى التعريف الثاني هو الدلالة على طريق و التعريف له على وجه يفضي ذلك الى المطلوب و معنى التعريف الاول هو تعريف الطريق الذي يوصل ذلك الطريق الى المطلوب لا ان الدلالة عليه تفضي الى المطلوب و اعترض بانه ان اريد بالايصال المذكور في التعريفين الايصال بالفعل او بالقوة فيهما فلا فرق و كونه في احدهما صفة للطريق و في الآخر للدلالة لا يوجب ذلك و ان اريد به في احدهما الايصال بالقوة و في الآخر بالفعل فتحكم و اجيب بان المراد في كليهما الايصال بالفعل و كون الايصال في احدهما صفة للطريق و في الآخر للدلالة دال على الفرق لان كون الطريق موصلا بالفعل لا يوجب كون المهدي بهذه الهداية واصلا الى المطلوب بالفعل اذ يكفي لكون ذلك الطريق موصلا بالفعل ان يكون موصلا لاحد في وقت من الاوقات سواء كان لذلك المهدي الذي المتكلم فيه او لغيره فتخلف منا اذا كانت الدلالة موصلة بالفعل فان

ايصال هذه الدلالة لا تقل لغير صاحبها قال و الاظهر عندي ان وصف الدلالة بالايصال لا يوجب اعتبار الايصال الى المطلوب حيث لا يصدق المهدي الا على الواصل الى المطلوب دون من عرف طريقا لو سلكه وصل الى المطلوب و انما قلنا ذلك لان الايصال لو وجد فليس من الدلالة لظهور انها ليست موصلة بل الايصال موهوم اسند مجازا الى الدلالة ليفيد زيادة مدخلية للدلالة في الوصول كما قيل في المعلم بانك علمت ابنك حتى على بلا و حاصله ان الهداية هو الدلالة على الطريق و التعريف له على وجه يترتب عليها التعرف لا مجرد التبيان بما يوجب التعرف عادة سواء حصل التعرف ام لا كما في علمته فلم يتعلم و ان كان ذلك مجازا وكذا الكلام في الايصال الذي جعل صفة الطريق في التعريف الاول فانه موهوم اسند مجازا الى الطريق لافادة مدخلية الطريق في الوصول بان يكون طريق المطلوب بحسب نفس الامر و اما الدلالة المذكورة فيه وان لم توصف بالايصال فهي موجبة لتعرف المهدي طريق المطلوب لان التعريف حقيقة بدون التعرف غير معقول و الحمل على المجاز خلاف الظاهر و دفع توهم المجاز لا يجب فلا ينتقض التعريف المذكور بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت فان النبي عليه الصلوة و السلام احب ان يهدي ابا طالب و لكن لم يتيسر له ذلك و ان اتى بما يوجب الاهتداء عادة و اما دفع نقض التعريفين بقوله و اما ثمود فهديناهم الآية فبالحمل على المجاز لدلالة قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى على انهم كانوا محجبين بجهلهم و عماهم فلم يصغوا الى من كان بصدد هدايتهم لتحصل الاهتداء و معرفة طريق الحق لا انهم صاروا عارفين للطريق لكن لم يسلكوا ليصلوا الى المطلوب و قيل لو كان الهداية تعريف الطريق من غير ان يفضي ذلك التعريف الى المطلوب لزم ان يكون عارف الشريعة و احكامها متقاعدا عن العمل مهتديا بمقتضاها و ليس كذلك و اذا كان الاهتداء مطاوعا لهدى لزم اعتبار السلوك الى ان يصل الى المطلوب و فيه نظر اذ لا نسلم انه ليس بمهتد لابد له من دليل انتهى كلامه قيل هذا هو المشهور لكن المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عند الاشاعرة خلق الاهتداء و عند المعتزلة بيان طريق الصواب كما في شرح العقائد النسفية و هكذا في شرح المواقف حيث قال معناها الحقيقي عند الاشاعرة خلق الاهتداء وهو الايمان و عند المعتزلة الدعوة الى الايمان و الطاعة و ايضاح السبيل الراشد و الزجر عن طريق الغواية و يسمى توفيقا ايضا كما في قوله تعالى و اما ثمود فهديناهم الآية انتهى • و قيل لا منافاة بين المشهور و بين ما ذكره المشايخ اذ ما هو المشهور المعنى اللغوي او العرفي و ما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي و المراد من الهداية في اغلب استعمالات الشرع هذا ثم الهداية قد تستعمل ايضا في معنى الدعوة الى الحق في قوله تعالى في حق المهاجرين و الانصار سيهديهم و قد تستعمل في معنى الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة • اعلم ان الهداية يقابلها الاضلال لانها ... تعريفها ... ان ما يوصل الى المطلوب باطل لان ذلك ... هو الاهتداء لا الهداية ... كما في الصحاح و ... [illegible]

فالمتعدي لرما بمعنى الاهتداء و هو وجدان ما يوصل الى المطلوب و يقابلها الضلالة و هي فقدان ما يوصل الى المطلوب و متعديا بمعنى الهداية و اما الهداية فهو متعد لا غير كذا في بعض حواشي شرح المطالع •

الهوى مصدر هواه اذا احبه و اشتهاه و جمعه الاهواء ثم سمي به المهوي المشتهى محمودا كان او مذموما ثم غلب على غير المحمود يقال فلان اتبع الهوى اذا اريد ذمه و فلان من اهل الاهواء لمن زاغ عن طريقة اهل السنة والجماعة و كان من اهل القبلة كذا في المغرب و يسمى اهل الاهواء باهل البدع ايضا و لذا وقع في التلويح في ركن السنة الهوى هو الميل الى الشهوات و المستلذات من غير داعية الشرع و المراد بصاحب الهوى المبتدع المائل الى من يهواه في امر الدين و في فتح المبين شرح الاربعين حقيقة الهوى شهوات النفوس و هي ميلها الى ما يلائمها و اعراضها عما ينافرها ثم المعروف في استعمال الهوى عند الاطلاق انه الميل الى خلاف الحق و قد يطلق بمعنى مطلق الميل و المحبة ليشتمل الميل للحق و غيره و بمعنى محبة الحق خاصة و الانقياد اليه انتهى والمعنى الاخير مصطلح الصوفية در صحائف گويد الهوى من مراتب المحبة وهي ان يهوي قلبك الى المحبوب دائما و اين مقام را پنج درجه است اول خضوع دوم بذل مهجه در طاعت دوست فوق الطاقه نه بيني كه پيغامبر ما عليه الصلوة و السلام در نماز چندان بايستادى كه هر دو قدمش ورم كردي گاه بانگشتان پاى ايستادى و گاه خود را بياويختى و بذكر مشغول شدي سوم صبر در شدائد ومعنى الصبر تجرع البلوى من غير الشكوى چهارم تضرع پنجم رضا و تسليم •

الهاوي هو حرف الالف وقد مر في فصل الفاء من باب الحاء المهملة •

• باب الياء التحتانية •

فصل التاء المثناة الفوقانية • **الياقوت** جوهر مشهور و نزد صوفيه ياقوت احمر عبارتست از نفس كلي بواسطة امتزاج نوريت او بظلمت تعلق جسم كذا في لطائف اللغات •

فصل الراء المهملة • **التياسر** بالسين المهملة مصدر من باب التفاعل و نزد منجمان انست كه چون كوكب را قبول در وتد رابع بود مطرح شعاع هردو تسديس و تربيع تحت الارض باشد و اين دليل ضعف و نحوست قويست و ان كوكب را ذو اليسارين خوانند كذا في كفاية التعليم •

فصل السين المهملة • **اليبوسة** بالباء الموحدة هي من الكيفيات الملموسة و تقابل الرطوبة بالتضاد عند الكل فعند الامام عبارة عن عسر الالتصاق و الانفصال اي عن كيفية تقتضي ذلك و عند الحكماء عسر التشكل اي كيفية تقتضي ذلك قال الامام الرازي في المباحث المشرقية لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام التي نشاهدها ما يسهل تفرقه و يصعب اتصاله ربما لالتصاقه بكون ذلك الجسم في نفسه بحيث يتفرق اجزاؤه و تتفرك بسهولة و هو اليابس فاليبوسة

حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع و اما للصلابات و اتصالات سهلة الانفراك بين اجزائه الصغيرة الصلبة التي يكون كلواحد منها عسر التفرق في نفسه و هو الهش و منها ما هو بالعكس فيسهل اتصاله و يصعب تفرقه و هو اللزج و المذكور في الملخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة و منها ما ليس كذلك و الثاني هو الصلب و الاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لايقوى الحس على ادراك كلو احد منها منفردا و يكون كل واحد منها صلبا عسر الانفراك و لكنها متصلة بلصامات سهلة الانفراك و هو الهش و ثانيهما ان يكون الجسم في طبعه تلك اللصامات و هو اليابس كذا في شرح المواقف و في شروح الموجز ان لليابس معنيين احدهما اليابس با لفعل و ضده الرطب بالفعل و ثانيهما اليابس بالقوة و هو الذي اذا ورد على بدن الانسان المعتدل اخذ كيفية زائدة على ما له من اليبوسة سواء كان يابسا بالفعل او لا يكون بل يكون رطبا كالعسل فانه و ان كان رطبا بالفعل لكنه يابس بالقوة و لليابس معان اخر ايضا ذكرت في لفظ الرطوبة في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة *

اليونسية بضم الياء و النون و بياء النسبة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب يونس بن عبد الرحمن قال الله تعالى على العرش يحمله الملائكة و هو اقوى من تلك الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركي يحمله رجل وهو اقوى منه و يطلق اليونسية ايضا على فرقة من المرجئة اصحاب يونس النمري قالوا الايمان هو المعرفة بالله و الخضوع له و المحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن و لا يضر معها ترك الطاعات و ارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها و ابليس كان عارفا بالله و انما كفر باستكبارة و ترك الخضوع له كذا في شرح المواقف *

فصل القاف * **اليرقان** بالفتح و سكون الراء عند الاطباء علة يتغير بها لون البدن الى الصفرة او السواد بجريان الخلط الاصفر او الاسود الى الجلد و ما يليه بلا عفونة كذا في شرح القانونچة *

فصل الميم * **اليُتْم** بالضم و سكون التاء المثناة الفوقانية يتيم شدن و يتيم مرد بى پدر و ستور بى مادر و جوهر بى نظير كما في الصراح و يتيم نزد سالكان انصفت كه بنده خود را بنده صحبت گرداند و به تجريد ظاهرى و تفريد باطني موصوف شود و هو من مراتب المحبة كما مر *

التيمم بالميم لغة القصد مطلقا و شرعا القصد الى الصعيد الطاهر للتطهير لى لازالة الحدث الحكمي و الحق انه اسم لمسح الوجه و اليدين عن الصعيد الطاهر بشرط مخصوصة و القصد شرط كما في فتح القدير و مجامع الرموز و عند الصوفية هو الاخذ من السالمين عند غيبة العلم الذى هو الحجة كما مر في فصل السين من باب السين المهملتين *

اليوم بالفتح وسكون الواو في اللغة الوقت ليلا او نهارا قليلا او كثيرا و في العرف من طلوع جرم الشمس

ولو بعضها الى غروب تمام جرمها وهكذا عند منجمي الفارس و الروم و في الشرع من طلوع الصبح الصادق الى غروب تمام جرم الشمس و الليل على الاول من غروب تمام جرم الشمس الى طلوعه و على الثاني من غروب تمام جرم الشمس الى طلوع الصبح الصادق قال الامام الرازي في التفسير الكبير و من الناس من قاس على اخر الليل اوله فاعتبر في حصول الليل زوال اثار الشمس ثم هولآء منهم من اكتفى بزوال الحمرة في حصول الليل و منهم من اعتبر ظهور الظلام التام و ظهور الكواكب لكن الفقهاء اجمعوا على ان اول النهار من طلوع الصبح الصادق و اول الليل من غروب تمام جرم الشمس و اجمعوا على بطلان هذه المذاهب و قال بعض البراهمة ان ما بين طلوع الصبح الصادق و طلوع الشمس و كذا ما بين غروب الشفق و غروب الشمس بمنزلة فصل مشترك بين اليوم و الليلة ليس بداخل فيهما و قد يطلق اليوم على اليوم بليلته على ما ذكره القاضي الرومي في شرح الملخص انتهى قال عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة اعلم ان حكماء الهند يطلقون اليوم بثلثة معان احدها اليوم الطلوعي و هو من طلوع الشمس الى طلوع الشمس ثانيا و ثانيها اليوم الشمسي و هو جزء واحد من ثلثمائة و ستين جزءا من زمان السنة الشمسية الحقيقية و ثالثها اليوم القمري و هو جزء واحد من ثلثين جزءا من زمان ما بين الاجتماعين الوسطين و لا يخفى ان اليوم الشمسي اطول من الطلوعي في المعمورة و الطلوعي من القمري انتهى * و قال الصوفية اليوم هو التجلي الالهي فايام الله و ايام الحق تجلياته و ظهوره تعالى بما يقتضيه ذاته من انواع الكمالات و لكل تجل من تجلياته سبحانه حكم الهي يعبر عنه بالشان و لذلك الحكم في الوجود اثر لائق بذلك التجلي فاختلاف الوجود اعني تغيره في كل زمان انما هو اثر للشان الالهي الذي اقتضاه التجلي الحاكم على الوجود بالتغير و هذا معنى قوله كل يوم هو في شان و لهذا زيادة توضيح في الانسان الكامل وقد سبق في لفظ التجلي ايضا و در لطائف اللغات ميگويد كه يوم در اصطلاح صوفيه عبارت از وقت لقاى الهي و وصول يعني الجمع و بلوغ سائر بحضرت واحد است *

اليوم بليلته هو يطلق على معنيين احدهما عند العامة و هو زمان يتخلل بين مفارقة الشمس دائرة الافق و بين عودها اليها بعد غيبوبة واحدة و ظهور واحد و هو قد يبلغ دورتين و دورات من المعدل كما في المواضع التي عرضها اكثر من تمام الميل الكلي و بالجملة فاليوم بليلته عند العامة عبارة عن مجموع اليوم و الليل و مبدأه عند اهل الشرع اول الليل و كذا عند العرب و مبدأه عند اهل الروم و الفارس اول اليوم و على هذين الاصطلاحين يختلف مقدار اليوم بليلته بحسب اختلاف الآفاق و ثانيهما عند المنجمين و هو زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف نهار متعينة او مفروضة متحددة بقطبي العالم و بين عودها الى ذلك النصف بعينه و هو لا يبلغ دورتين اصلا و مباحث تعديل الايام مبنية على هذا المعنى الاخير و هذا هو المتبادر من اليوم بليلته حيث اطلق في كتب علم الهيئة و اطلاق اليوم بليلته على هذا المعنى

بحسب الاصطلاح اذ قد يتفق ان لا يغيب الشمس في هذه المدة اصلا وقد يتفق ان لا يظهر فيها اصلا وذلك في المواضع التي جاوز عرضها تمام الميل الكلي وظاهر كلام البعض انه لا يطلق اليوم بليلته الا على زمان يتفق فيه للشمس الظهور والخفاء معا حيث عرف اليوم بليلته بانه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار وبين عودها اليه بعد ظهور وخفاء وقيل المراد من هذا تعريف اليوم بليلته في معظم العمارة فلا اشكال ويمكن ان يقال مقدار اليوم بليلته اذا اخذ المبدأ من نصف النهار كان في جميع الآفاق واحدا ففي الافق الذي يكون الشمس فيه فوق الارض ادوارا يصدق على زمان اليوم بليلته هناك انه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار وبين عودها اليه بعد ظهور وخفاء فان الظهور والخفاء وان لم يقعا في هذا العرض وقعا في موضع اخر يكون مع هذا الموضع تحت نصف نهار واحد فتامل اعلم ان مبنى ما ذكر اخذ المبدأ من نصف النهار فان نصف النهار تقاطعان مع مدار الشمس احدهما اعلى والآخر اسفل فمنهم من ياخذ التقاطع الاعلى وهو قول منجمي الفارس واليونان والمغرب فانهم يقولون ان اليوم بليلته من نصف النهار الى نصف نهار اخر ومنجمو الخطا والغور والهند والمشرق يا خذون المبدأ من نصف الليل ويقولون ان اليوم بليلته من نصف الليل الى نصف ليل اخر فهم ياخذون التقاطع الاسفل وعلى كلا القولين لا يختلف مقدار اليوم بليلته بحسب اختلاف الآفاق ثم اليوم بليلته الذي مبدأه نصف النهار يطلق بالاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز على الحقيقي والوسطي وليس اطلاقه عليهما على سبيل الاشتراك المعنوي حتى يصح تقسيمه اليهما كما وقع في عبارات القوم حيث قالوا اليوم بليلته ينقسم الى حقيقي ووسطي فالحقيقي ما مر من انه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار وبين عودها اليه وهو مقدار دورة واحدة تامة من المعدل مع مطالع قوس تقطعها الشمس بحركتها الخاصة التقويمية والوسطي هو زمان دورة واحدة تامة من المعدل مع قوس منه اي من المعدل مساوية لوسط الشمس ومقدار وسط الشمس برصد بطليموس ها ها نط ح ك وبرصد تباني ها ها نط ح ك م وبرصد الطوسي ها ها نط ح يط يز وبرصد سمرقند ها ها نط ح يط لز ولما كانت مطالع القوس التي تقطعها الشمس بحركتها التقويمية مختلفة لصغر تلك القوس تارة وكبرها اخرى لاختلاف تقويمها سرعة وبطوءا وايضا لو فرض عدم اختلاف تلك الحركة بالسرعة والبطوء فمطالعها مختلفة البتة لزم عدم تساوي الوسطي والحقيقي دائما بل قد يتساويان وقد يختلفان وهذا التفاوت يسمى تعديل الايام وهو لا يحس في يوم ويومين بل في ايام كثيرة * اعلم ان اليوم بليلته في اعمال الاصطرلاب يعتبر بمقدار دورة واحدة من المعدل من غير اعتبار القوس المذكورة * فائدة * لا بد من يوم يفرض مبدأ يقاس سائر الايام اليه ويكون نصف نهار ذلك اليوم مبدأ الايام الوسطية والحقيقية جميعا وكل يوم يفرض مبدأ يكون التفاوت ما بين اليومين الماضيين من ذلك اليوم تارة زائدا وتارة ناقصا الا

اواخر الدلو و اوائل العقرب فان المبدأ اذا جعل الاول كانت الايام الحقيقية دائما ناقصة عن الوسطية و اذا جعل الثاني كان الامر بالعكس لكن اتفق اهل الصناعة على جعل المبدأ اواخر الدلو من غير ضرورة تدعو اليه • **فائدة** • ينقسم كل من الحقيقي و الوسطي الى الساعات المستوية كما ان كلا من اليوم و الليل ينقسم الى ساعات زمانية كما مر في محله هذا كله خلاصة ما ذكر العلي البرجندي في تصانيفه كشرح بيست باب و شرح التذكرة و حاشية الچغميني و غيرها •

فصل النون • **اليقين** بالقاف كالكريم هو في عرف علماء الرسوم الاعتقاد الجازم المطابق الثابت اي الذي لايزول بتشكيك المشكك فبالاعتقاد خرج الشك و بالجازم الظن و بالمطابق الجهل الغير المركب و بالثابت اعتقاد المقلد كذا في شرح شرح النخبة في بحث تواتر الخبر والمراد بالاعتقاد معناه الغير المشهور و الا يلزم استدراك قيد الجازم لخروج الظن من الاعتقاد لو اخذ بالمعنى المشهور و المراد بالمقلد المقلد المصيب لا المخطي ولا الاعم منهما فان تقليد المخطي قد خرج بقيد المطابق على ما صرحوا به اعلم ان اليقين اعتقاد بسيط بالحقيقة و ما قال في القطبي ان اليقين هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاده بانه لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابقا ثابتا غير ممكن الزوال فالقيد الاول يخرج الظن و الثاني الجهل المركب و الثالث اعتقاد المقلد انتهى فلم يرد به ان اليقين مركب من اعتقادين بل اراد انه اعتقاد بسيط على وجه لو التفت المعتقد بان معتقده اما مطابق للواقع او لا لم يعتقد الا المطابقة و لم يحتمل عدمها و هذا مثل قولهم الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز الآخر فان المتبادر منه ان التجويز واقع بالفعل مع ان مرادهم ان الظن اعتقاد بسيط لكن بحيث لو فرض النقيض لجوزه كذا ذكر النصير في حاشيته و قيل التيقن و اليقين هو عدم احتمال النقيض اي عدم احتماله لا في نفس الامر و لا عند العالم لا في الحال و لا في المآل و حاصله الجزم المطابق الثابت فخرج به الشك و الظن و الوهم و الجهل المركب و تقليد المخطي و المصيب فرجع الى الاول و قيل اليقين و التيقن هو الجزم المطابق فخرج به ما عدا تقليد المصيب و هذا خلاف المتعارف هكذا يستفاد من حواشي الخيالي في بحث خبر الرسول •

اليقينيات القضايا التي تحصل منها التصديق اليقيني و هي اما ضرورية او نظرية و الضرورية ستة على المشهور الوليات و الفطريات ولمشاهدات و الحدسيات و المجربات و المتواترات و قيل سبع و سابعها الوهميات ومنهم من حصرها في الوليات والحسيات و ادرج الفطريات في الاول والبواقي في الثاني فاراد بالحسيات ما للحس مدخل فيها و منهم من ثلث القسمة كصاحب المحصل و صاحب المواقف حصرها في الوليات و الحسيات و الوجدانيات و ادرج الفطريات في الوليات و البواقي في الحسيات و ذهب جماعة الى ان ماعدا الحسيات و الوليات ليست من الضروريات و المفهوم من شرح المقاصد ان النزاع لفظي مبني على تفسيرهم الضروري بالذي نجد من انفسنا مضطرين اليه كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي و في البيضاوي

في تفسير قوله تعالى و بالآخرة هم يوقنون اليقين اتقان العلم نظرا و استدلالا و لذلك لا يوصف به علم الباري تعالى انتهى قال مولانا عصام الدين في حاشيته تقييد اليقين بالنظر ينافي ما اشتهر من ايمة النحو ان العلم من افعال القلوب لليقين فان العلم لا يخص الاستدلال انتهى و الايقان هو علم الشيء بالاستدلال و لذلك لا يوصف علمه تعالى بالايقان لتنزهه عن الكسب و الاستدلال و هكذا في بحر المواج و اليقين عند السالكين اختلفت الاقوال فيه فقيل هو تحقيق التصديق بالغيب بازالة كل ظن و قال سهل هو المكاشفة و قال عطاء ما زال عنه المعارض على دوام الوقت قال ذوالنون كل ما رأته العيون نسب الى العلم و ما علمته القلوب نسب الى اليقين و قيل اليقين المشاهدة و قيل هو عبارة عن ظهور نور الحقيقة في الموقن حال كشف استار البشرية بشاهد الوجد و الذوق لا بدلالة العقل و النقل قال علي رضي الله تعالى عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا معناه انه يزداد وضوحا و مشاهدة ان قيل نور الايمان و اليقين واحد ام لا يقال نور الايمان من وراء الحجاب قال تعالى يومنون بالغيب و اليقين نور عند كشف الحجاب و بالحقيقة هما نور واحد الا انه اذا كان من وراء الحجاب يقال له نور الايمان و اذا كان عند رفع الحجاب صار يقينا و قيل الفرق بينهما كالفرق بين الاعمى و البصير اذا اخبرا بطلوع الشمس فان اخبار البصير بالمشاهدة بخلاف اخبار الاعمى كذا في مجمع السلوك و في خلاصة السلوك قيل اليقين مشاهدة الغيوب بكشف القلوب و ملاحظة الاسرار بمخاطبة الافكار و قيل اليقين في القلب كالبصر نيرى به ما غاب عن بصره و قال بعضهم اليقين ثلثة علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين قيل علم اليقين ما يحصل عن الفكر و النظر و عين اليقين ما يحصل من عيان العين و البصر و حق اليقين اجتماعهما و اذا اخبره الصادق بالمعجزات صار ذلك حق اليقين انتهى و في مجمع السلوك علم اليقين هو ما حصل من نظر و استدلال و عين اليقين هو ما حصل عن مشاهدة و عيان و حق اليقين هو ما حصل عن العيان مع المباشرة فعلم اليقين كمن علم بالعادة ان في البحر ماء و عين اليقين كمن مشى و وقف على ساحله و عاينه و حق اليقين كمن خاض فيه و اغتسل و شرب منه كسي كه خدايرا داند كه هست و يكي است علم يقين دارد كه از دور خبري دارد و اما كسي كه بكشف روح و خفي ميرسد و تجلي صفات بروي مي شود عين يقين دارد و صاحب مكاشفه و مشاهده است ليكن هنوز در كنارهٔ درياست و اما كسي كه بتجلي ذات و مشاهدهٔ ذات ميرسد حق يقين دارد و صاحب وصال و اتصال كشت اعلم ان حق اليقين عند الصوفية هو معرفة الله تعالى بالمشاهدة و المعاينة و معرفة ما سواه لا يطلق عليها حق اليقين الا مجازا انتهى كلامه و قال علماء الاصول علم اليقين ما يقطع الاحتمال كالعلم الحاصل من المحكم و المتواتر و قد سبق في لفظ القطع في فصل العين المهملة من باب القاف ٭

اليمين بالميم كالكريم هو في اللغة اليد اليمنى لانهم كانوا اذا تحالفوا ضرب كلواحد منهم يمينه على

يمين صاحبه و قيل القوة و القدرة وفي الشرع عبارة عن تقوية الخبر بذكر الله تعالى او صفاته على وجه مخصوص او تعليق الجزاء بالشرط على وجه ينزل الجزاء عند وجود الشرط و النوع الاول يختص باسم القسم والنوع الثاني من مصطلحات الفقهاء اذ الغالب ان اليمين لتحقيق ما قصد من البر في الاستقبال اثباتا و في هذا النوع يحصل الحمل على الشرط او المنع فكان يمينا معنى كذا في البرجندي وفي فتح القدير اليمين اسم لمجموع القسم و المقسم عليه فالمراد من لفظ اليمين في قوله عليه الصلوة و السلام من حلف على يمين الحديث المقسم عليه من باب اطلاق اسم الكل على الجزء • **التقسيم** • اليمين بالله وصفته وما في حكمه كتحريم الحلال ثلث باعتبار الحكم و ان كان اليمين باعتبار العدد اكثر من ان يعد الاول يمين غموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد فيه الكذب مثل ان يحلف على شيئ قد فعله مع علمه انه لم يفعله و التقييد بالماضي باعتبار كثرة وقوعها ماضيا فانها تقع على الحال ايضا مثل ان يقول و الله ما لهذا علي دين و هو كاذب و بالجملة فاليمين الغموس حلف على امر كاذب يعلم كذبه ماضيا كان او حالا و سميت غموسا لانها تغمس صاحبها في النار وقولهم يمين غموس اما تركيب توصيفي او اضافي من قبيل اضافة الجنس الى النوع و حكم هذه اليمين الاثم ولا شيئ فيه الا التوبة و الاستغفار الثاني يمين لغو وهي ان يحلف على امر ماض و هو يظن انه حق و الامر بخلافه مثل و الله لقد فعلت كذا و هو يظن انه صادق او والله ما فعلت وهو لا يعلم انه قد فعل و قد تكون على الحال ايضا مثل ان يرى شخصا من بعيد فيحلف انه زيد فاذا هو عمرو او يرى طائرا فيحلف انه غراب فاذا هو غيره فالتقييد بالماضي باعتبار الغالب فاليمين اللغو هي حلف على امر كاذب يظنه صادقا ماضيا كان او حالا وعن ابن عباس رضي الله عنه هو اليمين في الغضب و قيل ان يمين اللغو ما يجري على الالسنة من قولهم لا و الله و بلى و الله من غير اعتقاد في ذلك و اللغو في اللغة هو الكلام الساقط الذي لا يعتد به و حكم هذه رجاء العفو و الثالث اليمين المنعقدة و تسمى معقودة ايضا و هي الحلف على الامر المستقبل ان يفعله او لا يفعله فاذا حنث في ذلك لزمته الكفارة ثم المنعقدة ثلثة اقسام مرسل و موقت و فور فالمرسل هو الخالي عن الوقت في الفعل و نفيه نفى الاثبات نحو و الله لا ضربن زيدا مادام الحالف و المحلوف عليه قائمين لا يحنث وان هلك احدهما حنث و في النفي نحو و الله لا اضرب زيدا يحنث ابدا فان فعل المحلوف عليه مرة واحدة حنث و لزمته الكفارة و لا ينعقد اليمين ثانيا و الموقت مثل و الله لا شربن الماء الذي في هذا الكوز اليوم و فيه ماء فههنا لا يحنث ما لم يمض اليوم فاذا مضى و لم يفعل حنث فان مات قبل مضي اليوم لم يحنث عندهما و عند ابي يوسف يحنث عند مضي اليوم واما يمين الفور فهي ان يكون ليمينه سبب فدلالة الحال توجب قصد يمينه على ذلك السبب و ذلك كل يمين خرجت جوابا لكلام او بناء على امر فيتقيد به بدلالة الحال نحو ان تتهيأ المرأة للخروج فقال ان خرجت فانت طالق فقعدت ساعة ثم

خرجت لا تطلق هذا خلاصة ما في الدرر و الجوهرة النيرة و جامع الرموز *

التيامن مصدر من باب التفاعل نزد منجمين انست که چون کوکبي دررتد عاشر باشد مطرح شعاع هر دو تسديس وهر دو تربيع وي زير زمين بود اي بالاى زمين و ان دليل قوت سعادت و بزرگيست و ان کوکب را ذو اليمينين گويند كذا في كفاية التعليم *

الميمونية فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي اسناد افعال العباد الى قدرتهم و بكون الاستطاعة قبل الفعل و ان الله يريد الخير دون الشر و لا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة و اطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم جواز نكاح بنات البنين و بنات البنات و بنات اولاد الاخوة و الاخوات و انكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص و لا يجوز ان تكون قصة الفسق قرانا كذا في شرح المواقف في اخر الموقف السادس *

فصل الياء التحتانية * اليدان تثنية يد بمعني دست و نزد صوفيه عبارتست از اسماى متقابلة الهى كه تفسير كرده شده است باسماى جلالي و جمالي مانند فاعله و قابله مثل قهار و لطيف و قيل يدان عبارتست از حضرت وجوب و امكان كذا في لطائف اللغات *

* الفن الثاني *

في عدة من الالفاظ العجمية و هو مشتمل على ابواب بترتيب حروف التهجي كالفن الاول و قد اعتبرنا ههنا الحرف الثاني لا الحرف الاخير مثلا لفظ ازادگي را در باب الالف مع الالف بايد طلبيد *

* باب الالف *

فصل الالف * آب اسم ماهى است كه افتاب دران ماه در برج اسد مى باشد و قد مرفي لفظ التاريخ في الخاء المعجمة من باب الالف *

آب حيات لفظ فارسي است و ان چشمهٔ ايست در ظلمات هركه اب ازان خورد بطول حيات بميرد و سلطان سكندر بطلب ان در ظلمات رفته و خضر و الياس كه پيش رو او بودند دران رسيدند و اب ان خوردند و باز از چشم ايشان خداى تعالى مخفي گردانيد و سكندر ازانجا بى نصيب بازگشت و در اصطلاح سالكان كنايت است از چشمهٔ عشق و محبت كه هركه ازان بچشد هرگز معدوم و فاني نگردد و نيز اشارت بدهن معشوق ميكنند كذا في كشف اللغات *

آبروي نزد سالكان الهام غيبي را گويند كه بر دل سالك وارد شود *

آبان اسم ماهى است در تاريخ يزد جردى چنانكه گذشت *

آذر بذال معجمه و بعد ان راى مهمله است و ان اسم ماهيست در تاريخ رومي و يزد جردى و تاريخ يهود چنانكه گذشت *

آرام آي براى مهمله اسم ماهيست در تاريخ ترك چنانكه گذشت *

آزاد نزد سالكان حر را گويند و ازادگى حريت را چنانكه در فصل را از باب حاى مهملتين گذشته و در بعضى رسائل واقع شده كه ازادگي و ازادى مقام محويت عاشق از ذات و صفات خود در ذات و صفات معشوق است *

آشنائي در اصطلاح سالكان عبارتست از تعلق دقيقهٔ ربوبيت كه با همه مخلوقات پيوسته است چون تعلق خالقيت بمخلوقيت *

آي اسم ماهست در تاريخ ترك چنانكه گذشت *

فصل الباء الموحدة * **ابر** نزد سالكان حجابى را گويند كه مانع وصول باشد *

ابيب بياى مثناة تحتانيه و بعد ان باى موحده و ان اسم ماهيست در تاريخ قبط محدث چنانكه گذشت *

ابيقي بدو ياى مثناة تحتانيه كه در ميان ان هر دو قاف است و ان اسم ماهيست در تاريخ قبط قديم *

فصل الثاء المثلثة * **اثور** اسم ماهيست در تاريخ قبط قديم *

فصل الراء المهملة * **اردي بهشتماه** اسم ماهيست در تاريخ فرس چنانكه گذشت *

ارثماطيقي هو علم الحساب النظري كما مر في المقدمة *

ارمينياس هو باب القضايا و احكامها و قد مر في تعريف المنطق *

فصل السين المهملة * **اسفندارمذماه** اسم ماهيست در تاريخ فرس *

اسطرلاب بسين مهمله است در اصل لغت و بعضى انرا بصاد بدل كنند و معني او ترازوي افتاب است و ازينجا بعضى گمان برده اند كه اصل او در لغت يونان استرلابون است و معني او ائينهٔ كواكب و بعضي گويند كه اسطر تصنيف است و لاب اسم پسر هرمس حكيم است كه اصطرلاب اختراع اوست - و بعضى گويند كه چون لاب دوائر فلكي را در سطح مستوي مرتسم ساخت هرمس ازان سوال كرد كه من سطر هذا او در جواب گفت سطره لاب و بدين سبب انرا اصطرلاب گويند كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و در كشف اللغات ميگويد اسطرلاب بضم همزه و طا آلتي است مر حكماء و منجمانرا كه بدان راز فلكي روشن مى شود و معنى ان ترازوي افتاب است چه بيونانى اسطر ترازو را گويند و لاب افتاب را و بعضي گويند لاب نام حكيمى ديگراست كه به تدبير

سكندر اسطرلاب را ساخته بود وقيل پسر ارسطو است و قيل نام پسر ادريس است على نبينا و عليه السلام و صحيح انست كه واضعش ارسطاطاليس است انتهى پس علم اسطرلاب از اقسام علم ارغنون باشد كه از فروع رياضي است و علم الارغنون هو علم اتخاذ آلات الغريبة كما مر في المقدمة *

فصل اللام * التنج باللام ثم بالتاء ثم بالنون ثم بالجيم اسم ماهي است در تاريخ ترك چنانچه گذشت *

فصل الميم * اميري بميم نزد صوفيه ارادة خود را جاري كردن بود بر سالك *

اصشير بميم بعدها شين معجمة ثم ياء مثناة تحتانية ثم راء اسم ماهي است در تاريخ قبط محدث *

فصل النون * ان پيرنج آى اسم ماهيست در تاريخ ترك *

فصل الواو * اوب بضم و سكون واو اسم ماهيست در تاريخ يهود *

اوجونج اسم ماهيست در تاريخ ترك *

او ترنج آى اسم ماهي است در تاريخ ترك *

فصل الياء * اير بفتح الف و ضم ياء مثناة تحتانيه اسم ماهيست در تاريخ يهود *

ايساغوجي كليات خمس را گويند چنانچه گذشت *

ايكندي آى اسم ماهيست در تاريخ ترك *

ايلد بكسر الف و سكون يا و ضم لام نام ماهيست در تاريخ يهود *

ايلول اسم ماهيست در تاريخ روم *

* باب الباء الموحدة *

فصل الالف * بابه اسم ماهيست در تاريخ قبط محدث *

باد نزد صوفيه نصرت الهي است كه ضروري كافهٔ موجوداتست و هيچ اسم موافق تر ازين اسم نيست مر سالك را *

بادزهر لفظ فارسي است معناه مقاوم السموم بحفظ قوة الروح و اسم البادزهر و ان كان عاما لكل دواء دافع لضرر السم فقد يختص بحجر الحية و هو حجر يوجد في الحية كما في المنهاج قال الشيخ اسم البادزهر بالمفردات الواقعة عن الطبيعة اولى و اسم الترياق بالمصنوعات فيقال البادزهر ترياق طبيعي و الترياق بادزهر صناعي و يشبه ان تكون النباتيات من المطبوعات احق باسم الترياق و المعدنيات باسم البادزهر و يشبه ان لا يكون بينهما كثير فرق كذا في بحر الجواهر *

بادصبا لفظ فارسي است عبارت از باد شرقي و قيل باديكه بدان گل بشگفد و در تذكرة الاولياء

مذکور است صبا باديست که از زير عرش خيزد و ان در وقت صبح وزد بادي لطيف و خنک است و خوش دارد و در اصطلاح سالکان باد صبا اشارتست از نفحات رحمانيه که از طرف مشرق روحانيات مي ايد چنانکه حضرت رسالت پناه صلی الله عليه و اله و سلم فرموده که اني وجدت نفس الرحمان من جانب اليمن مراد از نفس الرحمان بندگی خواجهٔ اويس قرني است كذا في كشف اللغات *

باخون نام شهريست در تاريخ قبط قديم *

باوني بالفتح و ضم الهمزة و سكون الواو بعدها نون ثم ياء نام ماهيست در تاريخ قبط قديم *

بؤنه بالفتح و ضم الهمزة بعدها نون نام ماهيست در تاريخ قبط محدث *

باران نزول رحمت را گويند *

بازوي صفت مشيت را گويند *

فصل التاء المثناة الفوقانية * بت بالضم و سكون التاء المثناة الفوقانية هو الصنم و قد سبق في فصل الميم من باب الصاد المهملة و بمعنی نفس و مرشد نيز امده *

بتكده نزد صوفيه بمعني باطن عارف كامل است که دران شوق و ذوق و معارف الهيه بسيار باشد *

فصل الراء المهملة * برموذه بالفتح و سكون الراء و ضم الميم و سكون الواو و فتح الذال المعجمة نام شهريست در تاريخ قبط محدث *

برمهات بفتح الباء و الميم بينهما راء ساكنة نام ماهی است در تاريخ قبط محدث *

فصل الشين المعجمة * بشنشد بالفتح و فتح الشينين المعجمتين بينهما نون ساكنة نام ماهی است در تاريخ قبط محدث *

فصل النون * بنطاسيا بالنون هو اسم الحس المشترک *

بناگوش نزد صوفيه دقيقهٔ محبوب را گويند *

بندگی نزد صوفيه تكليف را گويند *

فصل الواو * بوسه نزد صوفيه بمعني فيض و جذبهٔ باطن که بنصبت سالک واقع شود و نيز لذت بشري را گويند *

فصل الهاء * بهمناه نام ماهيست در تاريخ فرس *

بهت بضم با و سكون ها لفظ هنديست بمعني بسيار و نزد منجمان حرکت کوکبي بود در زمان معين مثل ده روز يا پنجروز يا کمتر يا بيشتر و چون مطلق گويند مراد مقدار حرکت او بود در يکشبانه روز كما في سراج الاستخراج *

* فصل الياء التحتانية * بيشنج آي بالكسر و سكون الياء و فتح الشين المعجمة و النون بعدها جيم نام ماهيست در تاريخ ترک *

بيداري نزد صوفيه عالم صحو را گويند جهت عبوديت *

بيهوشي نزد صوفيه مقام طمس را گويند که دران صفات محو شود *

بيگانگي نزد صوفيه استغناي عالم الوهيت را گويند که بهيچ چيز و بهيچ وجه مفتقر نيست و بهيچ چيز مماثلت و مشابهت ندارد *

* باب الباء العجمية *

فصل الالف * پارسائی پاکی و صافي در عبادات و در اصطلاح سالکان عبارتست از اعراض از مقتضيات طبعي و شهواني كذا في كشف اللغات *

پاک بازي نزد صوفيه توبهٔ خاص را گويند *

فصل الياء التحتانية * پير شيخ را گويند و قد مر في الخاء من باب الشين المعجمتين في الفن الاول مع بيان چهار پير *

پير خرابات و پير مغان نزد صوفيه کاملان و مکملان را گويند * بيت * هرکو بخرابات نشد بي دين است * زيراکه خرابات اصول دين است * ازين خرابات مراد خراب شدن صفات بشريه است و فاني شدن وجود جسماني و روحاني *

پياله کاسهٔ خورد که بدان شراب خورند و در اصطلاح سالکان کنايت از محبوب است و قيل هر ذره از ذرات موجودات پياله است که ازان مرد عارف شراب معرفت ميخورد كذا في كشف اللغات *

پيام نزد صوفيه اوامر و نواهي را گويند *

پيمانه نزد صوفيه چيزي را گويند که در وي مشاهدهٔ انوار غيبي کند و ادراک معاني نمايد يعني دل عارف *

* باب التاء المثناة الفوقانية *

فصل الالف * تاراج در اصطلاح صوفيه عبارتست از سلب اختيار سالک در جميع احوال و اعمال ظاهري و باطني *

فصل الراء المهملة * تر لغظ فارسي است بمعني رطب و در فن بلاغت شعر سليس را گويند که در وی تعقيد نباشد و مقابل اوست خشک که منافي فصاحت و سلاست بود و اين طرز باحقصانه

است کذا في جامع الصنائع *

ترسا نزد صوفیه مرد روحاني را کویند که صفات ذمیمهٔ نفس اماره او متبدل شده باشد و بصفات حمیده موصوف شده باشد و ترسا بچه نزد شان وارد غیبي را کویند که بر دل سالک فرود اید و نیز ترسا بمعنی مرد موحد اید *

ترانه نزد شعرا رباعی را کویند و نزد صوفیه اثنین محبت را گویند *

ترک تازه نزد صوفیه جذبهٔ الهي را کویند که سالک مجاهده و رنج بسیار میکشد و کشادکی نمي یابد ناکاه جذبهٔ الهی در رسد و او را بمقصود رساند *

ترکیب بند قسمی است از ترجیع بند و قد مرفي فصل العین من باب الراء المهملتین فی الفن الاول *

فصل الشین المعجمة * تشری بالفتح و سکون الشین المعجمة و کسر الراء المهملة نام ماهی است در تاریخ یهود *

تشرین الاول و تشرین الاخر هردو اسم دو ماهی اند در تاریخ روم *

فصل المیم * تمز بالفتح و ضم المیم و سکون الزاء المعجمة نام ماهیست در تاریخ یهود *

تموز نام ماهیست در تاریخ روم *

فصل الواو * توث بالضم و سکون الواو و بالثاء المثلثة نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم *

توانائی نزد صوفیه صفت فاعل مختاري بود جان افزا یعنی ممد حیات بود مثل ابحیات *

تونگری نزد صوفیه جمع صفات کمال بود با وجود قدرت بر اظهار هر صفتي و در لفظ غنی در فصل یاي تحتاني از باب غین معجمه نیز گذشته *

فصل الهاء * تیره ماه نام ماهیست در تاریخ فرس *

* باب الجیم *

فصل الالف * جام نزد صوفیه احوال را گویند *

جانان نزد صوفیه صفت قیومی را گویند که قیام جملهٔ موجودات باوست *

جان افزا نزد صوفیه بقا را گویند که سالک ازان صفت باقي ابدی گردد و فنا را بدو راه نبود *

فصل الغین المعجمة * جغشاباطآي نام ماهیست در تاریخ ترک *

فصل الفاء * جفا نزد صوفیه پوشانیدن دل سالک است از معارف و مشاهدات که او را بدان‌ها تربیت می کردند *

فصل النون * جنگ نزد صوفیه امتحانات الهیه را گویند *

فصل الواو • جور نزد صوفیه باز داشتن سالک بود از سیر در عروج •

• باب الجیم العجمیة •

فصل الالف • چاغ بغین معجمه بعد الف و ان نصف سدس شبانروز است و قد مر في لفظ التاریخ •

فصل الشین المعجمة • چشم نزد صوفیه جمال را گویند و نیز صفت بصر الهی را گویند و چشم مست سر الهی را گویند بر تقدیریکه از سالک در وجود اید و چشم پر خمار ستر کردن سالک راست از سالک لیکن کشف ان احوال نزد اهل کمال ظاهر است و چشم نرگسی ستر مراتب عالیه بود که اهل کمال ان را پنهان دارند و جز خدایرا اطلاع نباشد •

فصل اللام • چلیپا نزد صوفیه عالم طبیعی را گویند •

فصل الواو • چوگان نزد صوفیه مقادیر احکام را گویند بنسبت بعاشق •

• باب الحاء المهملة •

فصل الراء المهملة • حریزان نام ماهیست در تاریخ روم •

• باب الخاء المعجمة •

فصل الراء المهملة • خرداد ماه نام ماهیست در تاریخ فرس •

فصل الشین المعجمة • خشم نزد صوفیه ظهور صفات قهریرا گویند •

فصل الطاء المهملة • خط سیاه نزد صوفیه عالم غیب را گویند و خط سبز عالم برزخ را گویند •

فصل المیم • خمار بضم خا و تشدید میم نزد صوفیه پیر و مرشد را گویند •

خم نزد شان موقف را گویند و خم زلف اسرار الهی را گویند •

خمخانه نزد شان عالم تجلیات را گویند که در قلب است •

فصل الواو • خواب نزد شان فنای اختیاریرا گویند از افعال بشریت •

خوقه بالفتح و بالالف و بعدها قاف مفتوحة نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

• باب الدال المهملة •

فصل الالف • داغ انکه شاعر و قائل نام خود نویسد کذا في جامع الصنائع •

فصل الراء * دردونیم آي نام ماهیست در تاریخ ترک *

فصل السین المهملة * دست نزد شان صفت قدرت را گویند *

فصل اللام * دلدار نزد صوفیه بمعنی عالم شهود است یعنی مشاهدهٔ ذات حق و نیز صفت باسطی را گویند *

دل کشاي نزد شان صفت فتاحی را گویند *

فصل الواو * دوستی نزد شان سبق محبت الٰهی را گویند *

فصل الهاء * دهان کوچک نزد شان صفت متکلمی را گویند *

فصل الیاء التحتانیة * دیده نزد شان اطلاع الٰهي را گویند برجمیع احوال سالک از خیر و شر *

دیر نزد شان عالم انسانی را گویند *

دیوانگی نزد شان مغلوبی عاشق را گویند *

* باب الراء المهملة *

فصل النون * رند بالکسر و سکون النون منکری که انکار او از زیرکی باشد نه از حماقت و جهل و انکه کار خود بفراست کند و قیل انکه خود را ظاهر در ملامت نماید و در باطن ارامتة باشد و در اصطلاح سالکان شراب خوار و شراب فروش را گویند که شراب نیستی میدهد و نقد هستی سالک می ستاند و نیز کسی که باوصاف معروفه کثرات و تعینات از خود دور ساخته باشد و برهیچ قید مقید نباشد بجز الله و لا سواه و از شیخي و مریدی بیزار باشد یعنی از احکام و رسوم و عادات خلق بیزار باشد کذا في کشف اللغات و لطائف اللغات *

فصل الواو * روز نزد شان تتابع انوار را گویند *

روی نزد شان تجلیات را گویند از معاني نوري و صوري و بذوقی منتهی گردد و هو البقاء بالله سبحانه و في کشف اللغات روی در اصطلاح صوفیان عبارتست از انوار ایمان و فتح ابواب عرفان و رفع حجب از جمال حقیقت شیخ جمالی فرموده اند که روی عبارت از وجه حقیقي است *

* باب الزاء المعجمة *

فصل الراء المهملة * زر نزد صوفیه ریاضت و مجاهده را گویند *

فصل اللام * زلف نزد شان عینیت هویت را گویند که کسی را بدو راه نیست و گاهی اطلاقش بر شیطان می اید و گاهی بمعنی قرب می اید و در کشف اللغات میگوید زلف عبارت از ظلمت

کفر است یا اشکال شریعت و مشکلات طریقت و معضلات حقیقت امت و قیل از قبهٔ عرش تا تحت ثری
هرکثرتیکه در وجود است و هر حجابی که منصور گردد انرا زلف گویند •

فصل النون • زنار نزد شان بمعنی یکرنگی و یک جهتی سالک باشد در راه دین و متابعت
راه یقین و در کشف اللغات میگوید زنار در اصطلاح سالکان عبارت از عقد خدمت و بند طاعت محبوب
حقیقي است در هرمرتبهٔ که باشد عبادت رامت و درست باید کرد و نیز کنایت از زلف معشوق است •
زندگي نزد شان قبول اقبال محبوب را گویند و قد مر ایضا في لفظ الحیوة في ناقص باب الحاء •
زنخدان یعنی چاه زنخ و نیز بی نفعی و در اصطلاح سالکان عبارت از لطف محبوب است اما
قهر امیز که سالک را از چاه جاودانی بچاه ظلمانی می اندازد کذا في کشف اللغات •

فصل الهاء • زهد خشك عبارتست ازانکه صورت زهدش منجر باحوال معنوي نباشد و قبل
زهدي که بي عشق و محبت باشد کذا في کشف اللغات •

• باب السین المهملة •

فصل الالف • ساغر نزد صوفیه بمعني چیزیکه دروي مشاهدهٔ انوار غیبي و ادراک معاني
کنند و بمعني دل عارف هم امده و گاهی ازو سکر و شوق مراد دارند •

فصل الخاء المعجمة • سخن نزد صوفیه اشارت و اشنائی را گویند بعالم غیب و سخن شیرین
اشارت الٰهي را گویند •

فصل الراء المهملة • سروي نزد صوفیه فارغ را گویند از محبت •
سرور نزد صوفیه دل را گویند که دران نور حق و عیش مدام است •

فصل الکاف • سکبسنج آي نام ماهیست در تاریخ ترک •

فصل اللام • سلطان جهان نزد صوفیه اعمال و احوال که برعاشق چنانکه حکم و ارادهٔ الٰهي بود
وارد شوند •

فصل الیاء التحتانیة • سیب زنخ نزد شان مشاهده را گویند که از مطالع جمال خیزد •
سیم نزد شان تصفیهٔ ظاهر و باطن را گویند •
سیمیا علمیست که بدان تسخیر جن می شود کذا فی بحر الجوهر •
سیون نام ماهی است در تاریخ یهود •

• باب الشين المعجمة •

فصل الالف • شایگان بلغت فرس چیزیرا گویند که بسیار باشد مثلا گنج شایگان گنجی را گویند که درو مال بسیار باشد و شمس قیس گفته شایگان کاریست که بحکم حاکم کنند بی مزد و نزد محققان شعرا عبارت است از قافیهٔ که مشتمل باشد بر ایطاي جلي وشمس قیس گفته که هر قافیه که درو روی اصلی نباشد انرا شایگان گویند خواه مکرر شود و خواه نشود وگفته که عامهٔ شعرا شایگان ان قافیه را گویند که الف و نون جمع درو مستعمل شود مانند یاران و دوستان و شایگان یکی از عیوب قافیه است کذا في منتخب تکمیل الصناعة •

فصل الباء الموحدة • شب نزد صوفیه عالم عمی و عالم جبروت را گویند و این عالم خطي است ممتد میان عالم خلق و عالم ربوبیت و شب قدر بقای سالک را گویند در عین استهلاک بوجود حق و شب بار نهایت انوار را گویند که سواد اعظم اوست و در کشف اللغات می گوید شب رو در اصطلاح سالکان کنایت از سالک شب خیز و بیدار است •

شباط نام ماهي است در تاریخ روم •

فصل الراء المهملة • شراب خام نزد صوفیه عیش ممزوج است که مقارن عبودیت بود و شراب بخته عیش صرف را گویند که مجرد از اعتبار عبودیت بود و شراب خانه عالم ملکوت را گویند و نیز بمعنی باطن عارف کامل که دران باطن شوق و ذوق و عوارف الهیه بسیار باشند می اید •

فصل الفاء • شفط نام ماهیست در تاریخ یهود •

فصل الواو • شوخي نزد صوفیه کثرت التفات را گویند باظهار صور انعال •

فصل الهاء • شهریور نام ماهی است در تاریخ فرس •

فصل الياء التحتانية • شیوة نزد صوفیه اندک جذبه را گویند در بعضی احوال که گاه بود و گاه نبود •

شیدا نزد شان اهل جذبه و صاحب شوق را گویند •

• باب الطاء المهملة •

فصل الواو • طوبی نام ماهي است در تاریخ قبط قدیم •

طوفسنج آي نام ماهیست در تاریخ ترک •

فصل الياء التحتانية • طیبث بالکسر و بیاء تحتانیة و فتح موحدة مع فتح الاول بعدها ثاء مثلثه نام ماهی است در تاریخ یهود •

• باب الغين المعجمة •

فصل الميم • غمزه نزد صوفيه بمعنى فيض و جذبهٔ باطني كه نسبت بسالك واقع شود و در كشف اللغات مى گويد غمزه برهم زدن در اصطلاح عاشقان كنايت از عدم التفات است •

غمكده نزد شان مقام مستوري را گويند •

غمگسار نزد شان صفت جمالى است كه عموم و شمول دارد •

• باب الفاء •

فصل الالف • فارون بواو بعد الف نام ماهيست در تاريخ قبط قديم •

فصل الراء المهملة • فرموني نام ماهيست در تاريخ قبط قديم •

فروردينماه نام ماهيست در تاريخ فرس •

فصل اللام • فلسفه هي لفظ يوناني معناه التشبه بحضرة الواجب الوجود و الفلسفة الاولى هى العلم الالهي و قد سبق في المقدمة •

فصل الميم • فمانوث نام ماهيست در تاريخ قبط قديم •

فصل النون • فنك بالنون وان جزئيست از ده هزار جزء شبانروز و قد مر في بيان تاريخ الترك •

• باب القاف •

فصل الالف • قانون هو القاعدة و قد مر في فصل الدال المهملة من باب القاف •

فصل اللام • قلندرو قلاش نزد صوفيه مرد اهل ترك و اهل تجريد را گويند كه از لذت بشري در گذشته باشد كذا في بعض الرسائل و در فرهنگ جهانگيري ميگويد قلندر بالفتح عبارتست از ذاتي كه از نفوس و نقوش بشري و اشكال عادي و اعمال بي سعادتي مجرد و با صفا گشته و بمرتبهٔ روح ترقي كرده واز قيود و تكليفات رسمى و تعريفات اسمى خلاص يافته و تجريد و تفريد از كونين حاصل كرده و بدل و جان همه طالب جمال و جلال حق شده و بدان حضرت رسيده و فرق ميان قلندر و ملامتى و صوفي انست كه قلندر تفريد و تجريد كمال دارد و در تخريب عادت كوشد و ملامتي ان بود كه در كتم عبادات كوشد و صوفي ان بود كه اصلا دل او بخلق مشغول نشود و مرتبهٔ صوفي از مرتبهٔ هر دو بلند است انتهى •

قلندريات نزد شعرا انست كه شاعر در شعر مخالف عرف و عادت ارد و ترك مبالات كند هرچه ازان احتراز شايد بران اقدام نمايد و از اوصاف اهل صلاح و تقوى عار كند بل ظاهر شريعت را

مخالفت از كمال پندارد و موجب ترقى انگارد مثاله • شعر •

من عاشقم درد بنزديک من دواست • دوات همه نقري و راحت همه بلاست

گر عاقلی ز درد و بلا مى كند گريز • مطلوب ما همونست بسا نيش ده كجاست

كذا في جامع الصنائع •

قامت سزاي نزد صوفيه پرستش را گويند كه هيچ كس را بجز از خداى ان سزاوار نيست •

• باب الكاف •

فصل الالف • كانون الاول نام ماهيست در تاريخ روم و همچنين كانون الآخر نام ماهي ديگراست •

كافربچه نزد شان بمعنى يكرنگى در عالم وحدت كه رو از تمامى ما سوى الله بر تافته باشد و در سواد نيستى جاى گرفته باشد و نيز بمعنى مومن كامل و هم كفر بمعنى ايمان حقيقى بمعنى ايد •

فصل الباء الموحدة • كباب نزد صوفيه پرورش دل را گويند در تجليات صوري •

فصل الراء المهملة • كرشمه نزد صوفيه تجلي جلالي را گويند •

فصل السين المهملة • كسليو نام ماهى است در تاريخ يهود •

فصل اللام • كلبة احزان نزد صوفيه دلى باشد كه پر غم از هجر معشوق است •

كليپا نزد شان عالم حيواني را گويند •

فصل النون • كنار بفتح كاف و تخفيف نون در اصطلاح صوفيه دريافتن اسرار توحيد و دوام مراقبه را گويند كذا في لطائف اللغات •

فصل الياء التحتانية • كيهك نام ماهى است در تاريخ قبط محدث •

كيميا در اصطلاح صوفيه عبارت است از قناعت بموجود و ترک شوق بمفقود و كيمياى سعادت عبارت است از تهذيب نفس باجتناب از رذائل و اكتساب فضائل و اين كيمياى خواص است اما كيمياى عوام ابدال متاع اخروى است بحطام دنيوى كذا في لطائف اللغات •

• باب الكاف العجمية •

فصل الباء الموحدة • گبر نزد صوفيه بمعنى كافر بچه است چنانكه گذشت •

فصل الراء المهملة • گرمى نزد صوفيه حرارت محبت را گويند •

فصل الواو • گوهر معانى نزد شان صفات و اسماى الهيه را گويند •

فصل الیاء • گیسوی نزد شان طریق طلب را گویند بعالم هویت که حبل المتین عبارت ازوست •

• باب اللام •

فصل الباء الموحدة • لب نزد صوفیه کلام معشوق را گویند و لب لعل بطون کلام معشوق و لب شکرین کلام منزل را گویند که بر انبیا علیهم السلام بواسطهٔ ملک حاصل است و اولیا را بتصفیهٔ باطن و لب شرین کلام بیواسطه را گویند •

• باب المیم •

فصل الالف • ماه روی نزد صوفیه تجلیات صوری را گویند که سالک را بر کیفیت ان اطلاع واقع می شود [illegible]ی بعض الرسائل و شیخ عبد اللطیف در شرح مثنوی مولوی روم می گوید مراد از مه رویان صور علمیه حق اند که درین نشات پرتو اندازند •

ماهی در اصطلاح صوفیه عبارت است از عارف کامل و اینمعنی بحسب استغراق که کاملان را در بحر معرفتست مناسبت تمام دارد و لفظ جز ماهی بمعنی غیر عارف کامل است کذا فی لطائف اللغات •

ماخیر نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

ماسوری نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

فصل الراء المهملة • مرحشوان نام ماهیست در تاریخ یهود •

مرداد ماه نام ماهیست در تاریخ فرس •

فصل الزاء العجمیة • مژه بالکسر موی پلک چشم و در اصطلاح متصوفه حجاب سالک است در رویت بقصور در اعمال جهرا و سرا و در اصطلاح عاشقان مژه اشارت بسنان نیزه و به پیکان تیر است که از کرشمه و غمزهٔ معشوقه بهدف سینه عاشق میرسد و ان بیچارهٔ مجروح وار فریاد میکند و از لذات ان مجروحی نعره زند کذا فی کشف اللغات •

فصل السین المهملة • مسری نام ماهیست در تاریخ قبط محدث •

مستی نزد اهل تصوف عبارت از حیرت و وله است که در مشاهدهٔ جمال دوست سالک صاحب شهود را دست دهد کذا فی کشف اللغات •

مست نزد صوفیه اهل جذبه و صاحب شوق را گویند و مست و خراب عاشق مستغرق در معشوق •

فصل الواو • موی نزد صوفیه ظاهر ربوبیت حق را گویند •

فصل الهاء * مهز بالکسر در اصطلاح سالکان محبتی که باصل خود بود باوجود علم وا گاهی از یافت مقصد کذا في کشف اللغات *

مهربان نزد شان صفت ربوبیت است *

مهرۀ گلگون نزد شان تجلیات را گویند که در غیر ماده بود *

فصل الياء التحتانية * میان دیهي في فتاوي عالمگیري في كتاب الشهادة في الباب الخامس منه الاراضي التي غاب اربابها او مات اربابها و لا وارث لها تسمى ميان ديهي و كذلك الاراضي التي تركها ملاكها على اهل القرية بالخراج تسمى ميان ديهي و كذلك الاراضي التي تركت لرعي الدواب ولم تدخل تحت القسمة تسمى ميان ديهي كذا في المحيط *

میان بکسر اول بمعني وسط قدر و کمر باشد و بمعني غلاف کارد و خنجر و غیره و نزد صوفیه عبارت از وجود سالک است وقتیکه دیگر حجاب نمانده باشد کذا في لطائف اللغات *

مي نزد شان بمعنی ذوقي بود که از دل سالک بر اید و او را خوشوقت گرداند و نیز بمعنی محبت و عشق اید * و میخانه باطن عارف کامل باشد که دران شوق و ذوق و عوارف الهیه بسیار باشند ونیز بمعنی عالم لاهوت اید * و میکده قدم مناجات را گویند ودر کشف اللغات مي گوید که میخانه خانۀ پیر و مرشد را گویند *

میدان نزد شان مقام شهود معشوق را گویند *

* باب النون *

فصل الالف * نائي نزد صوفیه پیغام محبوب را گویند *

ناله نزد شان مناجات را گویند *

نار در اصطلاح متصوفه قوت دادن معشوقست مر عاشق حزین و غمگین را کذا في کشف اللغات *

فصل الباء الموحدة * نبيرۀ اول ودوم وسوم نزد اهل رمل در لغظ ممدود فصل دال از باب سین مهملتین مع بیان شریک نبیره گذشت *

فصل الواو * نو روز نزد صوفیه عالم تفرقه را گویند *

فصل الياء التحتانية * نیسن نام ماهی است در تاریخ یهود *

نیسان نام ماهی است در تاریخ روم *

باب الهاء

فصل الثاء المثلثة ، هثور نام ماهی است در تاریخ قبط محدث ،

باب الياء

فصل الألف ، يار نزد صوفيه عالم شهود را گويند يعنى مشاهدهٔ آلات حق ،

فصل التاء ، يتنج آي نام ماهی است در تاریخ ترک ،

و لما كانت اللغات العربية المصطلحة الطبية و اللغات العجمية المصطلحة اكثرها مذكورة في بحر الجواهر و حدود الامراض و بحر الفضائل و فرهنگ جهانگيري و غيرها من كتب اللغة اقتصرنا على عدة منها في هذا الكتاب فان من ارادها يستخرج منها بسهولة فليكن هذا آخر ما اردناه فالحمد لله على ذلك حمدا كثيرا كثيرا و ما ابري نفسي من الخطأ و التقصير فان ذلك شان الحكيم الخبير فالمامول من ذوي العقول ان يتغمدوني بذيل العفو فيما صدر عني من الخطأ و السهو و ان يدعوا لي بحسن العاقبة و الخاتمة اللهم اجعلني ممن اوتي كتابه بيمينه و اجعلني مقيم الصلوة ربنا تقبل دعاءنا ربنا اغفرلي ولوالدي و للمؤمنين يوم يقوم الحساب ، و صلى الله على خير خلقه محمد علم الهدى و الرشاد و على آله و اصحابه الى يوم التناد ، آمين آمين آمين ، يا رب العالمين ،

تم طبع هذا الكتاب المسمى بكشاف اصطلاحات الفنون الذي باصطلاحات العلوم
كلها مشحون يوم السبت اربع ليال خلت من شهر المحرم سنة الف و مائتين
وثمان و سبعين سنة من الهجرة النبوية مطابقا لثلثة
عشر يوما مضت من شهر الجولائي
سنة الف و ثمان مائة و احدى
وستين من السنين
العيسوية

BIBLIOTHECA INDICA;

A

COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED BY

THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

Old Series.



كشاف اصطلاحات الفنون

A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

PART II.

EDITED BY

MAWLAWIES MOHAMMAD WAJIH, ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERINTENDENCE OF DR. ALOYS SPRENGER, M. D. PH. D.

AND

CAPTAIN W. NASSAU LEES, LL. D.

PRINTED AT W. N. LEES' PRESS.

1862.

١١

الجزء الحادي عشر

كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد علي التهانوي
صححه و زاد فيه و اوضحه و اعلم على راس المزيد بخطين
و افصحه الفقيه المولوي محمد وجيه مدرس
المدرسة الكلكتية و اعانه فيه المولوي
عبد الحق و المولوي غلام قادر
و رتب ذيله الويس اسپرنگر
التيرولي

اشتهار

کتب های مفصله الذیل درسوسیتي بمعرض فروخت اند پس اگر کسی طا؟ ، و خریدار منجمله این کتب باشد باید که درخواست خریداری خود نزد بابو را جندرلال مترا محافظ کتب خانه ایشیاتک سوسیتي بگذراند و منجمله کتب مفصله قیمت جزو خورد ده آنه است ۱۰ آنه
و قیمت جزو متوسط دوازده آنه است ۱۲ آنه و قیمت جزو کلان یکروپیه چهار آنه است ۱ روپیه ۴ آنه •

تفصیل کتب که برای فروخت اند

ارشاد القاصد
في اقصی المقاصد
یک جزو خورد

کتاب اتقان في
علوم القرآن للسیوطي
ده جزو خورد

سکندر نامه بحری
یک جزو متوسط
مشتمل
بر نصف اول

کشاف اصطلاحات
الفنون
ده جزو کلان

اصابه في اسماء
الصحابه
یازده جزو متوسط

فهرست طوسي
چهار جزو متوسط

فتوح الشام تصنیف ابي اسمعیل
بتمامة چهار جزو خورد

فتوح الشام منسوب الی الواقدي
شش جزو خورد

کتاب المغازي الواقدي
چهار جزو خورد

شرائع الاسلام
چهار روپیه

انیس المشرحین
دو روپیه

جوامع علم ریاضي
دو روپیه

اصطلاحات الصوفیة
دوازده آنه

خزانة العلم
سه روپیه

تاریخ نادري
دو روپیه